

SCHRIFTEN ZUR WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE

JAKOB GATZKA

“GEBEN, WAS MAN NICHT HAT” – EIN PARADOX BEI HEIDEGGER, LACAN UND DERRIDA

- I EINLEITUNG
- II HAUPTTEIL
- II.I JACQUES DERRIDA: ZEIT GEBEN I, DIE ZEIT DES KÖNIGS
- II.II JACQUES LACAN, SCHRIFTEN I, IV. WIE MIT SEINEM SEIN AGIEREN
- II.III MARTIN HEIDEGGER, HOLZWEGE, DER SPRUCH DES ANAXIMANDER
- III SCHLUSS

Die vorliegende Studie entstand im Zuge des Seminars “Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I – Zum Begriff der ‘Ökonomie der Gabe’” von Dr. Wolf Dieter Enkelmann im SS 2008 am Institut für Philosophie und Ökonomik, Philosophie Department der LMU München.

INSTITUT FÜR WIRTSCHAFTSGESTALTUNG

Bordeauxplatz
Wörthstraße 25
81667 München
buero@ifwo1.de
www.ifwo1.de
Servicebüro: +49.[0]89.44454958

I EINLEITUNG

Dem ersten Kapitel von 'Falschgeld – Zeit geben I' hat Jacques Derrida ein Zitat voran gestellt: „*Der König nimmt mir meine ganze Zeit; den Rest gebe ich Saint-Cyr und wie gern wollte ich sie Saint-Cyr doch ganz geben.*“ (JD9) Es ist einem Brief der Madame de Maintenon, „einflußreiche Mätresse“ und „morganatische, also ungesetzliche Gattin“ (JD9) Ludwigs des Sechzehnten entnommen, gerichtet an Madame Brinon. Bedenkt man den in diesem Brief „von einer Frau an eine Frau“ (JD9) dargelegten Sachverhalt, so muss man zu dem Ergebnis kommen, dass Madame de Maintenon etwas gibt, was sie nicht hat: „den Rest“ an Zeit nämlich, den sie Saint-Cyr, einer „Erziehungsanstalt für die Töchter armer Edelleute“ (JD12) gibt, obgleich sie ihn gar nicht haben kann, hat der König ihr doch ihre „ganze Zeit“ genommen. Mit diesem „Paradox“ (JD11) beginnt Derrida seine Überlegungen zur „Gabe“ (JD15) und führt im Zuge dessen zwei Autoren und deren Werke auf, die ähnliche Formulierungen, wenn auch in einem jeweils anderen Kontext gebrauchen: Jacques Lacan im ersten und zweiten Teil seiner 'Schriften' und Martin Heidegger in seinem, dem Band 'Holzwege' angehörigen Aufsatz 'Der Spruch des Anaximander'.

Aus Platzgründen kann in der folgenden Ausarbeitung, ausgehend von Derridas Werk, ein Blick auf nur jeweils eine der in 'Falschgeld' angegebenen bzw. zitierten Stellen in den Werken Lacans und Heideggers geworfen werden. Neben der Untersuchung jenes Paradox', sollen Begriffe, die in ihrem Bedeutungshorizont eine Beziehung der drei Texte bzw. ihrer Autoren untereinander herstellen können, nicht unerwähnt bleiben.

Da es in dieser Arbeit um sprachliche Feinheiten gehen soll, gilt es zu berücksichtigen, dass es sich bei Derrida und Lacan um französische Autoren handelt, die hier in ins Deutsche übersetzter Form zitiert werden. Vielfach in den Werken angebrachte Hinweise zu Besonderheiten und Schwierigkeiten bei der Übersetzung werden nicht in den vorliegenden Text übernommen.

II HAUPTTEIL

II.1 JACQUES DERRIDA: ZEIT GEBEN I, DIE ZEIT DES KÖNIGS

Gegenstand der folgenden Untersuchung ist der erste Teil (JD9-15) des ersten Kapitels ('Die Zeit des Königs') von 'Falschgeld – Zeit geben I', dem das oben aufgeführte Zitat vorangestellt ist, welches im sich anschließenden Text der Reflexion Derridas unterzogen wird.

Wenn alles, was man gibt „in der Zeit ist“ (JD9), dann bedeutet die Aussage der Madame de Maintenon, ihre „ganze Zeit“ falle dem König zu, laut Derrida, nichts anderes, als dass sie „alles dem König gibt“ (JD9).

Derrida betrachtet den Sachverhalt von Geben und Nehmen genauer, und hält fest, dass Madame de Maintenon dem König ihre „ganze Zeit“ nicht gibt, sondern dass jener, ihrer Aussage folgend, sie sich nimmt. Dem sprachlichen Gestus der Dame nach zu schließen, enthält dieses „Sich-Nehmen-Lassen“ auch eine Menge des Gebens. So gibt sie „sie [die Zeit] ihm doch gern und hat (nimmt) daran Freude“, wie Derrida weiter unten einräumt, wenn er erklärt, warum er aus „Wörtern und Gesten, die doch völlig klar sind“ (JD14), solches Aufheben, „eine ganze Geschichte“ gemacht hat. In der Tat lässt sich jenes in dem Brief formulierte Paradox auch durch eine sprachliche Ungenauigkeit, die einem bereits diesem kurzen Ausschnitt entnehmbaren Hang zu stark emotionalisierter Sprache (vgl. „[...] und wie gern wollte ich [...]“) geschuldet sein mag, erklären, doch hat dieser literaturwissenschaftliche Einwand Derrida nicht daran gehindert, jene sprachliche Entdek-

kung, ohne zu fragen, was von der Sprecherin bzw. Schreiberin gemeint war, zum Aufhänger seiner Reflexion über Geben und Nehmen zu gebrauchen.

Derrida führt weiter aus und uns zu dem, im Titel dieser Arbeit aufgeführten Paradox: „Was sie [Madame de Maintenon] gibt, ist nicht die Zeit, sondern der Rest, der Rest der Zeit: ‘den Rest gebe ich Saint-Cyr und wie gern wollte ich sie Saint-Cyr doch ganz geben.’ Aber da der König sie ihr ganz und gar nimmt, ist der Rest nach aller Logik und Ökonomie eben nichts. Sie kann sich keine Zeit mehr nehmen. Sie hat keine mehr. Und doch gibt sie sie.“ (JD10)

Auffällig erscheint, dass Derrida hier, neben einer mehr als eine Seite umfassenden Fussnote (Fußnote 4, JD10f.), in der auf die anderen, hier zu betrachtenden Werke hingewiesen und aus ihnen zitiert wird, einen Hinweis auf Jacques Lacan und die Bedeutung des „geben, was man nicht hat“ in seinen ‘Schriften’ (JD10) in seinen eigenen Text integriert, was die Bedeutung Lacans, dem er in seinem Buch ‘Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse’ ein Kapitel mit dem Titel ‘Aus Liebe zu Lacan’ gewidmet hat, für sein Werk zu unterstreichen scheint. Umgekehrt heißt es im Klappentext des ersten Teils der ‘Schriften’, Lacans Werk habe „Horizonte eröffnet“, die die Arbeiten diverser namhafter Psychoanalytiker und Autoren, darunter auch diejenigen Jacques Derridas „ermöglicht“ hätten.

Folgen wir den weiteren Überlegungen Derridas, so stellt er aus dem Gesagten fest und bringt damit das Paradox auf den Punkt, dass Madame de Maintenon „ein Rest“ an Zeit „zu bleiben“ scheint, „obwohl der König ihr ihre ganze Zeit nimmt“ (JD11). Doch indem sie von „meine[r] Zeit“ spricht, stellt sich die Frage nach dem Besitz von Zeit. Derrida erklärt diese sprachliche Form dergestalt, es seien „die Dinge“ gemeint, „mit denen man sie ausfüllt“, und nicht die „Zeit selber“. Diese gehöre „niemandem“ und man könne sie „ebenso wenig nehmen wie geben“, sondern nur das, „was in der Zeit ist“. Bleiben wir aber bei jenem „Rest“, der logischer Weise „nichts ist“, von dem Derrida aber sagt, dass es ihn „gibt“, und begründend hinzufügt: „weil sie *ihn gibt*“ (JD12). Derrida hört aus dem Satz der königlichen Mätresse den „unendlichen Seufzer“ eines „unstillbaren Wunsches“ (JD13) heraus, der weder durch das vom König Genommene, noch durch den gegebenen Rest befriedigt wird. Hier, wo Madame de Maintenon „so gern ganz geben *wollte* [...], was sie nicht geben kann“, führt Derrida uns zum Begriff des „Begehrens“ (JD14), ihres Begehrens. Hier erklärt sich vielleicht die weiter oben erfolgte Hervorhebung Lacans, ist das „Begehren“ doch ein zentraler Begriff seiner psychoanalytischen Theorie. Und doch scheint uns die Tatsache, dass bei dem Wort „Begehren“ kein direkter Verweis auf Lacan angebracht ist, zu bedeuten, dass Derrida darunter etwas anderes, vielleicht seinem Begriff der „Hingabe“ (JD12) näher Stehendes meint. Für ihn, so scheint es, ist mit dem „geben, was man nicht hat“ das „Begehren“, und damit „vielleicht das Unmögliche“ (JD14) gemeint.

Nachdem das „geben, was man nicht hat“ nun im Kontext des Auszugs aus Derridas „Falschgeld“ untersucht wurde, werfen wir einen Blick auf Lacans Verwendung desselben.

II.II JACQUES LACAN, SCHRIFTEN I, IV. WIE MIT SEINEM SEIN AGIEREN

„Denn wenn Liebe heißt: geben, was man nicht hat...“. Dies ist die bei Derrida zuerst zitierte Textstelle aus dem ersten Teil der 1966 erstmals veröffentlichten „Schriften“ des Psychoanalytikers Jacques Lacan. Die Tatsache, dass Derrida das Zitat in „Falschgeld“, im Gegensatz zu den anderen, aus dem Zusammenhang reißt, deutet darauf hin, dass er die Kenntnis desselben für die Leser seines Buches für nicht allzu wesentlich hält. Dennoch, oder gerade deshalb, soll in dieser Ausarbeitung das Zitat in seinen Kontext gesetzt und dieser näher untersucht werden.

Der betreffende Aufsatz Lacans trägt den Titel 'Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht (Vortrag beim Kolloquium von Royaumont 10.- 13 Juli 1958)'. Die entsprechende Formulierung findet sich im zweiten Absatz des neunten Gliederungspunkts im 'IV'. Kapitel, das den Titel 'Wie mit seinem Sein agieren' (JL203-210) trägt.

Mit „Sein“, so erfahren wir zu Beginn des Kapitels, ist das „Sein des Psychoanalytikers“ gemeint, dessen Verhältnis zum „Subjekt“, seinem Patienten in der Psychoanalyse, sein „Status“ in der „zwischenmenschlichen Beziehung“, in diesem Aufsatz näher betrachtet wird.

Lacan erwähnt hier zunächst einige Vorgänger und Kollegen seines Fachs. Dem ungarischen Nervenarzt und Psychoanalytiker Sándor Ferenczi unterstellt er, dieser meine, man solle „eine Kur“, also ein psychoanalytisches Therapieverhältnis, dadurch beenden, „daß der Arzt dem Kranken die Verlassenheit eingesteht, in deren Stand er sich selber befindet“, und nennt diese Ansicht eine „Lächerlichkeit“ (JL203). Mehr der Zustimmung Lacans finden die Engländer in der Psychoanalyse, unter ihnen an dieser Stelle insbesondere Ella Sharpe, die vom Psychoanalytiker „eine Allwissenheit“ durch „literarische Bildung“ verlangt, die ihm gerade im Umgang mit Neurotikern helfen soll, „die Absichten in den Diskursen des Analysierten“ zu lesen. „Die Engländer“, so berichtet Lacan unter Punkt drei, hätten „die Identifikation des Subjekts mit dem Analytiker“ zum Endpunkt der Psychoanalyse erklärt, und er fügt in der Begrifflichkeit Sigmund Freuds an, es sei unklar, ob es sich dabei „um dessen Ich oder Über-Ich handelt“ (JL204).

Etwas weiter unten findet sich eine Textstelle, die uns in vielerlei Hinsicht an Derridas Auftakt in 'Falschgeld' erinnert, und in seiner Aussage auf das „geben, was man nicht hat“ zurückführt, ohne dass Derrida uns auf diese Stelle aufmerksam macht. Vielleicht ist seine Unterlassung damit zu erklären, dass das „Haben“ hier, zumindest in der deutschen Übersetzung, durch ein „Besitzen“ ersetzt wird, welches Derridas Zwecken, der von der Zeit schreibt, die niemand besitzen kann, zuwider läuft. Vielleicht auch darum, weil er in seinem Haupttext, wie erwähnt, zusammenfassend formuliert, Lacan spreche mit jenem Paradox über die Liebe, während an dieser Stelle vom „Glück“ die Rede ist. „Man“ bilde sich ein, sagt Lacan, der Psychoanalytiker „müsse ein glücklicher Mensch sein“. Durch eine rhetorische Frage gibt er uns zu verstehen, der Patient verlange „Glück“ von ihm, und, der „gesunde Menschenverstand“ gebe zu bedenken, „wie sollte er [der Psychoanalytiker] es [das Glück] geben, wenn er nicht selbst ein wenig davon besäße?“. Einige Sätze später gibt er zu verstehen, dass es „glückliche[...] Menschen“ in diesem Sinne gar nicht gibt, hat aber nichts dagegen, „Glück zu versprechen“. Am Ende des Absatzes stellt er die Forderung auf, man müsse zur Klärung der Frage nach dem „Begehren“ des Analytikers fragen, und gebraucht damit einen zentralen, und von Derrida übernommenen Begriff der Psychoanalyse. Ohne tiefer in deren Begrifflichkeit einzusteigen, lässt sich hier wohl anmerken, dass Lacans „Begehren“ Sigmund Freuds Begriff des „Wunsches“ zu entsprechen scheint.

Lacan spricht sich gegen das „Verstehen“ als „Happy-End“ einer Analyse aus und fügt an, es sei oftmals „besser, nicht zu verstehen, um zu denken“ (JL205), wobei „das Denken der Analytiker ein Handeln“ sei. Der Analytiker sei der Mensch, zu dem man „frei“ spreche, doch sei diese Freiheit begrenzt, weil man am meisten fürchte, etwas zu sagen, was „wahr sein könnte“. Ob der Prozess der Analyse damit ein „Fortschreiten der Wahrheit“ (JL206) sei, fragt Lacan, und bleibt eine Antwort an dieser Stelle schuldig.

Ist es die „Gegenwart“ des Analytikers, die nur der Inhalt seines „Zuhörens“ und die „Bedingung des Sprechens“ (JL208) ist, und die sich an den Moment bindet, in dem das Subjekt schweigt? Lacan beschreibt die Tätigkeit des Analytikers als ein „Vernehmen“, das ihn weder dazu zwingt „zu verstehen“, noch dazu zu „antworten“, was aber das Subjekt „frustriert“, weil es vom Analytiker „etwas beansprucht“ (JL207). Der Analytiker unterlässt seine Antwort nicht, um das Subjekt zu frustrieren, sondern, damit die „Signifikanten wieder in Erscheinung treten, an denen seine [des Subjekts] Frustration hängt“. (JL209).

Bei der Frage, was der Analytiker dem Subjekt zu geben hat, bzw. was dieses von ihm verlangt, nämlich es „zu heilen“ (JL207), findet sich nun die folgende, uns wohlbekannte Formulierung: *„Denn wenn Liebe heißt: geben, was man nicht hat, ist freilich wahr, daß das Subjekt mit Recht erwartet, daß man sie ihm gebe, zumal ja der Psychoanalytiker nichts anderes zu geben hat. Aber selbst dieses Nichts ist nicht geschenkt, und es ist besser so: Für dieses Nichts bezahlt man ihm, durchaus nicht wenig, und man zeigt damit, daß es anders nicht viel Wert wäre.“* (JL208)

Er erscheint plausibel, dass gerade diese Stelle auf Derridas besonderes Interesse stieß und er sie der Aufführung in „Falschgeld“ für würdig erachtete, geht es doch auch hier um das Geben und Nehmen, die Erwartung und die Bezahlung, kurz, um die Möglichkeit und die Kriterien der „Gabe“.

Wir haben die bei Derrida zuerst, und als einzig nicht ausformulierte Textstelle im Werk Lacans betrachtet, unter anderem, weil hier das von uns untersuchte Zitat in seiner Bedeutung relativ einsehbar formuliert ist und sprachlich weitgehend freiliegt. Drei weitere Textstellen aus dem ersten bzw. zweiten Teil der ‘Schriften’, eine aus Lacans ‘Encore’, folgen in ‘Falschgeld’, denen Derrida zum Teil längere Textpassagen entnimmt, und die er in seinem Haupttext wie folgt zusammenfasst: *„Dasselbe sagt Lacan von der Liebe: sie gibt, was sie nicht hat, eine Formulierung, deren verschiedene Varianten die Schriften letztlich auf die transzendente Seinsweise der Frau zurückführen, die des Phallus’ beraubt sein soll.“* (JD10)

II.III MARTIN HEIDEGGER, HOLZWEGE, DER SPRUCH DES ANAXIMANDER

Aus Heideggers Text wird in Derridas ‘Falschgeld’ nicht wörtlich zitiert. Es findet sich in der Fußnote lediglich ein Hinweis, auch Heidegger gebrauche „den Ausdruck ‘geben was man nicht hat’“. Dazu werden zwei Stellenangaben geliefert, deren erste, die von Derrida durch ein „insbesondere“ akzentuiert ist, und die sich in dem Aufsatz ‘Der Spruch des Anaximander’ des 1950 erstmals veröffentlichten Bandes ‘Holzwege’ findet, soll hier untersucht werden (hierbei ist anzumerken, dass in dieser Arbeit nicht aus der von Derrida angegebenen Ausgabe von ‘Holzwege’ zitiert wird).

Heidegger unternimmt in seinem Aufsatz, als Nachfolger Friedrich Nietzsches und des Altphilologen Hermann Diels, den Versuch einer eigenen Übersetzung des, als ältester Spruch „des abendländischen Denkens“ geltenden Textes, dessen titelverleihender, vorsokratischer Dichter vom Ende des siebenten bis in die Mitte des achten Jahrhunderts gelebt haben soll. Hier zunächst die Übersetzung Nietzsches, und darunter diejenige Diels’: *„Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.“* (MH321)

„Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.“ (MH322)

Nietzsches Übersetzung ist Heidegger zu „herkömmlich, wenn nicht gar oberflächlich“ (MH323) und auch die von Diels vorgelegte findet nicht seine Billigung, und so macht er sich selbst auf die Suche nach einer „wortgetreu[en]“ Übersetzung – das meint, „wenn ihre Wörter Worte sind, sprechend aus der Sprache der Sache“ (MH322) – die gegen Ende seines 53seitigen Aufsatzes wie folgt lautet: *„...entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs.“* (MH372)

Versuchen wir nun in einigen Sätzen die zahlreichen Wendungen der Heideggerschen Übersetzung bis zu der Stelle nachzuzeichnen, die uns in Hinsicht des Paradox’ interessiert.

Ein erstes Problem der Übersetzung ergibt sich für ihn bei den Begriffen des „Seienden“ und des „Sein“ (MH334). Weder sei klar, wie wir diese Wörter in unserer Sprache denken, noch wissen wir, ob das von uns damit Gemeinte mit dem Gemeinten der Griechen übereinstimme. Schließlich erklärt er, „das Sein“ entziehe sich, indem es sich in „das Seiende“ (MH337) entberge.

Heidegger stellt fest, dass nicht klar sei, wo der, im griechischen Original dem ‘Physikkommentar des Simplikios’ entnommene ‘Spruch des Anaximander’ beginne und wo er ende. Er zitiert den schottischen Philologen John Burnet, der in seinem Buch ‘Die Anfänge der griechischen Philosophie’ (MH340) die Übersetzung Diels mit Argumenten der griechischen Zitierweise starken Zweifeln aussetzt, und kommt wie dieser zu dem Schluss, dass als „ursprüngliches Wort des Anaximander“ nur dieses übrig bleibe: „...nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit.“

Der Beginn des ersten Buches der ‘Ilias’ Homers (MH345) soll uns, so Heidegger, weiteren Aufschluss geben über den Begriff des „Seienden“, und führt zu folgenden Erkenntnissen, die uns beim Verständnis der Textstelle rund um das von uns erwartete Paradox weiterhelfen: das „Weilen“ ist der „Übergang aus [An-] Kunft zu Gang“ (MH350), aus „Hervorkommen“ und „Hinweggehen“ (MH355), wodurch das „Anwesende“ das „Je-weilige“ (MH350) ist. Das griechische Wort „*adikia*“ wird bisher mit „Ungerechtigkeit“ übersetzt. Heidegger führt aus, dies bedeute, dass „*dike*“, im Allgemeinen mit „Recht“, in den bisherigen Übersetzungen des Spruchs sogar mit „Strafe“ übersetzt, wegbleibt. Er formt nun um: wenn das Recht wegbleibe, gehe etwas „nicht mit rechten Dingen“ zu, sei etwas „aus den Fugen“ d.h. „aus der Fuge“. Bei diesem „etwas“ handelt es sich hier um das „Anwesende“, das das „je Weilige“ ist, und das gefügt ist, das bedeutet, es „west“, nämlich in der „Fuge“ zwischen „Herkunft“ und „Weggang“. Das „Je-Weilige“, so Heidegger, ist in der Fuge seines Anwesens, und nicht, wie übersetzt, in der „Un-Fuge“. In dem das „Je-Weilige“ aber auf seinem „Anwesen“ beharrt, steht es auch in der „Un-Fuge“, denn indem, wie Heidegger sagt, das „Pessimistische der griechischen Seinserfahrung“, gar „das Nihilistische“ zum Vorschein kommt, wäre dieses „in der Un-Fuge zu stehen“ (MH354f.) das Wesen alles Anwesenden. Die „Un-Fuge“, so wird klargestellt, besteht darin, dass das „Je-Weilige“ sich auf die „Weile“ im Sinne des „Beständigen“, das ein „Aufstand“ in das „bloße Andauern“ ist, zu versteifen versucht. Die „Beständigung“ ist aufständisch im „Anwesenden“, wodurch das „Je-Weilige“ auf der „bloßen Beständigkeit“ besteht. Das „Anwesende“ west dadurch ohne und gegen die „Fuge der Weile“. Der Spruch, so Heidegger, sagt nicht, dass das „jeweilig Anwesende“ sich in der „Un-Fuge“ verliert, sondern dass das „Je-Weilige“ im Hinblick auf die „Un-Fuge“, „Fuge“ gibt.

So gerüstet, können wir uns nun der Textpassage stellen, die gleich zu Beginn das Paradox enthält: „*Was heißt hier geben? Wie soll das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fuge geben können? Kann es geben, was es nicht hat? Wenn es gibt, gibt es dann die Fuge nicht gerade weg? Wohin und wie geben die jeweilig Anwesenden Fuge? Wir müssen deutlicher, d. h. aus der Sache fragen.*“

Und direkt daran anschließend, Derridas Schrift über die „Gabe“ dabei im Hinterkopf: „*Wie soll Anwesendes als solches die Fuge seines Anwesens geben? Das hier genannte Geben kann nur in der Weise des Anwesens beruhen. Geben ist nicht nur Weggeben. Ursprünglicher ist das Geben im Sinne des Zugebens. Solches Geben läßt einem anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet. Was dem Anwesenden gehört, ist die Fuge seiner Weile, die es in Herkunft und Hingang verfußt. In der Fuge behält das Je-Weilige seine Weile. So trachtet es nicht weg in die Un-Fuge des bloßen Beharrens. Die Fuge gehört zum Je-Weiligen, das in die Fuge gehört. Die Fuge ist der Fug.*“ (MH 356 f.)

Es würde nun den Rahmen der hier vorliegenden Ausarbeitung sprengen, wollte man alle weiteren Wendungen mitvollziehen, die Heidegger schließlich zu seiner eigenen Überset-

zung des Spruches führen, und vielleicht ist es aufschlussreicher, an dieser Stelle abschließend zwei Textstellen aus Heideggers 'Spruch des Anaximander' aufzugreifen, die einen begrifflichen Bezug zu den beiden anderen betrachteten Texten aufweisen.

Noch einmal spricht Heidegger über das „Geben“, hier als ein „Überlassen“, was durchaus auf das Interesse Derridas, der in 'Falschgeld' auch aus Heideggers 'Sein und Zeit' zitiert (JD18), gestoßen sein dürfte: „[...] *die Hand; chrao sagt: ich be-handle etwas, lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand. So bedeutet chrao zugleich: in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören. Solches Aushändigen aber ist von der Art, daß es das Überlassen in der Hand behält und mit ihm das Überlassene.*“ (MH366)

Eine Verbindung lässt sich zudem im Begriff des „Denkens“ herstellen, und zwar zu dem oben behandelten Text Lacans, in dessen von Elisabeth Roudinesco verfasster Biographie „Jacques Lacan“ sich ein Kapitel mit dem Titel 'Innige Verehrung Martin Heideggers' findet, der aber in seinen 'Schriften', obwohl nach Heideggers 'Holzwege' erschienen, diesen nicht als Quelle unseres Paradox' aufführt. Während Lacan formulierte, das Denken des Psychoanalytikers sei „ein Handeln“ (JL206, hier besprochen unter II.II.), heißt es bei Heidegger: „Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens“, nämlich im Sinne einer „Ur-dichtung, die aller Poesie voraufgeht“. Und weiter unten: „Alles Dichten ist [...] in seinem Grunde ein Denken“ (MH328f.). An anderer Stelle im 'Anaximander' charakterisiert Heidegger das Denken als „das Denken des Seins“, das nicht „entsteht“, sondern „ist, insofern Sein west“ (eine syntaktisch ähnliche Formulierung findet sich in unserer Textstelle in Derridas „Falschgeld im Bezug auf den Rest, „der nichts ist, aber den es gibt, weil sie ihn gibt“ (JD12)). Der Verfall des Denkens in die Wissenschaften und in das Glauben, so Heidegger, sei „das böse Geschick des Seins“ (MH353).

III SCHLUSS

Nachdem wir nun in Auszügen ein Buch über die Möglichkeit der „Gabe“, eine Arbeit zur Psychoanalyse und die Neuübersetzung eines antiken Spruchs betrachtet haben, stellt sich, zum Ausgangspunkt dieser Arbeit zurückkehrend, die Frage nach der Bedeutung dessen, was Derrida mit der sprachlichen Stilfigur des „Paradox“ (JD11) bezeichnet hat, nach der Bedeutung des „geben, was man nicht hat“. Es handelt sich um ein Stück Sprache, das einen gewissen Reiz ausübt auf den Intellekt seines Lesers, und es scheint eine Beschreibung zu sein, dessen, was der Mensch ist. Etwas psychologisch vielleicht: eine Beschreibung des Menschen an sich, der in seiner Beschränktheit gibt, was er nicht hat. Ein optimistischer Geist würde vielleicht zu einem „geben, was man noch nicht hat“ umformulieren. Doch gerade der Text Lacans, dessen Autor sich in seiner Eigenschaft als Psychoanalytiker mit dem emotionalen Haushalt des Menschen auseinandersetzt, und in jener, dieser Arbeit ihren Titel verleihenden Art gar über eine so hohe menschliche Errungenschaft wie die „Liebe“ (JL208) spricht, lässt uns auf assoziative Weise jenen Mangel spüren, der uns Menschen in unserer Daseinsform eigen ist. Wir alle, so ist unser Empfinden, geben täglich, wovon wir nicht haben... Vielleicht kann man, ohne allzu weit ins Psychologische oder gar ins Banale abzugleiten, diese Ahnung noch etwas präzisieren und zugleich konkretisieren, indem man das „Haben“ durch ein „Sein“ ersetzt, und dem „Geben“ ein reflexivierendes „uns“ zugesellt: Wir geben uns täglich, wie wir nicht sind.

© J. GATZKA, IfW, MÄRZ 2009

VERZEICHNIS UND ERKLÄRUNGEN

SIGLENVERZEICHNUS

JD = Jacques Derrida: Falschgeld: Zeit geben I. Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
JL = Jacques Lacan: Schriften I. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Baden-Baden 1975.
MH = Martin Heidegger: Holzwege. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1977.

LITERATURVERZEICHNUS

PRIMÄRLITERATUR

Derrida, Jacques: Falschgeld: Zeit geben I. Wilhelm Fink Verlag, München 1993. (S. 9-15)
Derrida, Jacques: Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998. (S. 15- 59)
Heidegger, Martin: Holzwege. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1977. (S. 321-373)
Lacan, Jacques: Encore. Das Werk von Jacques Lacan. Buch XX. (1972-1973). Quadriga Verlag, Weinheim, Berlin 1991. (S. 31-42)
Lacan, Jacques: Schriften I. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Baden-Baden 1975. (S. 203-210)
Lacan, Jacques: Schriften II. Das Werk von Jacques Lacan. Quadriga Verlag, Weinheim, Berlin 1986. (S. 119-132)

SEKUNDÄRLITERATUR

Kimmerle, Heinz: Derrida zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1988.
Kofman, Sarah: Derrida lesen. Passagen Verlag Gesellschaft m.b.H., Wien 1987. (S. 49-122)
Roudinesco, Elisabeth: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. Kiepenheuer&Witsch Verlag, Köln 1996. (S. 331-349)