D. Jean-Luc Marion – Entfaltungen: dessen, was sich (zu erkennen) gibt; für das, was sich nach dem Subjekt ergibt; einer Beziehung der *interdonation*

I. Zu erkennen gegeben – von der ersten zur letzten Philosophie, von der *donation* der Phänomene und vom Erkennen als Entgegennehmen

1) Von der ersten zur letzten Philosophie – Vorgaben für den Denkweg Marions

Jean-Luc Marions Phänomenologie steht unter dem Zeichen der ›*Gegebenheit*‹, die in einer ganz eigenen Anwendung des französischen Ausdrucks *donation* einer Dynamisierung unterzogen wird. Nicht die Gegeben*heit*, das schon abgeschlossene Gegebene, sondern die darin implizierte *Gebung*, die in ihrer Performanz und Gerichtetheit auch das Modell der Gabe bestimmt, ist das, worum es hier eigentlich geht. Entwickelt wird eine Phänomenologie der Wechselwirkung von Reduktion und Gebung / Gegebenheit – »*Réduction et donation*«[1] – bzw. eine Phänomenologie der *donation*, die zu entfalten versucht, was gegeben ist – »*Étant donné*«[2] – im Sinne dessen, was sich (zu erkennen) gibt. Die Ausgangspunkte hierfür bilden die Gegebenheit bei Husserl und das ›*Es gibt*‹ bei Heidegger, nicht jedoch direkt die Denkfigur der Gabe. Dennoch wird sich an verschiedenen Punkten die Frage stellen, welche Rolle die ternäre Konstellation von Geber, Gegebenem und Empfänger und die Diskussion der Gabe ausgehend von Mauss und Derrida in Marions Denken tatsächlich spielt. Damit wird sich auch die Frage vertiefen las-

[1] Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989. [Zitiert als: RD]

[2] Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997. [Zitiert als: ED]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen, was die Gabe als philosophische Denkfigur leistet, welche Art des philosophischen Erkennens sich mit ihr verbindet und was in ihr in besonderer Deutlichkeit zu erkennen gegeben werden kann, insbesondere über das personale Selbst. Zu beachten ist hier Iris Därmanns Hinweis darauf, daß schon in Mauss' Auseinandersetzung mit der Gabe eine Konstituierung des Subjekts durch das Objekt angelegt scheint und zugleich ein Widerstand gegen eine zu scharfe Abgrenzung dieser beiden Pole.

Besonders unter Berücksichtigung seiner beständigen Auseinandersetzung mit Descartes zeigt sich, daß der phänomenologische Neuansatz Marions untrennbar damit verbunden ist, auch eine Neubestimmung des Subjekts ›nach dem Subjekt‹, des Selbst ›am Platz des Selbst‹ vorzunehmen, und zwar in der Öffnung auf eine Beziehung zum Anderen, die sowohl eine Beziehung zu einem konkreten menschlichen Gegenüber als auch zu einem ›Ganz Anderen‹ bilden kann und die sich ganz unmittelbar und lebendig in Liebe und Haß entfaltet. Für Jean Greisch bewegt sich dieser Versuch einer Neubestimmung des Subjekts im Rahmen der Suche Ricœurs nach der *Ipseität* des Selbst, verbunden mit einer dativischen Neuformulierung der *Wer*-Frage: »Comment suis-je donné à moi-même?«[3]

Im Durchgang durch das Denken Jean-Luc Marions wird sein Umgang mit den Begrifflichkeiten aus dem Feld der Polysemien von Gabe, Gegebenheit, Gebung und *›Es gibt‹* sowie auch mit verschiedenen Implikationen des Empfangens und Erwiderns *den* wesentlichen Zugang nicht nur zu den Inhalten und Themen dieses Denkens, sondern ebenso zu der ganz eigenen Methodik und insbesondere auch zum Philosophieverständnis Marions bilden. Von der Phänomenologie als Umgang mit dem, was sich (zu erkennen) gibt, führt der Weg über die Frage danach, was sich ›nach dem Subjekt‹ ergibt, zur Figur einer Gabe, die als Hingabe den Weg zu einer Beziehung der *›interdonation‹* und der Liebe eröffnet, fundiert in der Aufgabe, das, was sich gibt, als es selbst und füreinander in dieser Gebung entgegenzunehmen, zu entfalten und zu erkennen zu geben. Die Entwicklung einer Phänomenologie, die sich dem Empfangen der sich gebenden Phänomene verschreibt, fordert für Marion zunächst, daß die Philosophie (und damit auch der Philosophie-

[3] Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain u.a. 2009. S. 327. Diese Umformulierung der Fragestellung verfolgt Greisch auch bei E. Lévinas, M. Henry und C. Romano.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rende und Erkennende) sich zugunsten dieser Phänomene selbst zurücknimmt und ihnen ›den Vortritt läßt‹. Gefordert ist so die Wendung von einer ›ersten‹ zu einer ›letzten‹ Philosophie.

1.1) Von Descartes zu den Verschränkungen von Erkennen und Erkanntwerden

»Car nous ne pouvons étudier seulement Descartes comme un objet: nous en provenons. Même pour s'en défaire, il faut encore y revenir.«[4] Aus diesem eindeutigen Bekenntnis Marions zu einer Verwurzelung nicht nur seiner eigenen, sondern jeder gegenwärtigen bzw. neuzeitlichen Philosophie im Denken René Descartes' wird ersichtlich, welche Bedeutung dessen gedankliche Vorgaben für sein eigenes Philosophieverständnis besitzen. Thomas Alferi, der mit seiner Studie »*›Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann …‹. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*«[5] aus theologischer Perspektive einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, Marions Phänomenologie im deutschsprachigen Raum zugänglich zu machen, unterscheidet drei Phasen im bisherigen Werk Marions: zunächst die Auseinandersetzung

---

[4] Diese Formulierung gebraucht Marion für seine Zusammenfassung im Umschlagtext von: Jean-Luc Marion: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991. [Zitiert als: QC]

[5] Thomas Alferi: »*Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann …«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Alferi] Alferi betrachtet Marions Entwicklung einer Phänomenologie der ›Gebung‹ vor dem Hintergrund der »fundamentaltheologischen Problematik …, ob und wie sich das Ein-für-allemal der Offenbarung Jesu Christi vor dem Forum allgemeiner Rationalität verantworten lässt?« [Alferi 34] Auch im Anglo-Amerikanischen Raum wird das Werk Marions besonders stark in seinen theologischen Implikationen rezipiert. (Vgl. u.a.: Robyn Horner: *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Aldershot, Burlington 2005. Ian Leask und Eoin Cassidy [Hg.]: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, New York 2005. Kevin Hart [Hg.]: *Counter-Experiences. Reading Jean-Luc Marion*, Indiana 2007.) Alferi verweist allerdings ausdrücklich darauf, daß »Marion keinesfalls als Fundamentaltheologe, sondern primär als säkularer Philosoph mit katholischem Bekenntnis zu verstehen« sei. [Alferi 34f.] In Alferis Untersuchung findet sich daher auch eine sehr klare Darstellung der philosophischen Grundlinien der Phänomenologie der *donation* und ihrer Überkreuzungen mit den theologischen Implikationen der Begriffe ›Gabe‹ und ›Gebung‹. Da in meiner Arbeit allerdings die *philosophische* Dimension im Denken Marions im Mittelpunkt stehen soll, werde ich mich im Hinblick auf die (fundamental)theologische Rolle von Gebung und Gabe weitestgehend auf die dazu bei Alferi bereits geleistete Interpretationsarbeit berufen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit Descartes und der Frage nach der ambivalenten Einordnung seines Denkens in die ›Metaphysik‹ und ›Onto-theologie‹; dann eine deutlich theologisch geprägte Phase, die Marion von seinen philosophischen Schriften auch durch eine Veröffentlichung in anderen Verlagen als in der »*Presse Universitaire de France*« abgrenzt – zentral ist hier insbesondere die Unterscheidung zwischen der Ikone des Gekreuzigten, in der die Offenbarung Gottes in Jesus Christus sichtbar wird, auf der einen Seite und dem Idol als Abbild von der Welt ohne Zugang zur Wahrheit der Offenbarung auf der anderen Seite, und zwar hier noch auf der Seite einer durchaus kritisch betrachteten Phänomenologie, insbesondere bei Heidegger[6]; in der dritten Phase schließlich entwickelt Marion seine Phänomenologie der *donation* und liefert somit quasi nachträglich die systematische Grundlegung und Methodik zu seinen vorhergehenden Arbeiten. Möchte man über Alferi hinaus Marions weiteres Schaffen charakterisieren, so geht es in dieser ›vierten Phase‹ um eine Anwendung der Phänomenologie der *donation* auf verschiedene Themenbereiche und um eine Ausweitung des Zugangs zur Phänomenalität. Marion selbst beschreibt dieses Projekt in einem seiner jüngsten Werke, »*Certitudes négatives*«, mit den Worten: »*il ne s'agit que de travailler à un élargissement du théâtre de la phénoménalité.*«[7] Über die zweite Phase hinaus bleibt ein wesentliches Merkmal der entwickelten Phänomenologie ihre Ausrichtung auf die Möglichkeit, auch das christliche Offenbarungsgeschehen rational zugänglich zu machen. Andererseits argumentiert Marion insbesondere in »*Réduction et donation*« streng ›phänomenologie-intern‹, ohne Bezug auf theologische Voraussetzungen. [Vgl. Alferi 18–21 und 28–34] Um eine Konzentration auf den *philosophischen* Entwurf Marions zu ermöglichen und sein Denken im Anspruch ernst zu nehmen, auch unabhängig von einer Zustimmung zu einem bestimmten religiösen Weltbild Geltung zu beanspruchen, soll der Schwerpunkt meiner Untersuchungen auf den Werken der dritten Phase liegen, mit einem Ausblick auf die vierte Phase. Damit allerdings Marions phänomenologischer Neuansatz nicht nur in seiner Durchführung, sondern auch in seiner Motivation verständlich wird, erscheint es hilfreich, zuvor seinen Ausgangspunkt bei

---

[6] Bei den Veröffentlichungen aus dieser Phase handelt es sich um: Jean-Luc Marion: *L'idole et la distance. 5 études*, Paris 1977. Ders.: *Dieu sans l'être: hors-texte*, Paris 1982. Ders.: *Prolégomènes à la charité*, Paris 1986. Ders.: *La croisée du visible*, Paris 1991.

[7] Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, Paris 2010. S. 9. *(Avant-propos)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Descartes und die darin bereits angelegten Hinweise auf die Notwendigkeit eines solchen Neuansatzes zu betrachten.

Eine der Grundentscheidungen des cartesischen Denkens besteht in der Hinwendung auf die Erkenntnis und ihre Methodik. So zitiert Marion zu Beginn seiner Studien »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*«[8] aus Descartes' Brief an Mersenne über die Entscheidung für den Titel »*Meditationes de prima Philosophia*«[9], es gehe in dieser ersten Philosophie um »toutes les premières choses qu'on peut *connaître en philosophant*«.[10] Marion betont, wie wichtig hier der Übergang von der Orientierung auf die ersten, seienden Dingen zur *Erkenntnis* und ihrem philosophischen Vollzug ist. Die »philosophie première« [Sur le prisme 41] erhält ihr Primat nicht mehr aus der inhaltlichen Orientierung an denjenigen Gegenständen, die selbst aus ihrer inneren Ordnung heraus ein Primat beanspruchen können, sondern das Philosophieren und Erkennen ist es, was seine eigene Ordnung als *ordo cognoscendi* generiert. Alles Seiende wird in dieser Ordnung zum Erkennbaren objektiviert. [Vgl. Sur le prisme 54] Marions Zugriff auf das Denken Descartes' erfolgt wesentlich über die Auseinandersetzung mit den »*Regulae ad directionem ingenii*«.[11] Die Einteilung der Gegenstände kann in diesem Regelwerk und System der Erkenntniskräfte »nicht (...) sofern sie sich auf eine bestimmte Art des Seins beziehen« erfolgen, »sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können«.[12] Die Philosophie, die diese Ableitungsregeln des Erkennens re-

---

[8] Jean-Luc Marion: Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitutions et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne, Paris 1986. S. 4. [Zitiert als: Sur le prisme]

[9] René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: Meditationes]

[10] René Descartes: *A Mersenne, 11 novembre 1640*, AT, III, 235, 13–18. (Adam Tannery [Hg.]: *Œuvres de Descartes* (nouvelle présentation par P. Constable et B. Rochot, Paris 1966 ff.[Zitiert als: AT]) Kursivierung K. B.

[11] René Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*. Hrsg. von Heinrich Springmeyer, Hamburg 1973.

[12] Ebd., VI, 1. Descartes unterscheidet von den relativen die absoluten Gegenstände, über die allein mittels der Intuition ohne Zuhilfenahme weiterer Erkenntniskräfte klare und distinkte Erkenntnisse gewonnen werden können. Sie enthalten »in sich die reine und einfache Natur des in Frage Stehenden« (VI, 3) – ihre innere Einfachheit und Klarheit wird also bereits in eine Relation zur vorausgehenden Infragestellung durch den Geist gesetzt und darf nicht mit einer vom Erkenntnisprozess unabhängigen, ontischen Absolutheit verwechselt werden. Vielmehr geht es um eine Art absoluter, unmittelbarer

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

flektiert, bildet so nicht mehr im Umweg über ein erstes Seiendes, sondern aus sich selbst heraus und in der Beachtung ihrer eigenen inneren Ordnung einen Anfang des Denkens, von dem aus es möglich wird, in allen Gedankengängen und in allen Wissenschaften schrittweise und systematisch voranzuschreiten. [Vgl. Sur le prisme 40 f.]

Ohne den Wechsel von einem ontologischen zu einem epistemologischen Paradigma bei Descartes zu unterschätzen, setzt sich Marion ausführlich mit der Frage auseinander, welche Rolle die Paradigmen der Ontologie, Theologie und Metaphysik im cartesischen Denken weiterhin spielen.[13] Unter dem Prisma des Begriffs der Metaphysik wird in »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*« eine Art Spektralanalyse des cartesischen Denkens im Hinblick auf die Pole von *Ego* und Gott vollzogen, die sich im Kontext einer Onto-theo-logie überkreuzen. Versteht man unter Metaphysik ausgehend von der eigentlichen Wortbedeutung sowie dem historischen Ursprung und der philosophiegeschichtlichen Entwicklung dieses Begriffs eine Bewegung der Überschreitung aller übrigen Wissenschaften, so läßt sich dem cartesischen Anspruch der ersten Philosophie, die die Denkordnung jeder Wissenschaft in der Allgemeingültigkeit der *mathesis universalis* vorgibt, durchaus ein *meta*physischer Charakter im Sinne einer *meta*wissenschaftlichen Überschreitung zuschreiben.

Der Blick durch das Prisma des Metaphysik-Begriffs soll zugleich einer Überprüfung der Metaphysik-Kritik Heideggers dienen, der je-

---

Erkennbarkeit. »Relativ (respectivum)« dagegen ist, was nur in Abhängigkeit von einem anderen Gegenstand erkannt werden kann. (Ebd.)

[13] Er konstatiert bei Descartes eine ›graue Ontologie‹, die in einem negativen Modus eben doch auf eine, wenn auch in der offensichtlichen Ausübung ihres Diskurses getrübte, Ontologie rekurriert, sowie eine ›weiße Theologie‹, die innerhalb der Hauptwerke nicht systematisch dominiert, sondern in den Briefen an Mersenne mit der These der von Gott geschaffenen ewigen, mathematischen und logischen Wahrheiten wie eine Art ›Blankoscheck‹ ausgestellt wird, wobei dem Begriff ›Gott‹ bei Descartes letztlich immer eine Unbestimmtheit anhafte. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les »Regulae«*, Paris 1975. Ders.: *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris 1981.) Marion schließt in der Bedeutung, die er einer implizierten ›Theologie‹ für das gesamte Denken Descartes' zuweist, an die Interpretation von Ferdinand Alquié an. (Vgl. u. a. Ferdinand Alquié: *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes. Vorlesungen an der Sorbonne im Jahre 1955*. Übers. von Jürgen Brankel, Würzburg 2001). Hierzu und zur Gegebenheit der ewigen Wahrheiten auch in Auseinandersetzung mit der Interpretation Marions sei verwiesen auf: Karsten Laudien: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*, Berlin 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem metaphysischen Denken letztlich eine Verhaftung im Onto-theo-logischen Bezug des Seins auf eine göttliche Instanz, einen transzendenten Ursprung oder ein höchstes Sein und eine damit verbundene Verdeckung des eigentlichen Seins des Seienden vorwirft – ein Ansatz, der auch die zum Teil recht pauschale Ablehnung der Metaphysik bei Derrida prägt. Die onto-theo-logischen Implikationen bei Descartes erweisen sich in Marions Interpretation aber als so komplex, daß eine derart pauschale Kritik nicht zu greifen scheint. Dem Primat des *Ego* als endlichem Seienden und denkender Substanz steht die Polysemie und die Vielfalt der Namen des unendlichen göttlichen Seienden gegenüber, die sich für Marion in den verschiedenen Formen manifestieren, in denen der Begriff ›Gott‹ im Denken Descartes eine Rolle spielt. [Vgl. Sur le prisme 7] Diese sprachlichen Versuche einer Annäherung an die *Un*endlichkeit und *Un*bestimmbarkeit Gottes weisen für Marion Parallelen zur Argumentationsstrategie einer negativen Theologie auf. Methodisch geht es an dieser Stelle sehr deutlich um die Art und Weise wie etwas – die Idee Gottes – sprachlich zu erkennen gegeben ist. Die Onto-theo-logie verdoppelt sich in sich selbst, insofern Gott einerseits als *causa sui* und *ens summe perfectum* und somit als höchstes Sein gedacht wird – und insofern dieses *›gedacht wird‹* hier andererseits wörtlich zu nehmen ist: Das *ens summe perfectum* bildet zugleich den höchsten Gegenstand der *cogitationes* eines Ichs, das wiederum durch die *cogitatio sui* bestimmt wird. Und auch dieses *Ego* weist als *res cogitans* eine analoge doppelte Struktur auf, je nachdem ob der Schwerpunkt der Betrachtung auf die Substantialität des *res* oder auf den Vollzug der *cogitatio* gelegt wird. Es wird zudem gleichermaßen als Ursprung der *cogitatio* und als *creatum*, als Geschöpf betrachtet.[14]

---

[14] Marion bezieht sich ähnlich wie Ricœur im Hinblick auf die »*Meditationes*« zunächst auf die Argumentation Gueroults, zieht aber letztlich die Interpretation Alquiés vor. Alquié betrachtet die Voraussetzung der Schaffung ewiger Wahrheiten und die Bewegung des Zweifelns als parallele Ansätze, die bei Descartes aus der gleichen Motivation heraus entstehen – letztlich aus dem Bekenntnis zur Instanz eines Schöpfers. Quasi umgekehrt zur Argumentation Gueroults ist dabei nicht mehr Gott allein ein Gedanke des zweifelnden *Ego*, sondern vielmehr läßt sich das Ich ebenso als ›Gedanke‹ sowie auch als Schöpfung Gottes betrachten: »Die endliche Wesenheit wird entweder durch die Idee Gottes oder durch das Ich einerseits oder durch das Sein oder durch meinen eigenen Willen andererseits in Zweifel gezogen. Im übrigen sind diese beiden Arten des in Zweifel Ziehens nur eine einzige, da das Ich sich letztendlich als nichts anderes als die Idee Gottes erweisen wird.« (Ferdinand Alquié: *Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes*. a.a.O. S. 70).

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Innerhalb dieser doppelten Strukturen von Gott und *Ego* zeichnet sich auch eine Oszillation im Hinblick auf die Idee einer Gebung ab. Was genau wird hier durch die jeweilige *causa* begründet bzw. gegeben? Ist die *causa* letztlich immer schon in die Dimension der rationalen Erkenntnis überführt, als dasjenige, was zu erkennen gibt bzw. erkennbar macht, was dann die *cogitatio* erkennt? Descartes würde so bereits die Grundformel des Rationalismus, *causa sive ratio* vorwegnehmen. Auf der anderen Seite aber bleibt die Vorstellung der Schöpfung als einer Gebung, die ebenso die Möglichkeit der Rationalität, die ewigen Wahrheiten und ihre Erkennbarkeit gibt wie auch das *Ego* als Erkennenden und als *ens causatum* in seiner Endlichkeit. [Vgl. Sur le prisme § 9.] Thomas Alferi hält es für sinnvoll, schon »Marions Descartesinterpretation unter das Zeichen von Gebung zu stellen.« [Alferi 27] Marion betrachtet dann Descartes als einen Denker, der »vor der Entscheidung [steht], sich gegenüber der Einsicht, die Wirklichkeit sei gegeben, entweder zu öffnen oder zu verschließen«. [Alferi 26] Die »*Regulae*« »verweigern … sich der Gebung von Wirklichkeit« in der Ablehnung der aristotelischen *οὐσία*, »der ein Wirklichkeitsverständnis im Sinne der Gebung zu eigen war« [ebd.], während mit der Erschaffung der ewigen, mathematischen und logischen Wahrheiten, von der im Brief an Mersenne vom 15. April 1630 die Rede ist,[15] ein solches Wirklichkeitsverständnis gerade anerkannt wird: »Unbeschadet einer bleibenden Ambivalenz in seiner weiteren Denkentwicklung bezeugt Descartes hier, dass das menschliche Denken von einem Staunen vor der Gebung ausgeht.« [Ebd.] Zwischen den beiden Polen von Gott und Ich eröffnet sich eine Überkreuzung von Aktivität und Passivität, von Erkennen und Erkanntwerden ebenso wie zwischen Erkennen und Zu-erkennen-Geben, wenn man die Gegebenheit der durch Gott geschaffenen Erkenntnisstrukturen der menschlichen Vernunft als eine transzendentale ›Gabe‹ betrachtet, die ›zu erkennen gibt‹, insofern sie das Erkennen selbst gibt und ermöglicht.

Das Paradoxon der Unendlichkeit Gottes, die für das endliche Subjekt zwar nicht erfaßbar *(incomprehensibilitas)*, aber dennoch der klaren und distinkten Erkenntnis zugänglich und einer strengen Denkordnung gemäß beweisbar ist (es handelt sich nicht um eine *incognoscibilitas*, sondern gerade um den Anstoß des Gottesbeweises) [vgl. Sur le prisme 263], spiegelt sich im Paradoxon der menschlichen Freiheit. Das *liberum*

[15] Vgl. René Descartes: *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*. [AT, I, 145, 7–16]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

arbitrium erscheint als unhintergehbares und sicher erkennbares Faktum und kann dennoch, gerade dann wenn die Freiheit einer Entscheidung ausgeübt wird, nicht zugleich rational erkannt werden. [Vgl. Sur le prisme 214] Das *Ego* kann entweder der präsente und beständige Garant der Gewißheit oder aber frei für das Mögliche, Ungewisse sein. Diese Figur, die Marion bei Descartes freilegt, erinnert an Derridas Motiv des ›wahnsinnigen‹, unsicheren Augenblicks der Entscheidung. Für Marion besteht das Spezifikum des cartesischen Denkens nun gerade darin, einen derartigen inneren Widerspruch nicht als logische Inkohärenz zu betrachten, sondern als Dualität der Sachen selbst anzuerkennen. Descartes legt demnach den Schwerpunkt seiner philosophischen Tätigkeit darauf, solche Dualismen aufzuzeigen, nicht aber darauf, diese Widersprüche aufzuheben oder zu versöhnen. Dabei bewegt sich sein Denken auf die Aporien und damit auf die Grenzen der Möglichkeiten der Metaphysik zu. Zugleich verweist die Figur der geschaffenen ewigen Wahrheiten bereits von außen auf diese Grenzen, sofern sie die metaphysischen Wahrheiten erst ermöglicht und damit jenseits der Metaphysik anzusiedeln ist: »*Descartes appartient d'autant plus justement à la métaphysique, qu'il en établit onto-théo-logiquement les exactes limites et parvient parfois, sous ces conditions, à les transgresser.*« [Sur le prisme 375] Er ließe sich also in der Terminologie Derridas als ein Randgänger der Metaphysik bezeichnen.

Am Ende der Untersuchungen Marions »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*« steht dann der Übergang zum Denken Pascals, der ausgehend von der metaphysischen Grenzsetzung Descartes' – und auf diese Vorgabe angewiesen – eine ganz eigene, wesentliche Überschreitung dieser Grenzen vollzieht, lange vor der Verkündung der Überwindung der Metaphysik durch Nietzsche, Heidegger oder Derrida: Bei Pascal werden die Ordnungen der Substanzen und die Ordnung der unsterblichen Seele bzw. der Erkenntnis sowie die Struktur der Dualismen durch die Einführung einer dritten Ordnung überschritten – durch den *ordo amoris*. Wird der Begriff Gottes bei Descartes zunächst fiktional gesetzt, dann rational durchleuchtet, um schließlich den Beweis der Existenz vorzunehmen, von dem aus wiederum erst eine Art demütiger Anerkennung erfolgen kann, so steht in Pascals theologischer Auseinandersetzung mit Gott die Liebe an erster Stelle. Die Überschreitung auf die dritte Ordnung als *ordo amoris* scheint einen wesentlichen Antrieb für Marions Abgrenzung von der ›Metaphysik‹ zu bilden und verweist bereits auf die Notwendigkeit, den Gebungsgedanken insbesonde-

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

re im Hinblick auf ein neues Subjektverständnis einzuführen: »L'ego, où s'assurait la métaphysique, doit se perdre – ou mieux se donner – pour se recevoir dans le troisième ordre«. [Sur le prisme 355] Diese Möglichkeit, sich hinzugeben, um sich in der dritten Ordnung der Liebe zurückzuerhalten, ist für Marion am Anfang seines Denkweges zunächst einmal deutlich an einen christlichen Glauben gebunden: vorausgesetzt ist die Hingabe und Gabe Gottes. So zitiert Alferi als »›Kurzformel des Glaubens‹« Marions Formulierung: »… la suprême force de Dieu réside dans la faiblesse totale que manifeste *le don* total que Dieu fait de sa personne aux hommes pour les hommes puissent en retour se donner à Dieu.« [Alferi 24][16] Es stellt sich die Frage, inwiefern diese spezifische, theologische Figur des ›Gabentauschs‹ – die Ermöglichung einer Gegengabe aus der göttlichen Gabe – eine Grundfigur auch für die Phänomenologie der *donation* bildet und wie weit auch diese auf die Überschreitung zum *ordo amoris* angelegt ist.

Zu beachten ist in dieser Hinsicht allerdings Marions Erklärung, er sei »in keiner Weise ein Anhänger Pascals« im Hinblick auf dessen Ablehnung der Rationalität zugunsten des Glaubens:

> »Es ist überhaupt nicht meine Absicht, die Aufklärung oder die weltliche Rationalität zu kritisieren. Von der Rationalität erwarte ich aber, kurz gesagt, dass sie bestimmten Phänomenen Raum gibt, die sie bisher nicht beschrieben hat. Mein Ziel ist es nicht, sie zu zerstören, sondern sie verständlicher zu machen.«[17]

Die Ordnung der Liebe, die auch die Rolle des *Ego* grundlegend verändert, wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem Selbst sowie im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Gebung und Gabe bei Marion eine entscheidende Rolle spielen. Zunächst aber verbindet sich mit ihr eine ganz wesentliche Veränderung des Blickwinkels. In dieser dritten Ordnung wird die Thematik der Erkenntnis nicht einfach ad acta gelegt, sondern vielmehr in sich umgewendet. Es geht hier nicht mehr um das Erkennen, sondern um das *Erkannt-Werden*, auch um das Bedürfnis, erkannt, anerkannt und geliebt zu werden. Beschreibt Descartes in der dritten Meditation, wie er aus dem Fenster blickt, die Passanten beobachtet und diese Treiben der Methodik des Zweifelns unterzieht – so könne es sich schließlich bei den Vorbeigehenden auch um Maschinen

---

[16] Alferi zitiert aus: Jean-Luc Marion und Alain de Benoist: *Avec ou sans Dieu? L'avenir des valeurs chrétiennes*, Paris 1970.

[17] Jean-Luc Marion und Josef Wohlmuth: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000. S. 52. [Zitiert als: RuG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

handeln –, wechselt Pascal hier den Standpunkt. Er verläßt die Position eines neutralen Beobachters und wird selbst zum Vorbeigehenden, der sich unter dem Blick eines Beobachters, eines Dritten bewegt: »le locuteur ne domine plus de la fenêtre les apparences passantes, il marche parmi elles et voit le regard d'un *je* qui surplombe la rue, se pose sur lui et le réduit à la posture d'un *moi*«. [Sur le prisme 344] Pascal stellt nicht die Frage, wie der Erkennende erkennt, sondern berücksichtigt die Möglichkeit, selbst gesehen und erkannt zu werden. Wenn der Blick auf den Erkennenden gerichtet wird, dann nicht durch diesen selbst, sondern aus der Perspektive des von ihm Erkannten: »Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis je dire qu'il s'est mis là pour me voir?« [Sur le prisme 344][18]

Marion betont in seiner Interpretation Pascals diese Fokussierung auf das Gesehen- oder Erkannt-Werden, die das konstituierende, erkennende Ich in ein ›Mich‹ *(moi)* verwandelt. Bei genauerer Betrachtung ist allerdings die Perspektivierung in der Frage Pascals äußerst komplex: das Szenario des Betrachters am Fenster, der die Vorbeigehenden sieht, wird zunächst ganz neutral, anscheinend vom Standpunkt eins Dritten aus entworfen (»un homme qui se met à la fenêtre«) bzw. vom Standpunkt desjenigen, der diese Szene imaginiert, also aktiv entwirft, und die daran anschließende Frage stellt. In dieser Frage wiederum versetzt er sich hypothetisch in die Position des Vorbeigehenden (»*si* je passe par là«)[19] und stellt sich nun angesichts dieser passiven Position die Frage, inwiefern er aus ihr heraus aktiv sagen oder erkennen kann, wer ihn betrachtet – und zwar eben nicht, wer imaginativ dorthin gesetzt wurde, sondern wer sich selbst als Beobachter positioniert (»qui *se* met à la fenêtre«[20] bzw., »qu'il s'est mis là pour me voir«). Der Platz des Sprechers ist also nicht einfach eindeutig auf die Rolle des Vorübergehenden zu beschränken. Die Verschränkung von Aktivität und Passivität, Erkennen und Erkanntwerden ist hier bereits ebenso vielschichtig wie im gesamten Denken Marions. Er wird in seiner Darstellung des Subjekts ›nach dem Subjekt‹ das Gewicht deutlich auf die Passivität eines Empfängers von Phänomenen sowie auch auf eine noch radikalere Passivität des Gesehenwerdens verlagern, und dennoch setzt die philosophische

[18] Marion zitiert aus den *Pensées*, in: Blaise Pascal: *Œuvres complètes*. Hrsg. von L. Lafuma, Paris 1963. §688 / 323.
[19] Kursivierung K. B.
[20] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erläuterung dieser Passivität unweigerlich und ohne daß dies abgestritten würde, einen aktiven Erkenntnis- und Argumentationsprozeß voraus: der Empfänger der Phänomenalität ist auch derjenige, der das Phänomen zur Manifestation bringt, es benennt und die phänomenologische Reduktion vollzieht. Erst ein Sichhineinversetzen des Erkennenden in die Perspektive desjenigen, der betrachtet und erkannt wird, deckt seine Passivität auf. Und zugleich ist es notwendig, zu fragen, *wie* sowohl der Erkennende als auch der Erkannte jeweils erkennen und erkannt werden, um diese komplexen Verschränkungen so weit wie möglich durchsichtig zu machen – bis zur Grenze, die der Blick des Anderen setzt.

Wie Pascal benötigt Marion die cartesische Wendung der Blickrichtung von den Gegenständen aus auf den sie Erkennenden, um von dorther noch einmal eine weitere phänomenologische Wendung vorzunehmen, die den Blick darauf richtet, wie sich etwas (zu erkennen) gibt und was es heißt, erkannt und erblickt zu sein. Marions Auseinandersetzung mit Descartes läßt sich also keinesfalls als ein Anti-Cartesianismus auffassen, sondern eher als eine Erweiterung und Überschreitung, die dennoch stets ihren eigenen Ausgangspunkt würdigt. Das Erkennen bleibt dabei ein entscheidendes Thema des Philosophierens. So konstatiert Friedrich Lohmann:

»Wie bei Husserl steht … [bei Marion] das Wesen von Phänomenalität und mit ihm die Frage, wie überhaupt Erkenntnis zustande kommt, im Vordergrund. Aus diesem Grunde kann man bei Marion von einer phänomenologischen *Erkenntnistheorie* sprechen – sofern man den Begriff ›Erkenntnistheorie‹ mit der genannten Frage verknüpft und nicht auf bestimmte Positionen engführt. … Die – nicht zuletzt erkenntnistheoretische! – Frage nach dem Subjekt führt uns … ins Zentrum von Marions Denken.«[21]

Um ins Zentrum der Philosophie Marions einzutauchen – in seine Phänomenologie der *»donation«*, in der die Gabe eine ganz eigene Rolle spielen wird – ist es notwendig, zu beachten, daß die Frage nach dem Erkennen und Erkanntwerden ebenso wie die Frage nach dem Subjekt und die Auseinandersetzung mit den Vorgaben Descartes' in der Entwicklung dieser Phänomenologie wichtige Leitlinien bilden.

---

[21] Friedrich Lohmann: *Subjekt und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions.* In: Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas. Hrsg. von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger, Tübingen 2005. S. 361–392. Hier S. 368.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1.2) *Von einem Anfang der Philosophie zu einer anderen ersten und zur letzten Philosophie*

Während sich Derrida stets kritisch am Begriff der Philosophie abarbeitet und bei Ricœur in den methodischen Überlegungen zahlreiche Hinweise auf sein eigenes Philosophieverständnis freigelegt werden können, sind die Stellen, an denen sich Jean-Luc Marion in seinem Werk ausdrücklich mit dem Begriff ›Philosophie‹ auseinandersetzt, auffällig unauffällig. Wo es um die Philosophie geht, geht es immer schon um die Frage, was eine ›erste Philosophie‹ ausmacht, inwiefern damit eine ›Metaphysik‹ impliziert ist und wie es diese zu überschreiten gilt. Wo wiederum Marion die Methodik und den Vollzug seines eigenen Denkens reflektiert, ist zumeist nicht von Philosophie, sondern bereits von Phänomenologie die Rede. Wie er sein eigenes Denken in die Disziplin der Philosophie einordnet, zeigt sich vielleicht am ehesten, wo es gilt, sich gegen die Etikettierung abzugrenzen, es handle sich eher um eine Theologie.

Dominique Janicaud konstatiert 1991 in einem Bericht über die Entwicklungen der Phänomenologie in Frankreich zwischen circa 1975 und 1990 eine theologische Wende der Phänomenologie: *»Le tournant théologique de la phénoménologie française«*.[22] Anstatt sich der eigentlichen phänomenologischen Aufgabe zu widmen, die notwendigen Methoden zu reflektieren und anzuwenden, um einen möglichst tiefen Zugang zur Welt der Phänomene zu gewinnen, werde zunehmend – u. a. in Marions *»Réduction et donation«* mit der Figur des reinen Rufs, auf die ich im folgenden noch genauer eingehen werde – Gewicht darauf gelegt, Heideggers Projekt einer ›Phänomenologie des Unsichtbaren‹ zu realisieren und etwas, sei es einen letzten, sich selbst begründenden Grund oder einen ersten Ursprung, hinter den erscheinenden Phänomenen zu suchen.[23] Dies eröffne letztlich eine theologische Fragestellung. Marions systematischer Entwurf seiner Phänomenologie der *do-*

---

[22] Ebenso treffend stellt er dar, wie die Grundlagen der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger in Frankreich zunächst eher als Quelle freier Interpretationen und kreativer Neuansätze aufgenommen und erst später tatsächlich eingehender rezipiert wurden. Dominique Janicaud: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991.

[23] Eine echte phänomenologische Vertiefung des Weltzugangs konstatiert Janicaud am ehesten bei Merleau-Ponty. Als Vorbild für eine gelungene Abgrenzung eines (auch) phänomenologischen Denkens von theologischen Fragen, denen ihr ganz eigener Raum zugewiesen wird, dient Paul Ricœur.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nation in »*Étant donné*« läßt sich in seinem Anspruch, nicht theologisch und ohne die Voraussetzung eines transzendentalen ›ersten Gebers‹ zu argumentieren, als eine Reaktion auf Janicauds These betrachten: »ce livre (au contraire d'autres explicitement théologiques), reste à dessein strictement philosophique, sans un mot de théologie …«. [ED 104, Anm. 2] Für Marion verbindet sich mit der Frage nach den Grenzen zwischen Theologie und Phänomenologie die Frage nach der Möglichkeit, Inhalte der Theologie und der Offenbarung im Rahmen einer phänomenologischen Methode zu denken, nicht aber im Rahmen einer *metaphysica specialis*, sowie umgekehrt die Frage nach der Möglichkeit, eine *phänomenologische* Wendung innerhalb der Theologie zu vollziehen. Stets geht es hier um die *Phänomenologie*, die gerade bei Janicaud ganz ausdrücklich nur als eine begrenzte, gegenwärtige Strömung der Philosophie beschrieben wird.[24]

Ist Marions Entwurf einer Phänomenologie deckungsgleich mit seinem Philosophieverständnis, ist also für ihn Philosophie heute nur noch als eine Phänomenologie – und zwar als Phänomenologie der *donation* – zu vollziehen? Ein Ansatzpunkt, um diese Frage zu beantworten, kann Marions Reflexion über »*Erste Philosophie und Gegebenheit*« [RuG 13–34] bilden, in der er die Phänomenologie als eine andere erste Philosophie betrachtet, die diese schließlich in sich derart umkehrt, daß sie in eine ›letzte Philosophie‹ verwandelt wird.

---

[24] Eine genauere Darstellung der Debatte zwischen Marion und Janicaud im Zusammenhang mit der Debatte zwischen Marion und Derrida sowie auch angeregt durch Überlegungen Ricœurs zum religiösen Diskurs findet sich in: Robyn Horner: *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology*, New York 2001. Weiterführend siehe auch: Dominique Janicaud: *La phénoménologie éclatée*, Combas 1998. Sowie: *Phénoménologie et théologie*, hrsg. von J.-F. Courtine, Paris 1992. Horner verfolgt sehr genau die Auseinandersetzung mit der Gabe bei Marion und Derrida unter der Fragestellung, inwiefern ausgehend von ihren Überlegungen Gott *als* Gabe gedacht werden kann bzw. inwiefern das Modell und die Aporien der Gabe sich mit einer Annäherung an den Gottesgedanken decken. Auch die erst im Januar 2011 erschienene Untersuchung »*Neue Phänomenologie in Frankreich*« (Berlin 2011) von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi beginnt mit einer Absetzung von Janicauds Diagnose. Marions Ansatz wird hier interessanterweise ganz dezidiert als eine Phänomenologie der Gabe eingeordnet, wobei die Gabe in dieser sehr aktuellen Darstellung der französischen phänomenologischen Debatte generell einen ihrer Schlüsselbegriff bildet, auch für die Auseinandersetzung mit Michel Henry sowie auch mit Jacques Derrida und seiner Anbindung an die Diskussion mit der Phänomenologie. Gondek und Tengelyi bieten hier eine erfreuliche Ergänzung zu Bernhard Waldenfels' Standardwerk »*Phänomenologie in Frankreich*« (Frankfurt a. M. 1983).

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zu fragen ist hier, inwiefern Marion ein ähnliches Modell voraussetzt wie Derrida: eine Art Überwindung der Philosophie durch ein Denken, das selbst nicht mehr im engeren Sinne philosophisch ist, sondern die Philosophie von ihren Rändern her betrachtet. Auch Marion scheint es in einer Auseinandersetzung mit tradierten philosophischen Konzeptionen, insbesondere mit Descartes, darum zu gehen, im inneren Umbau des philosophischen Materials die Bewegung einer Überschreitung anzustreben. Allerdings soll dieses Bestreben sich nicht in einer fortwährenden Dekonstruktion erschöpfen. Derrida hat, so Marion, »das was nach der Dekonstruktion kommt … gesehen und gleichzeitig auch nicht gesehen«. [Ebd.] Und das, was nach der Dekonstruktion kommt bzw. was über sie hinaus gültig bleibt und schon vor ihr gegeben ist, ist für die Phänomenologie die *Gegebenheit*, mit der sie zunächst an eine Art letzter Grenze zu stoßen scheint. Marions Übereinstimmung mit Derrida – von ihm selbst weitaus vorsichtiger formuliert in der Wendung: »In gewisser Hinsicht jedoch widerspreche ich Derrida nicht vollständig« – besteht in der Einsicht, daß es »eine Art innerer Notwendigkeit für die Phänomenologie [gibt], bis zu ihren Grenzen zu gehen«. [RuG 47] Es wird sich zeigen, daß gerade in der Auseinandersetzung zwischen Derrida und Marion dieser Grenzgang beispielhaft im Hinblick auf das Phänomen der Gabe erfolgt. Schon in der Erkundung der Grenzen von Metaphysik und Onto-theo-logie erscheint allerdings bei Marion der Anspruch, diese Grenzen deutlich ziehen und fixieren zu können, stärker als bei Derrida, in dessen Denken sich auch die Grenzverläufe letztlich fortwährend entziehen. Die ›letzte Philosophie‹ bliebe bei Derrida wohl immer diejenige, die zuletzt dekonstruiert wurde und die jeweils verkennt, daß sie in sich gerade deshalb fehlgeht, weil sie eine letzte Gültigkeit und Totalität beansprucht. Jede Philosophie scheint so an ihr eigenes Ende zu stoßen, in einem letzen Aufbäumen gegen das Ende der Philosophie und blind für die Sicht über sich selbst hinaus. Ein als ›erste Philosophie‹ deklariertes Denken beginge wiederum für Derrida den Fehler, das Ausgehen von einem absoluten Anfang oder Ursprungspunkt zu beanspruchen. Es bleibt nur die Möglichkeit, sich immer wieder am zuletzt Gedachten abzuarbeiten und wiederholt neu zu beginnen, ohne wirklich jemals ›von vorne‹ anfangen zu können.

Für Marion geht es in der Suche nach einer ›ersten Philosophie‹ stets »darum, jenen Vorrang zu definieren und zu begründen, den die Philosophie behaupten muss, um sie selbst zu bleiben« [RuG 14], während sie bei Derrida ja gerade genötigt ist, etwas anderes als sie selbst zu

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

werden, um sich vom Philosophieren ins Denken zu verwandeln. Wenn nun die Philosophie ein Primat beanspruchen muß, um sie selbst zu bleiben, stellt sich die Frage, ob Marions Phänomenologie *als Philosophie* noch sie selbst bleibt, insofern sie nach seinem Verständnis nicht mehr eine ›erste‹, sondern eine ›letzte Philosophie‹ bildet und anstatt sich selbst den Vorrang zu geben hinter den Vorrang der Gegebenheit zurücktritt. Die Verwendung des Terminus ›Phänomenologie‹ und der seltenere Rekurs auf den Terminus ›Philosophie‹ könnte ein wesentliches Indiz für eine Art ›Supplementierung‹ der Philosophie durch die Phänomenologie bilden, die, indem sie dennoch beansprucht, eine letzte Philosophie zu sein, quasi an die Stelle ihrer selbst tritt. Stellt sich mit der Titulierung als ›letzter Philosophie‹ auch der Anspruch einer Letztgültigkeit, eines endgültigen Abschlusses jedes Philosophierens? Was wäre dann *von* und insbesondere *nach* dieser ›letzten Philosophie‹ zu erwarten?

1.2.1) Descartes' Erwachen – ein Anfang der Philosophie

Marion leitet in seinem Aufsatz »*Le pensée rêve-t-elle? Les trois songes ou l'éveil du philosophe*«[25] aus den Träumen, die Descartes im ersten seiner überlieferten Texte, »*Olympica*«, beschreibt, eine Konsequenz ab, die so zunächst diametral dem cartesischen Rationalismus als einer Hauptlinie der Descartes-Interpretation gegenüberzustehen scheint: Was *auch* von Descartes zu lernen sei, sei die Annahme, daß das Bewußtsein noch vor dem Gebrauch der Vernunft ein affiziertes Bewußtsein ist (»une conscience affective – mieux, une conscience *affectée*«), welches zunächst das Denken empfängt, bevor es in der Lage ist, selbst Gedanken hervorzubringen (»elle reçoive la pensée avant que de la produire«). [QC 7] Die Rezeptivität des Bewußtseins bringt zugleich eine grundlegende Passivität des Philosophierenden mit sich. Auch die Vernunft affiziert, so Marion, das Bewußtsein genau so wie auf anderen Ebenen der Traum und die Poesie. Die philosophische Entscheidung, die Entscheidung zur Philosophie, bestünde hier lediglich darin zu wählen, welcher dieser Affektionen ein Vorrang eingeräumt wird: »… si la raison s'impose, il faudrait comprendre qu'elle s'impose comme une affection *préférable* à deux autres …«. [QC 8] Für diese Entscheidung zur Rationalität ist die Hintergrundfolie des dunklen und ungeordneten

[25] QC 7–37.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Traumes notwendig, damit Descartes im Gegenzug zu ihr die Ordnung der Erkenntnis, also der »*Regulae*«, erobern kann – analog zum notwendigen Wechselspiel zwischen *reconnaissance* und *méconnaissance* bei Ricœur sowie zum Durchgang durch die Unentscheidbarkeit bei Derrida.

Noch im Schlaf vollzieht sich ein Übergang vom Träumen in die Erkenntnis, daß die Träume der Interpretation bedürfen.[26] In einer Autointerpretation, die das Verhältnis von Schüler und Lehrer, Empfangendem und Gebendem, in sich selbst internalisiert, gibt Descartes sich selbst zu erkennen oder lehrt sich selbst den Sinn seiner Träume.

»Descartes démasquera donc d'abord à lui-même sa propre pensée, qui s'avance masquée, d'abord à lui-même, sous le masque des songes insignifiants. En les interprétant comme doués de sens – de sens cartésien – il se démasque à lui-même comme penseur.«[27] [QC 20]

Was letztlich aus diesem Spiel der Maskeraden hervorgeht, ist genau die Voraussetzung, die eine so entscheidende Schlüsselstellung in der Descartes-Interpretation Derridas bildete: Die rationale Erkenntnis und der Traum oder Wahnsinn werden qua Erkenntnis voneinander unterschieden, gerade um auf einen letzten Punkt der Gewißheit zurückzugelangen, der sowohl im Traum als auch im Wachzustand und noch bis in den Wahnsinn hinein seine Gültigkeit bewahren kann.

Descartes' philosophisches Denken beginnt für Marion nun nicht mit einer Annahme der Affektionen, sondern gerade mit einer Abweisung des *affizierten* Bewußtseins. Und doch läßt sich diese Abwehrbewegung als Indiz dafür lesen, daß ihr die Affektion schon vorausgegangen und vorgegeben ist. Zwar ist die Instanz des Denkenden, des *Ego*, bei Descartes stets in der Dichotomie zur göttlichen Instanz zu betrachten, dennoch soll das Denken seine Sicherheit in der Darstellung der Träume nicht dadurch gewinnen, daß es eine göttliche Offenbarung entgegennimmt oder sich zur Entgegennahme der Gabe ewiger Wahr-

---

[26] Die Unterscheidung der »*Meditationes*« zwischen Träumen und Denken ist zum Zeitpunkt, als die »*Olympica*«-Träume beschrieben und interpretiert werden, noch nicht vollzogen, sie wird aber für Marion in einer komplexen Verstrickung zwischen Traum und Denken bereits vorbereitet. Eine solche Verstrickung liegt vor, weil eben nicht zwei klar getrennte Zustände – Traum und Wachzustand – aufeinander folgen.

[27] Zur Tradition der Vorstellung einer Maskierung Descartes, der unter der Oberfläche seiner Texte bestimmte esoterische Botschaften verbirgt, vgl. Karsten Laudien: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten*, a. a. O., 38 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

heiten bekennt. Der Philosophierende erwacht als solcher gerade, indem er sich dagegen verweigert, sich als Empfangenden zu betrachten, und indem er sich von der Instanz, die möglicherweise sein Denken, sein Affiziertwerden durch Traum, Poesie oder Vernunft generiert, vollkommen frei macht, um die Autonomie seines Denkens zu erlangen.[28] Der Philosophierende, der sich vom Empfangen distanziert, *gibt* allerdings selbst etwas, um daraus die Autonomie und Gewißheit seiner systematischen Erkenntnis zu erhalten: er gibt am Ende des Vollzugs der Auto-Interpretation Gott sein Wort, seinen Willen auf die Suche nach der Wahrheit auszurichten und dem richtigen Lebensweg zu folgen.[29] Er gibt sich damit selbst als Philosoph zu erkennen – und zwar nicht mehr nur sich selbst, sondern einem Anderen.[30]

Es scheint, als sei es notwendig, die Verwunderung gegenüber dem Gegebenen abzuschütteln, um dann zu einem neuen Staunen vorzudringen, das für Descartes erst das Staunen eines Philosophen sein kann, nachdem dieser selbst die Gewißheit seines Erkennens erobert hat. Zugleich ist der freie Wille, der die Entscheidung zur Erkenntnis erlaubt, für Descartes ebenso bestaunenswert: »Tria *mirabilia* fecit dominus: res ex nihilio, liberum arbitrium, et Hominem Deum« [AT X, 218, 19–20; vgl. QC 36]. So wird also eine göttliche Gabe des freien Willens anerkannt.[31] Der Philosoph staunt hier nicht angesichts dessen,

---

[28] Auch der Geist der Wahrheit, den Descartes in seinen Träumen heraufbeschwört, ist für Marion nur Teil der Strategie der Auto-Interpretation und philosophischen Selbst-Erweckung.

[29] Interessant ist hier die Verknüpfung zwischen dem Streben nach Wahrheit und nach einem guten Leben. In seiner Augustinus-Interpretation betont Marion die Wendung gegen die *curiositas*, in der es dem Erkennenden nicht darum geht, sich selbst zu überschreiten und zu verändern, sowie auch gegen einen rein theoretischen Wahrheitsbegriff. Die fundamentale Motivation allen Wollens besteht im Wunsch, das gute Leben als *vita beata* zu erreichen. (Vgl. Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.)

[30] »Au terme des rêves, Descartes tente de »recourir à Dieu, pour le prier de lui faire connaître sa *volonté*, de vouloir l'éclairer et de le conduire dans la recherche de la vérité« (186, 25–27). … Autonomie de l'évidence cogitée, garantie divine par la volonté: cette dualité, voire dichotomie, jamais plus Descartes ne la remettra en question.« [QC 36]

[31] In der Augustinus-Lektüre wird diese Gegebenheit des Willens noch ausdrücklicher als Gabe ausgewiesen. Der menschliche Wille ist auf die göttliche Gnade verwiesen, da er alles, nicht jedoch sein eigenes Wollen, also sich selbst wollen kann: »Vouloir vraiment n'advient à la volonté que dans l'avance, comme un don à aimer – ce qui se nomme aussi une grâce.« (Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a.a.O. S. 256.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

was *ist* bzw. was seiner Anschauung vor der Philosophie unmittelbar gegeben ist, und beginnt davon ausgehend zu philosophieren. Erst am Zielpunkt seines Denkweges beginnt er über die Fundamente seines eigenen Philosophierens zu staunen [vgl. QC 14], zu denen er im Durchgang durch das Philosophieren gelangt ist, dies jedoch unter der Motivation seines freien Willens, der ihm als etwas Erstaunliches und Wunderbares gegeben ist.

Descartes' Philosophie will sich als eine ›erste Philosophie‹ behaupten, welche in letzter Konsequenz eigentlich nichts ihr Vorangehendes benötigen dürfte, was auch nur den Impuls des Erstaunens generieren würde. Sie wird aber letztlich als eine *Reduktion* auf ihre eigenen Fundamente vollzogen, und das setzt etwas voraus, was sie dieser Reduktion unterziehen kann. Auch wenn es zum Vollzug der Reduktion wohl unweigerlich notwendig bleibt, zu dem, was das Bewußtsein strukturiert und affiziert, was es erstaunt, vielleicht sogar überwältigt, in eine gewisse Distanz zu treten, die aus der cartesischen Abweisung des affizierten Bewußtseins erlernt werden könnte, geht es Marion in der Phänomenologie, die sich als ›letzte Philosophie‹ erweist darum, diese Absetzungsbewegung mit durchsichtig zu machen, um so nicht zum Ausgangspunkt der Affektionen, wohl aber zu einer Annahme des ursprünglichen Affiziertwerdens zurückzukehren. Descartes liefert, indem er überhaupt dem Traum als Modell für ein Affiziertwerden des Bewußtseins in seinem Denken Raum gibt, für Marion einen Ausgangspunkt, um die Wendung zur Konzeption seiner Phänomenologie der *donation* vorzunehmen.

Will Marion damit hinter das Erwachen oder die Selbsterweckung des Philosophierenden zurück? Geht es etwa darum, nur noch zu träumen statt zu philosophieren und das dem Bewußtsein Gegebene unreflektiert und ungefiltert anzunehmen? Im Blick auf die phänomenologische Methodik, die Marion entwickelt, wird sich zeigen, daß gerade die konsequente Reduktion, die durchaus die Strenge und Klarheit der cartesischen Methode einfordert, eine solche Rückkehr ausschließen soll. Es geht keinesfalls darum, eine ›letze Philosophie‹ als Abgesang auf das Philosophieren und Vorbereitung auf den ›Ausstieg‹ in eine rein kontemplative Mystik zu verstehen, die statt dem Affiziertwerden durch die Vernunft demjenigen durch den Traum oder die Poesie den Vorzug geben würde. Dennoch geht es auch um eine Ankerkennung dieses Affiziertwerdens, der Überwältigung durch das Staunen und der Position des Denkenden als Empfänger von ihm Gegebenen, die den-

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

noch die aktive Entscheidung für die Suche nach Wahrheit und Erkenntnis nicht aufheben kann und soll. Marions Entscheidung für die Phänomenologie läßt sich nicht als eine Entscheidung gegen die Philosophie auffassen, auch nicht gegen die Art und Weise, wie Descartes zu philosophieren beginnt. »Die Regeln der Phänomenologie ergeben sich aus Descartes« [RuG 66], insofern dieser die Methodik der Reduktion vorbereitet, die allerdings in der Phänomenologie anders vollzogen wird als über den methodischen Zweifel der »*Meditationes*«.

1.2.2) Von einer anderen ersten zur letzten Philosophie

In seinen Überlegungen über »*Erste Philosophie und Gegebenheit*« [RuG 13–34] betrachtet Marion ausgehend von Husserl »[d]ie Phänomenologie als Möglichkeit einer anderen ›Ersten Philosophie‹«. [RuG 20] Anders erscheint sie u.a. gegenüber der epistemologischen, noetischen Wendung eine *prima philosophia* bei Descartes und Kant, die das Erkennen aus sich selbst heraus beginnen lassen wollen.[32] Husserl geht es um eine »wissenschaftliche Disziplin des Anfangs«, um einen »Anfang aller Philosophie überhaupt«.[33] Gefordert ist deshalb die Suche nach einem *ersten Prinzip der Phänomenologie*. Diese Suche verläuft von der Formel »Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein,«[34] über den Aufruf, zu den Sachen selbst zurückzukehren, bis zum »Prinzip aller Prinzipien«, daß »jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt …«.[35]

---

[32] Anders ist sie ebenso gegenüber der aristotelischen *φιλοσοφία πρώτη*, die ihren Allgemeingültigkeitsanspruch aus der Ausrichtung auf die Gegebenheit einer allgemeinen, absoluten *οὐσία* herleitet, und gegenüber der thomistischen *philosophia prima*, in der es um die Interpretation des Göttlichen als letzter Ursache geht. Marion verweist allerdings darauf, daß diese *prima philosophia* sich von der aristotelischen darin unterscheidet, daß »[i]n Gott … die Ursache aufgehoben« und dabei nicht in eine *οὐσία* überführt wird. Zudem weist Thomas auch die *causa sui* zurück und beläßt Gott selbst als *incausatum*. [RuG 17]

[33] Ebd., S. 5.

[34] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag ²1991. S. 133.

[35] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, Den Haag 1950. S. 52.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Marion überführt diese Prinzipien in ein viertes, letztes Prinzip, nämlich in die Formel: »Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit«, [RuG 23] die noch genauer zu erörtern sein wird:

»Sie allein denkt ausdrücklich die Gegebenheit des Gegebenen als den Ort, an dem tatsächlich das Scheinen in Sein übergeht (vgl. erste Formel), den Ort, an dem man auf den in Frage stehenden Sachverhalt selbst zurückkommt (vgl. zweite Formel), den Ort, an dem die Anschauung über das Erscheinen recht spricht (vgl. dritte Formel) – aber immer ausgehend von der Operation, die sie hervorruft, der Reduktion.« [RuG 24]

»Unter der ausdrücklichen Bedingung, dass sie bereits reduziert ist, wird die Gegebenheit des Gegebenen … absolut unbezweifelbar« [ebd.] – ebenso unbezweifelbar wie das *Ego* für Descartes, das zuvor durch die reduzierende Bewegung des Zweifels hindurch muß. Was allerdings die Gegebenheit deutlich von dieser cartesischen Gewißheit unterscheiden soll, ist ihr Umfang: es geht nicht mehr ›nur‹ um eine Versicherung des Denkens – um eine »Rückkehr des Denkens zu sich selbst, genauer gesagt, seine Selbst-Affektion« – es geht um die Verallgemeinerung zu einer Gewißheit, die »eine ganze Welt« beglaubigen kann. [RuG 25]

Das eigentliche Motiv für Husserl, die bei Kant so deutlich begrenzte Anschauung radikal auszudehnen, und zwar über die Gegebenheit kategorialer Objekte und Begriff sowie der Ideen bis hin zur Gegebenheit der Universalität selbst sowie beispielsweise auch des Absurden und des Sinnlosen, besteht für Marion in einer vollständigen Universalisierung der Gegebenheit selbst[36]: »L'intuition résulte de la donation sans exception«. [RD 27] Ebenso weit, wie sich nun die Anschauung eröffnet, kann durch diesen Durchbruch *(percée)* hindurch auch die

[36] Diese Universalisierung bezieht sich auch auf die Gegebenheit der Bedeutung. Derridas Kritik, die Bedeutung müsse von der präsentischen Anschauung begleitet sein, greift für Marion zu kurz, da diese nur für die okkasionellen Ausdrücke, insbesondere für das Ich-Sagen gelte. Und dennoch wird das Wort ›Ich‹ auch ohne deiktischen Bezug auf ein präsentes Subjekt nicht einfach bedeutungs*los*. Das Wort, das Zeichen selbst bleibt als Bedeutungsträger *gegeben*, »la signification, dans les *Recherches logiques*, se donne évidemment sans dépendre de l'intuition de remplissement«. [RD 47] So formuliert Husserl in seinen »*Logischen Untersuchungen*« ausdrücklich, daß »die Bedeutung selbst existiert«, also unabhängig von ihrer anschaulichen Erfüllung. (Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, Husserliana XIX 1, Den Haag 1984. S. 335.) [Vgl. RD 49, Anm. 76]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sinngebung vollzogen werden, die es qua Intentionalität ermöglicht, etwas *als* etwas wahrzunehmen und zu bezeichnen, als einen bestimmbaren Gegenstand und ein begrenztes Phänomen, welches sich nicht in ein ungeordnetes Einströmen von Farbwahrnehmungen, Formwahrnehmungen usf. auflöst, und sich auf unterschiedliche Art und Weise auf dieses Phänomen zu richten – ihm ein bestimmtes ›Gemeintsein‹ zu geben. Letztlich zielt der phänomenologische Durchbruch mit der Erweiterung der Anschauung auf eine »*Gesamtanschauung der Welt*«[37]. Damit verbindet sich der Durchbruch zu einem spezifischen philosophischen Staunen, das sich vom Staunen über die Gegebenheit des Wirklichen, der Schöpfung oder der ewigen Wahrheiten *oder aber* über die Strukturen der Erkenntnis unterscheidet. Es ist die *Korrelation* zwischen der Welt und ihrer Gegebenheit für das wahrnehmende Subjekt, »[d]er erste Durchbruch dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen«[38], der Husserl nach eigener Auskunft in ein Erstaunen versetzt, das ihn durch seine gesamte philosophische Arbeit hindurch nicht losläßt und einen zentralen Antrieb all seiner Forschungen bildet.[39]

Im Gegenzug zur Ausweitung der Anschauung soll nun die radikale methodische Engführung auf die Reduktion den Bezug auf die Transzendenzen der Evidenz und der Subjektivität aufheben, indem sie auch diese auf ihre reine Gegebenheit reduziert.

»Wenn die Philosophie sich in der Immanenz entfaltet (was man oft behauptet und bisweilen mit Recht behaupten kann), dann verdient nach dem Prinzip ›Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ die Phänomenologie recht eigentlich die Bezeichnung ›Philosophie‹«. [RuG 24]

Eine gewisse Vorsicht bleibt in dieser Identifizierung zwischen Philosophie und Phänomenologie spürbar, ist doch die Bedingung der Entfaltung in der Immanenz nur »bisweilen mit Recht« [s. o.] erfüllt und die Bezeichnung ›Philosophie‹ wird letztlich in Anführungszeichen gesetzt. Was macht nun diese ›Philosophie‹ in Anführungszeichen zu einer letzten Philosophie? Wenn alles Phänomen ist, so heißt das, wenn man Husserls Aussage über die Gegebenheit im »Prinzip aller Prinzipien« [s. o.] ernst nimmt, daß alles *gegeben* ist bzw. daß es *sich gibt*. Was auch

[37] Edmund Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana IX, Den Haag 1968. S. 88. [Vgl. RD 30]
[38] Ebd., S. 169. [Vgl. RD 52].
[39] Vgl. ebd., S. 48 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

immer als Phänomen erfahrbar ist, birgt, impliziert oder ›faltet‹ in sich diese Gegebenheit, die dann durch die Reduktion entfaltet wird. Dabei erweist sich für Marion »die Gegebenheit … durch ihre Zuverlässigkeit und ihre prinzipielle Allgemeinheit als unbedingtes Prinzip. Es könnte also der Phänomenologie zufolge hier eine ›Erste Philosophie‹ geben.« [RuG 27] Gegen eine solche ›Erste Philosophie‹ spricht aber für Marion der zumeist mit ihr verbundene Anspruch, »dass sie das bestimmt, was sie vorlegt, indem sie ihm *a priori* ein Prinzip oder einen Komplex von Prinzipien und zumal die transzendentale Vorgängigkeit des *Ich* (oder seiner Entsprechungen) vorschreibt«. [RuG 30] Dieser Anspruch ist aber genau der, den die phänomenologische Wendung der Blickrichtung aufheben möchte, um »dem Phänomen eine unbestreitbare Priorität zurückzugeben« – eine Priorität auch vor dem phänomenologischen ›Zugriff‹ auf dieses Phänomen. [RuG 30] Es geht darum, das Phänomen »erscheinen zu lassen, nicht mehr so, wie es – entsprechend den *a priori* vorausgesetzten Bedingungen der Erfahrung und ihrer Gegenstände – erscheinen *soll*, sondern wie es *sich* von sich aus und als solches *gibt*.« [Ebd.] Dem Phänomen wird nichts *vor*geschrieben, sondern es soll beschrieben und entgegengenommen werden, wie es sich selbst im Bewußtseinserlebnis (zu erkennen) gibt. Auch die Reduktion stellt das Phänomen für Marion nicht unter eine vorgegebene methodische Regel, sondern soll vielmehr wie eine Art Reinigung die Authentizität der Gegebenheit freilegen. Daher soll das Prinzip »›Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ … nichts von einer Begründung, nicht einmal von einem ersten Prinzip« an sich haben, sondern »[e]s bietet vielmehr ein *letztes* Prinzip, und es ist deshalb das letzte, weil sich nach ihm kein anderes findet«, und zwar »vor allem deshalb, weil es dem Phänomen nicht vorausgeht, sondern ihm folgt und ihm die Priorität lässt. Das letzte Prinzip ergreift die Initiative, sie dem Phänomen zurückzugeben«. [Ebd.] Damit soll gleichermaßen das Postulat einer Vorrangstellung des Ichs oder Subjekts wie auch der *οὐσία* oder des Ursprungs abgewehrt werden, zumal letztere für Marion unter einem »chronischen Erscheinungsdefizit« leiden und demnach zumeist »unklar, abgeleitet, rekonstruiert, vorausgesetzt, nicht gegeben oder gesehen« bleiben. [RuG 31] Es geht hierbei nicht nur um die Reihenfolge der Entdeckung oder Ableitung in einer *ordo cognoscendi:*

»In allen Fällen fungiert die Formel ›Wieviel Reduktion, soviel Gegebenheit‹ als letztes Prinzip. Es handelt sich nicht nur um das zuletzt gefundene Prinzip,

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sondern vor allem um das Prinzip das festlegt, dass das Letzte – das Scheinen in seiner vorausgesetzten metaphysischen Fragilität – schließlich immer dem einzig und allein Ersten entspricht, dem Erscheinen, dem einzigen Bildschirm, der bereitsteht, um alle Kundgebungen, alle Wahrheiten und alle Wirklichkeit zu empfangen. Das Letzte wird das Erste. Das Prinzip definiert sich als letztes Prinzip. Insofern nähme die Phänomenologie den Titel ›Erste Philosophie‹ nur auf, indem sie ihn umkehrt und zu ›Letzter Philosophie‹ macht.« [RuG 31]

Marions Plädoyer für das letzte Prinzip der Phänomenologie erscheint als ein Plädoyer für die Phänomenalität selbst, die in ihrer Gegebenheit jeder Philosophie und jedem begrifflichen und systematischen Erkennen vorausgeht. Nur eine Philosophie, die sich selbst nicht mehr den ersten, sondern den letzten Rang zuweist, kann dem Vorrang der Phänomene und ihrer Gegebenheit gerecht werden, indem sie mittels der Reduktion diesen Gegebenheitscharakter freilegt und entfaltet.

Indem sie dies leistet, kann die Phänomenologie für Marion tatsächlich die Möglichkeit einer Art Selbst-Supplementierung der Philosophie eröffnen, die etwas anderes als sie selbst wird, insofern sie etwas anderes als die Metaphysik wird *und* insofern sie sich gerade auf exemplarische Weise für anderes – für das Gegebene, Sich-Gebende und ihr Vor-Gegebene öffnet. Auch in der Umwendung in die ›letzte Philosophie‹ scheint die Phänomenologie so durchaus einen Anfang zu ermöglichen:

»Pour une part essentielle, la phénoménologie assume en notre siècle, le rôle même de la philosophie. En fait, après que Nietzsche ait conduit à son terme et accompli toutes les possibilités – même inversées – de la métaphysique, la phénoménologie a, plus que toute autre initiative théorique, entrepris un nouveau commencement.« [RD 7]

Sie beansprucht es, der Metaphysik einen Abschluß zu liefern und ihr ein Ende zu setzen, und muß sich selbst daher genau entlang der Grenze der Metaphysik erstrecken, um den Grenzverlauf festzulegen: »Elle demeure donc exactement sur la ligne – la ligne de partage des eaux«. [RD 8][40] Wie an einer ›Wasserscheide‹ die Fließrichtungen der Flüsse

[40] Im Hinblick auf die Frage nach dem Subjekt formuliert Marion die These, daß die Phänomenologie in dieser Frage stets zwischen einem Anschluß an das philosophiehistorische Erbe der Subjekt-Theorien und einem Postulat des Bruchs oder Neuanfangs in nietzscheanischer Manier geschwankt habe und damit auch zwischen einer Einschreibung in die Metaphysik oder ihrer Überschreitung: »Such a hesitation doubtless permits us to inscribe phenomenology both within the field of metaphysics and on its margins or

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auseinanderstreben, trennen sich an dieser Linie zwei Richtungen, in die das Denken verläuft: anstatt von einem ersten, abstrakten Prinzip oder einem System von Prinzipien zur Gegebenheit und ihren Strukturen vorzudringen, wie bei Descartes von der Gewißheit der Erkenntnis zum Staunen über ihre Strukturen und Fundamente, soll nun umgekehrt der Gegebenheit ihr Vorrang zurückerstattet werden, von dem alles Denken ausgeht. Wo die phänomenologische Tradition dem, was sie als ›Metaphysik‹ zurückweist, eine Grenze setzt und auf ihre Überschreitung hinarbeitet, geht es Marion auch darum, die Erstreckung und den Grenzverlauf der Phänomenologie selbst zu erkunden und einen eigenen Neuanfang zu versuchen, der anerkennt, daß er eben nicht von vorn beginnen kann, sondern von dem ihm Vorgegebenen ausgeht.

2) Die Phänomenologie der »donation«

2.1) Von der Gegebenheit als ›letztem Wort‹ der Phänomenologie zur neuen phänomenologischen Grundformel und dritten Reduktion

»La phénoménologie commence en 1900–1901 parce que, pour la première fois, la pensée voit apparaître l'apparaissant dans l'apparition; elle n'y parvient qu'en concevant l'apparaître lui-même non plus comme un »donné de conscience«, mais bien comme la donation à la conscience (voire *par* la conscience) de la chose même, donnée sous le mode de l'apparaître et dans toutes les dimensions de celui-ci … La percée phénoménologique ne consiste ni dans l'élargissement de l'intuition, ni dans l'autonomie de la signification, mais dans la primauté seule inconditionnée da la donation du phénomène.« [RD 53]

Was für Marion nicht nur die spezifische Leistung Husserls, sondern den Kern der Phänomenologie ausmacht, ist ein Blick auf die Sachen selbst, der nur darin gelingen kann, zu erkennen, in welcher Weise sich diese selbst – als sie selbst – zeigen und zu erkennen geben. Sie geben

---

even outside of its limits.« (Jean-Luc Marion: *The Final Appeal of the Subject*. In: Deconstructive Subjectivities. Hrsg. von Simon Critchley u. Peter Dews, New York 1996. S. 85–104. [Zitiert als: Final Appeal] Wenn Descartes wesentlich dazu beiträgt, die Grenzlinien der Metaphysik klar zu ziehen und auf eine Überschreitung vorzubereiten, wie sie dann z. B. bei Pascal vollzogen wird, dann besitzt dieser Beitrag auch eine entscheidende Bedeutung für das Selbstverständnis und den Standpunkt der Phänomenologie an diesen Grenzen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich in einer ganz eigenen intentionalen Ausrichtung *dem* Bewußtsein – »*à la conscience*«. [S. o.] Marion impliziert hier bereits eine Intentionalität des sich gebenden Phänomens, die später noch deutlicher ausgearbeitet wird, während Husserl selbst zunächst eindeutig von der Intentionalität des auf das Phänomen gerichteten Bewußtseins ausgeht – eher also noch von der »donation … *par* la conscience«. [S. o.] Es gilt für Marion, in einer Umkehrung der Reduktionsrichtung in besonderem Maße den Blick auf die Bewegung einer ›Gebung‹ des Phänomens *an* das Bewußtsein zu richten und damit quasi über die bereits im Bewußtsein vorgefundene Gegebenheit hinauszublicken, um zu dem Phänomen zu gelangen, das sich als diese Gegebenheit gibt. An die Stelle einer Dualität zwischen dem Innen des Bewußtseins und der Außenwelt tritt für Marion die von ihm stets betonte Immanenz, die nicht eine Immanenz des Bewußtsein, sondern eine Immanenz des sich gebenden Phänomens, also der Sache selbst ist [vgl. Alferi 200] – ähnlich wie Derrida in seiner Infragestellung des Gegensatzes von Innen und Außen auf die Immanenz der Textualität verweist.

»Die phänomenologische Orientierung der Reflexion an der beschreibbaren Erfahrung ersetze die bisherige Rationalitätsform, die das Sein aus dem selbstgewissen Denken des Ich ableiten wollte. An ihre Stelle trete mit der Phänomenologie ein *Nach*denken darüber, was sich im Bewusstsein ohne Befugnis der begründenden Vernunft geben darf«.[41]

Es besteht also ein Überschuß der Gebung in ihrer Überschreitung des Herrschaftsbereiches der begründenden Vernunft, die über die Gebung nicht vollständig verfügen kann und sie nicht selbst konstituieren, wohl aber, wie sich zeigen wird, kontrollieren und bezeugen kann. Die Frage, wie dies gelingt, ist die Frage, die Marion an die Möglichkeiten und Fähigkeiten der rationalen Erkenntnis richtet.

Der Durchbruch kann sich nach Marion von allen Bedingtheiten – auch von denen der Präsenz – nur insoweit lösen, als er sich auf die Unbedingtheit der Gebung des Phänomens selbst einläßt. In dieser Gebung korreliert, was sich zeigt, damit, wie und daß es sich zeigt.[42] Die

---

[41] Thomas Alferi: *Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gebung*. In: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*. Hrsg. v. Michael Gabel und Hans Joas, Freiburg, München 2007. [Zitiert als: Gabel, Joas] S. 210–233.

[42] Marion spitzt die Korrelation auf diejenige zwischen dem Erscheinen oder dem ›Aussehen‹ und dem erscheinenden Phänomen selbst zu. Nur unter der Voraussetzung einer

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gebung ist gerade deshalb unbedingt, weil sie sich – die Gegebenheit – selbst gibt. »Seule la donation est absolue, libre et sans condition, précisément parce qu'elle donne.« [RD 54] Daher kann die Selbstgegebenheit des Phänomens für Husserl ein »letztes Wort«[43] werden, eine äußerste »*Selbstverständlichkeit*«, die alltäglich einfach ›hingenommen‹ und erst in der Phänomenologie eigentlich aufgedeckt und thematisiert wird.[44] [RD 54] In dieser Selbst-*Verständlichkeit* der Gegebenheit scheint das, was sich gibt, sich zugleich immer auch zu verstehen oder zu erkennen zu geben, insofern es sich eben nicht einfach ins Leere, sondern *einem Bewußtsein* gibt. Gerade dieses Zu-erkennen-Geben wird aber im Erkannten nicht selbstverständlich mit erkannt. Die Ausrichtung auf das erkennende Bewußtsein teilen das anschaulich, sinnlich Gegebene der Intuition und das theoretisch zu erkennen Gegebene der Signifikation, der Bezeichnung und Bedeutung, miteinander. Ist dies so tatsächlich vorauszusetzen oder wird hier indirekt das Modell der phänomenalen Gegebenheit aus einem Modell des (sprachlichen) Zu-erkennen-Gebens, also der ›Kundgabe‹ abgeleitet? Diese Frage wird zu wiederholen sein, wo Marion die Intentionalität der Phänomene und ihre Beziehung zu ihrem Empfänger thematisiert, insbesondere in der Terminologie des ›Rufes‹.

Was heißt es, wenn sich Intuition und Signifikation auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner der Gegebenheit reduzieren lassen?

Korrelation zwischen dem Erfahrungsgegenstand und der Weise, wie diese Erfahrung dem Erkennenden gegeben ist, läßt sich die Gültigkeit der individuellen, subjektiven Wahrnehmung eines Phänomens über den individuellen Wahrnehmungsakt hinaus ausdehnen und ein Zugang zur Gegebenheit der Sache selbst gewinnen. Alferi verweist in diesem Zusammenhang zurecht auf die Rolle, die hier die französische Übersetzung der Begriffe »Aussehen« und »Aussehendes« mit »l'apparaitre« und »l'apparaissant« spielt, »wodurch das deutsche Wort ›Aussehen‹ in die semantische Nähe von ›Erscheinen‹ gerückt wird« und so eine besondere Nähe zum Korrelationsapriori zwischen »›Erscheinen als Akt‹ und ›Gegebenheitsweise der Erscheinung‹« erhält. [Alferi 145] Marion legt davon ausgehend stets ein besonderes Gewicht auf den Akt oder den Vollzug des Erscheinens, der sich auch in seinem dynamischen Verständnis der *donation* widerspiegelt.

[43] Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Den Haag 1975. S. 9.

[44] Letztlich scheint sich für Marion auch Husserl nicht entschieden genug aus dieser Selbstverständlichkeit zu lösen. [Vgl. Alferi 203] Zu Husserls Umgang mit dieser Voraussetzung der Selbstverständlichkeit insbesondere auch im Hinblick auf das ›Selbstverstehen‹ des personalen Selbst sei verwiesen auf: Shigeru Taguchi: *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ›Nähe‹ des Selbst*, Dordrecht 2006.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zwischen der Ausdehnung der Anschauung und der Autonomie der Bedeutung besteht für Marion kein Widerspruch mehr, sondern letztere scheint bereits in der Intuition impliziert, die nur für sich selbst *verständlich* werden kann, wenn sie sich in die Bedeutung einträgt. Dies kann nur gelingen, wenn anschauungsunabhängige Räume der Bedeutung offen bleiben, die mit Anschauung erfüllt werden können. [Vgl. RG 55] Der autonome Raum der Bedeutung soll also quasi die bereits vorgegebene Leerstelle bilden, in die hinein sich die Anschauung geben kann. So scheint die Gebung hier in gewisser Weise einen Platz zu verlangen, einen Ort, wohin sie sich geben und an dem sie sich zu erkennen geben kann. Diese Voraussetzung einer Leerstelle erinnert an Derridas Figur der Supplementierung, wenn auch der Möglichkeit einer Erfüllung hier mehr Gewicht zugewiesen wird, als dem dazu vorauszusetzenden Mangel. Ebenfalls mit Derrida teilt Marion die Einschätzung, daß Husserls Phänomenologie im Hinblick auf das Prinzip der Gegebenheit eine Erfüllung der Metaphysik der Präsenz bildet.[45] Allerdings nicht, weil er die Präsenz der Anschauung gegenüber Zeichen und Bedeutung privilegieren würde. Vielmehr scheint es ihm in jeder Form der Gegebenheit letztlich um ein *aktuelles Gegebensein* zu gehen. [Vgl. RD 56]

Die damit implizierte Verschränkung von Gebung und Sein wird für Heidegger zum Ausgangspunkt, um über Husserl hinaus noch einmal einen Neuanfang des Denkens jenseits der Metaphysik zu versuchen: Nicht mehr die Gegebenheit für das Bewußtsein, sondern die Gegebenheit des Seins – daß es Sein gibt – soll zum Dreh- und Angelpunkt eines Denkens werden, das die Geschichte der Ontologie überwindet, indem sie zur ontischen Wurzel der Seinsfrage zurückverfolgt wird, anstatt sich allein mit dem Seienden zu befassen. Das heißt allerdings nicht, daß ein hinter den Phänomenen verborgenes Sein aufgedeckt werden müßte. Das Phänomen, dies macht Heidegger in der Prolegomena-Vorlesung von 1925[46] deutlich, ist nicht eine Erscheinung

---

[45] Er weist in diesem Kontext auch auf die Leistungen und die gleichzeitige Problematik der Beschäftigung Derridas mit Husserl hin: »Bref, comme la signification se dispense de la présence, donc de l'être, la signification ne pourrait se passer d'intuition qu'en se passant d'elle-même. Voici l'aporie. Derrida nous y conduit, et lui seul. Pourtant il y répond avec une élégance en quelque sorte trop aisée et rapide, pour, nous semble-t-il, faire justice à la question ainsi surgie.« [RD 37]

[46] Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Sommersemester 1925*, GA 20, Frankfurt a. M. 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

oder ein Abbild des eigentlichen Seins. Was ›es gibt‹ ist mit den Phänomenen identisch, in denen sich letztlich das Sein selbst ›gibt‹. Die Aufgabe der Phänomenologie besteht nun darin, das Phänomen so zu entdecken, wie sich in ihm sein Sein gibt. Das Sein selbst ist nicht anschaulich gegeben und nicht positiv erkennbar, sondern manifestiert sich bei Heidegger wesentlich in den Möglichkeiten der Un-Möglichkeit, also in jener Figur, die Derrida im Bezug auf die Gabe aufnimmt, im Entzug und im Nichts, die sich aber wiederum durchaus konkret und phänomenal erfahren lassen, im Gewissensruf, in der Angst oder in der Langeweile. Auch wenn es nicht direkt als Anschauung erscheint, ist also das Sein als das Nichts dennoch gegeben und kann wiederum nur in der Reduktion auf diese Gebung oder Gegebenheit wirklich erfaßt werden.

Marion betont, daß Heidegger im Gegensatz zu Husserl selbst die Radikalität des ›letzten Wortes‹ der Selbstgegebenheit erkennt, welches Husserl lediglich als eine Art Schlußstein an die äußerste Grenze der Phänomenologie stellt. Dieser Schlußstein wird für Heidegger zum Stein des Anstoßes, zum Ausgangspunkt weiteren Fragens und Denkens sowie für eine Überwindung der Metaphysik der Präsenz. Während Husserl angesichts des Exzesses der Gegenwärtigkeit und der Fülle dessen, was sich gibt, Marion geradezu geblendet erscheint, erweist sich Heidegger für ihn in dieser Hinsicht als der nüchternere Denker. Er reduziert die kategoriale Anschauung auf ihre Funktion als ein notwendiges Instrumentarium: Sie ist nicht mehr die Bedingung dafür, daß das Seiende sich in seiner Seiendheit geben kann, sondern dient nur noch als eine Art Maßstab, vielleicht sogar eher als ein Meßbehälter, um ›Gebung‹ einzufangen: »L'intuition catégoriale permet seulement de prendre la mesure – désormais sans mesure – de la donation. Elle en marque l'abîme ouvert, sans le recouvrir …« [RD 62]

Ungestellt bleiben bei Husserl angesichts des offenen Abgrunds einer maßlosen Gegebenheit gerade jene Fragen, die ausgehend von Heidegger für Marion zu den Kernfragen seiner Phänomenologie werden:

> »[Q]uoi donc se donne? Non pas seulement ›Qu'est cela qui se donne ?‹, mais, plus essentiellement: ›Que signifie donner, quoi donc se joue du fait que tout soit donné, comment donc penser que tout ce qui est ne soit qu'autant qu'il est donné ?‹« [Ebd.]

In der kurzen Schlußpassage von »*Réduction et donation*« mit dem Titel »*Les figures de la donation*« wird deutlich, wie Marion in der

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Beschäftigung mit dieser Frage tatsächlich über Husserl und Heidegger hinausgeht. Beide treffen sich im Kern ihrer Phänomenologie für Marion in der These: »soviel Schein – soviel Sein«.[47] Vorausgesetzt erscheint ihm damit ein weiteres Prinzip: »l'apparition ne saurait atteindre le plein statut de phénomène qu'autant qu'apparaître suffit à l'accomplissement d'être. L'apparition ne suffit à être, qu'autant qu'en apparaissant, elle se *donne* déjà parfaitement …« [RD 301] Ein Phänomen ist also nur dann vollständig Phänomen, wenn Schein und Sein dadurch deckungsgleich sein können, daß sich die Erscheinung in ihrem Erscheinen vollständig gibt, an ein Bewußtsein, und wenn das Phänomen genau auf diese Gegebenheit oder dieses Sich-Geben reduziert wird: »qu'autant qu'elle se *réduit* à sa donation pour la conscience. Ainsi la donation se déploie selon la mesure directe de la réduction«. [Ebd.] Marion ›reduziert‹ daher die phänomenologische Grundformel Husserls und Heideggers auf die neue Formel:

»[A]utant de réduction, autant de donation. Autrement dit, les conditions de la réduction fixent les dimensions de la donation. Plus ce ou celui qui réduit radicalement, plus les choses se donnent amplement à lui.« [RD 303 f.]

Die Gegebenheit oder Gebung erscheint als solche nur im Vollzug der Reduktion, also in einem Erkenntnisprozeß, indem sie aus ihrer Implikation im Gegebenen heraus entfaltet wird. Gefordert ist die Praxis eines Denkens, das die Performanz der Gebung in der Performanz der Reduktion nachzuvollziehen sucht, ohne diese performativen Bewegungen auf eine starre Definition zu reduzieren, die ihrer Dynamik nicht gerecht würde.

Aus Marions neuer phänomenologischer Grundformel wird ein erstes methodisches Instrumentarium abgeleitet, um die Formen der Gebung zu analysieren. Jede Gebung kann daraufhin befragt werden, auf wen sie ausgerichtet ist bzw. wer die Reduktion vollziehen kann, die die ›*donation*‹ im Gegebenen entfaltet (»à qui?«); sie kann daraufhin befragt werden, was gegeben wird (»quel donné«), wie es gegeben wird (»donné comment?«) und wo die Grenzen der jeweiligen Gebung erreicht sind (»jusqu'où?«). [RD 304] Nach Husserl Reduktion auf die Gegenständlichkeit, bei der ausgeklammert wird, was nicht zu dem jeweiligen, konstituierten *Gegenstand* gehört, und nach der existentialen

[47] Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Tübingen 1994. S. 189.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Reduktion Heideggers in »*Sein und Zeit*«, die ausklammert, was nicht zum *Sein* gehört bzw. die Frage nach dem Sein betrifft, macht Marion sich selbst eine dritte Reduktion zu seiner Aufgabe, die ausklammern soll, was die Gerichtetheit und den Vollzug der Gegebenheit als *Gebung* verdeckt. Diese Gebung beschreibt Marion in »*Réduction et donation*« in Auseinandersetzung mit Heidegger und deutlich auch an Emmanuel Lévinas orientiert als einen Ruf: »la pure forme de l'appel«. [RD 305][48] Anders als Heidegger geht es Marion nicht darum, vermittelt über den Ruf, der sich in Stimmungen manifestiert, die wiederum zuerst das Nichts erfahrbar machen und dann über eine hermeneutische Interpretation dieser Erfahrung den Zugang zum Sein ermöglichen, auf das Sein selbst zurückzugelangen. Es kommt ihm vielmehr darauf an, den Anspruch oder Ruf als solchen freizulegen und auf seine reine Form zu reduzieren, ihn also nicht als Anspruch *des Seins*, sondern *als Anspruch* wahrzunehmen und entgegenzunehmen. Der Gebung der Phänomene wird hier ganz deutlich ein Modell der ›Kundgabe‹ zugrundegelegt. Dabei soll der Ruf jedoch nicht zwingend auf eine rufende Instanz oder Autorität zurückverweisen, sondern er gibt sich als ein reiner Ruf, »*l'*appel comme tel – l'appel à se rendre à l'appel même, dans la seule intention de s'y tenir en s'y exposant«. [RD 295][49]

Interessant ist, daß Jacques Derrida in seiner ausführlichen Fußnote zu »*Réduction et donation*« in »*Falschgeld*«[50] Marion sowohl im Hinblick auf die Betonung der Gebung als auch im Hinblick auf die Herausarbeitung des Anrufs zustimmt. Insbesondere gilt dies für die

---

[48] In seinem »*Nachwort zu: ›Was ist Metaphysik‹*« von 1943, das Marion sehr genau auch im Hinblick auf die Überarbeitungen der verschiedenen Auflagen untersucht, geht Heidegger von einem *Anspruch* des Seins aus. Es ist die »Stimme des Seins«, die ein »Stimmen« vollzieht, den Angesprochenen in spezifische Gestimmtheiten versetzt und so »den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein im Nichts erfahren lerne«. (Martin Heidegger: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 2004. S. 307) Eine sehr klare Darstellung der Heidegger-Interpretation Marions in »*Reduction et donation*« findet sich bei Rolf Kühn: *Französische Reflektions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen*, Frankfurt a. M. 1993. S. 187–195.

[49] Auch Heidegger denkt durchaus die Möglichkeit einer Alternative zum Gewissensruf des Seins – den Ruf des Vaters. Dieser andere Ruf wird allerdings von ihm explizit zurückgewiesen, während Emmanuel Lévinas den Ruf als Ruf des Anderen ausdeutet. In der Wendung »Höre Israel!« eröffnet sich dabei ein Ruf, der zunächst einmal allein dazu auffordert, den Ruf zu hören.

[50] Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I.* Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Frage nach dem Empfänger des Rufes: »Ni *Je* constituant, ni *Dasein*, qui est – si précisément il peut encore ›être‹ – celui qui s'adonne à l'appel qui donne ?« [RD 297] Derrida konstatiert hier eine Übereinstimmung damit, was er »selbst über den Anruf geschrieben habe, über das ›Komm‹, das ›Ja‹ und ihre irreduzible Wiederholbarkeit sowie über die ›*destinerrance*‹ (Schickungsirre) einer Sendung, die sich von der Antwort her bestimmt, und über die ›Gabe‹ im allgemeinen«. [FG 72 f., Anm. 23] Er kritisiert allerdings, daß Marion in letzter Konsequenz doch »›die reine Form des Anrufs‹ … dem Anruf des Vaters unterzuordnen scheint, jenem Ruf, der wieder dem Vater zukommt, zu ihm zurückkommt und in Wahrheit nichts anderes sagte als die Wahrheit oder den Namen des Vaters, und zuletzt die des Vaters als des Namensgebers«. [Ebd.] Für Derrida stellt sich die Frage, ob es überhaupt möglich sei, einen reinen Ruf jenseits der jüdischen und christlichen Tradition und ihrer Sprache zu vernehmen. Auf den Zusammenhang zwischen dem Ruf, einem Rufenden als Vater und Namensgeber und der religiösen Tradition wird in der genaueren Betrachtung des Rufs bei Marion zurückzukommen sein, die in »*Étant donné*« – indirekt vielleicht in einer Auseinandersetzung mit diesem Einwurf Derridas – sowie später auch direkt im Gespräch mit diesem weiterentwickelt wird.[51]

Die Reduktion auf den reinen Ruf entspricht in »*Réduction et donation*« der Reduktion auf die Gegebenheit als einer gerichteten Gebung, *donation*. Sie verweist auf die phänomenologische Weise des Erkennens, die darin besteht, das, was sich zeigt, was sich gibt oder was anspricht nicht vor der Folie der Gegenständlichkeit oder vor der Folie seines Seins, sondern in diesem Zeigen, Geben und Ansprechen zu betrachten und diese Bewegungen weder allein auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen, noch auf ihr Ziel im sie erkennenden Bewußtsein, sondern stattdessen eine Haltung einzunehmen, die es erlaubt, die Bewegung, Gebung oder den Ruf selbst zu beschreiben bzw. zu bezeugen. Dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit, der ausgehend von Husserl einen Grundpfeiler der phänomenologischen Tradition bildet, kann für Marion gerade diese Haltung und nur diese Haltung gerecht werden, die sich zunächst auf ein reines Hören, Annehmen und eine Bereitschaft zur Antwort einläßt. Die dritte Reduktion soll nicht nur ihren Gegenstand, den Ruf, reduzieren, sondern sie reduziert quasi auch die Reduktion selbst auf ihre eigentliche Form, insofern sie die transzendentalen

[51] Siehe hierzu insbesondere den Abschnitte D. III. 1.2 meiner Arbeit.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und existenzialen Reduktionen Husserls und Heideggers in sich integrieren soll. [Vgl. RD 296]

Das ursprüngliche philosophische Staunen, welches unser Existieren immer schon auch als ein Philosophieren bestimmt[52], ist für Heidegger ein Erstaunen darüber, daß Sein und nicht Nichts ist. Dies ist »das Wunder aller Wunder, daß Seiendes ist«, welches »[e]inzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins«.[53] Heidegger scheint für die Bereitschaft, sich zu wundern, eine gewisse Hingabe an das Nichts vorauszusetzen, ein Dasein, das »sich verschwendet«[54], ein »Sichloslassen in das Nichts« als ein »Freiwerden«[55] – eine Verschwendung und Verausgabung, die Derrida als Verausgabung des Sinns wiederaufgreift – und er entwirft in diesem Zusammenhang ein »wesentliche[s] Denken«, das sich ausgehend von der Vorgabe des Seins ereignet und »dessen Gedanken nicht nur nicht rechnen, sondern überhaupt aus dem Anderen des Seienden bestimmt sind«.[56] Die Voraussetzung ›nicht zu rechnen‹ im Sinne eines fehlenden ökonomischen Kalküls, verweist auf die Denkfigur der Gabe. Das Denken »verschwendet … sich im Sein für die Wahrheit des Seins« und antwortet auf dessen Anspruch nicht gezwungen, sondern »in der Freiheit des Opfers«.[57] Die Antwort gegenüber dem Anspruch besteht dann darin, sich diesem zu überantworten.[58] Das Phänomen des Seins hängt bereits davon ab, inwiefern sein Anspruch gehört, angenommen und beantwortet wird. In der ersten Fassung seines *»Nachwort[s] zu: Was ist Metaphysik«* von 1943 entwickelt Heidegger zudem eine komplexe Verschränkung von Denken und Danken. Das Denken könnte hier als

---

[52] »Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren«, es ist ihm also von vornherein gegeben, zu philosophieren. (Martin Heidegger: *Wegmarken*, a.a.O., S. 122).

[53] Ebd., S. 307.

[54] Ebd., S. 118.

[55] Ebd., S. 122.

[56] Ebd., S. 309.

[57] Ebd.

[58] In Heidegger *»Nachwort zu: Was ist Metaphysik?«* [ebd., S. 303–312] verlagert sich in der Ausgabe von 1949 der Schwerpunkt vom Anspruch *des Seins* zum Ereignis: »le centre de gravité bascule: l'analytique existentiale, qui, depuis l'étant prétendait remonter à l'être, le cède décidément à l'événement de l'être, seul initiateur de son phénomène – si phénomène il y a encore, lorsqu'apparaît le ‹il y a›.« [RD 279] Damit wird für Marion klar, daß es Heidegger hier eigentlich nicht mehr um das Sein, sondern um den Anspruch selbst geht, der sich ereignet.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Art der Erkenntnis betrachtet werden, die dem Anspruch entspricht, und zwar in einer Haltung der *Dankbarkeit*, wenn auch die genauere Konstellation, in der »das Dichten und das Danken und das Denken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sind … offenbleiben muß«, als eine nicht auflösbare Aporie.[59] [Vgl. RD 282] Die annehmende, hörende, sich wundernde, vielleicht auch dankbare Haltung und die Reduktion auf die reine Form des Rufs ermöglichen für Marion eine echte Phänomenologie, die versucht, das Sich-Geben, Sich-Ereignen und Ansprechen zu erfassen. [Vgl. RD 296] Es wird zu fragen sein, wie neutral diese Empfängerhaltung entwickelt wird, und wo sie bereits an die Haltung des Empfängers in einer eher ›moralischen‹ Ordnung der Gabe und der Verantwortung oder schon im Rahmen des *ordo amoris* angelehnt sein könnte.

Die der phänomenologischen Haltung zu Grunde liegende Entscheidung wird nicht wie bei Descartes bereits im Philosophieren für das Philosophieren getroffen, sondern durchaus auf eine ›existenziellere‹ Art und Weise. Sie ermöglicht nicht direkt die Phänomenologie als eine Entscheidung, die zuerst auf das phänomenologische Philosophieren und damit auf eine spezifische Weise des Erwerbs von Erkenntnissen abzielt, sondern sie scheint vielmehr noch basaler die *Phänomenalität* zu ermöglichen, die wiederum Bedingung der Möglichkeit von Phänomenologie ist, da das, was sich als ein Phänomen geben kann, sich nur einem Empfänger gibt, der sich entscheidet, den Ruf anzunehmen und sich ihm zu überantworten: »Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu.« [RD 296]

2.2) Die phänomenologische Kontra-Methode

Wie kann ausgehend von einer solchen Entscheidung die Phänomenologie methodisch betrieben werden, um wirklich zur *donation* in jedem Phänomen zu gelangen, indem »die Reduktion aus dem Gang des Erscheinens alles aussondert, was sich nicht rückhaltlos gibt«? [RuG 24] Wie ist es möglich, im Sich-Zeigen der Phänomene das Geben freizulegen, ohne daß man einfach eine Terminologie durch eine andere ersetzt und schlicht behauptet, daß das, was sich zuvor zeigte, sich jetzt

[59] Martin Heidegger: *Wegmarken*, a. a. O., S. 312.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gibt? Was also kann tatsächlich aus der Reduktion auf das ›letzte Prinzip aller Prinzipien‹ gewonnen werden, was kann ausgehend von der Terminologie der *donation* gezeigt, bewiesen oder zu erkennen gegeben werden? Und wie kann es dabei gelingen, Husserls Anspruch einer reinen Wissenschaftlichkeit nicht vollkommen zu verleugnen, deren Formalität sich auch bei ihm stets in einer Spannung zur Fülle der Anschauung befindet? Für Thomas Alferi läßt sich das Prinzip der Reduktion letztlich als Vernunftgesetz bestimmen, wie es auch in der an Kant erinnernden Metaphorik eines Gerichtshofes deutlich wird, vor dem für Marion die Entscheidung über die Rückhaltlosigkeit der Gebung zu treffen ist. [Vgl. Alferi 207] Muß dazu doch die Rationalität des Denkenden, der die Reduktion vollzieht, in den immanenten Strukturen seiner Erkenntnisfähigkeit *a priori* und transzendental vorausgesetzt werden?

Zunächst ist festzuhalten, daß die Phänomenologie sich für Marion nicht durch die Methodik einer positiven Beweisführung auszeichnet, sondern eine *Kontra*-Methode verlangt, in der es weder um die Ableitung einer sicheren Erkenntnis aus der Erscheinung noch aus den Erkenntnisstrukturen des Subjekts geht, sondern darum, diese Erscheinung als sie selbst erscheinen zu lassen:

»La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comme un *ego* met en évidence un objet, à laisser *se* montrer une apparition dans une apparence: méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode.« [ED 17]

Es geht also nicht mehr darum, zu beweisen *(démontrer)*, sondern es geht darum, zu zeigen *(montrer)*, zu bezeugen, oder noch präziser darum, das zu unterstützen, was sich zeigt: »la manifestation de soi à partir de soi de ce qui, alors, *se* montre.« [ED 15] Wird hier nicht jede Sicherheit der Erkenntnis aufgegeben? Läßt sich hinreichend klarstellen, welche spezifische Leistung die Phänomenologie im Gegensatz zu anderen Ausdrucksformen, insbesondere zu künstlerischen Ausdrucksformen vollbringen kann, denen es – diese Position vertritt Marion selbst – ebenso darum geht, etwas zu zeigen bzw. etwas sich zeigen zu lassen oder zu erkennen zu geben, wie es sich selbst gibt? Ist alles, was ein sich gebendes Phänomen ›zu erkennen gibt‹, Phänomenologie oder ist davon noch einmal eine ›philosophische Phänomenologie‹ oder ›phänomenologische Philosophie‹ zu unterscheiden? Zwar »gewinnt die Phä-

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nomenologie dadurch an Legitimität, dass sie letztlich Phänomene sichtbar werden lässt, die ohne sie *unzugänglich* geblieben wären« [Gabel, Joas 52], dies können aber auch andere Ausdrucksformen leisten. Was aber ohne einen *phänomenologischen Zugriff* nicht aus sich heraus offensichtlich ist und unzugänglich bleiben würde, ist vor allem die »Nicht-Evidenz der Gegebenheit selber«. [Ebd.]

Die Methode dieses phänomenologischen Zugriffs soll sich auf ihre eigentliche Aufgabe beschränken, die eben darin besteht, »den Gehalt an Gegebenheit jeder Erscheinung ein[zuschätzen], um seinen Rechtsanspruch auf Erscheinen – oder nicht – auszumachen.« [Ebd.] Das Erkennen soll seine Gegenstände nicht konstituieren, indem sie konstruiert oder synthetisiert werden, wohl aber indem sich eine Sinn*gebung* vollzieht, die wiederum für Marion genau darin besteht, den in der Gebung der Phänomene selbst gegebenen Sinn *anzunehmen* und *anzuerkennen*: »à donner-un-sens, ou plus exactement à reconnaître le sens que le phénomène *se* donne de lui-même et à lui-même.« [ED 16] Auch hier verschiebt sich also, ähnlich wie bei Ricœur, der Vollzug des Erkennens von der *connaissance* zu einer *reconnaissance*.

Die Kontra-Methode[60] der Phänomenologie fordert nicht eine Aufgabe, sondern eine Umkehrung der Methode, die sich selbst gegenüber dem Phänomen zurücknimmt. Es handelt sich weder um eine Nicht-Methode, noch um einen reinen negativen Weg der Phänomenbestimmung[61]: Unter negativen Vorzeichen ist der exzessive Charakter der Gebung nicht zu verstehen.

---

[60] Wo es sinnvoll erscheint, werde ich in den folgenden Überlegungen zur Kontra-Methodik auf den Aufsatz »Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit« [Gabel, Joas 37–55] zurückgreifen. Dieser Text bildet eine überarbeitete und von Rolf Kühn ins Deutsche übertragene Version der Seiten 13–31 und 90–102 von *»Étant donné«*, die erstmals veröffentlicht wurde in: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl, Würzburg 2003. S. 125–138.

[61] Marion weist – nach anfänglichem Zögern – darauf hin, es sei besser, »[a]nstatt von einer ›negativen Phänomenologie‹ … zu sprechen, vom Begriff der *Gegen-Methode* auszugehen, um jedem expliziten oder impliziten Methodenapriori gegenüber dem reinen Erscheinen als Gegebenheit zu entgehen«. [Gabel, Joas 38] Nicht exakt sei die Bestimmung als negative Phänomenologie, da einerseits auch in der sogenannten ›negativen‹ Theologie der negative Weg der Argumentation stets mit Wegen der Affirmation und des Aufstiegs verbunden sei und da andererseits auch Phänomene wie die Langeweile oder der Ruf in sich selbst keinesfalls negativ seien, selbst wenn sie nur mit negativen Beschreibungsformeln eingeholt werde könnten. Marions Fußnote hierzu in *»Étant*

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Bezug auf jede Methode der Erkenntnis eröffnet sich nun in der Phänomenologie ein Paradoxon, sofern diese letztlich immer von einem Erkennenden (und seinem Blick aus dem Fenster) ausgeht und damit einer vom Phänomen ausgehenden Manifestation eigentlich zuwiderläuft. Auch das phänomenologische Denken denkt sich nicht selbst, sondern wird von einem Denkenden gedacht und verlangt, ebenso wie die cartesische philosophische Selbst-Erweckung, durchaus eine Entscheidung, eine denkerische Initiative – mag sich auch das Phänomen selbst geben, so gilt das keinesfalls für die es erfassende oder entfaltende phänomenologische Konzeption (zumal sich die Abhandlung darüber ebenfalls nicht selbst schreibt). So besteht das Paradoxon der Phänomenologie für Marion in der Überkreuzung zwischen der vorausgesetzten Initiative des sich selbst manifestierenden Phänomens und der Initiative des Phänomenologen, diese Manifestation zu beschreiben, darzustellen bzw. zu entfalten. Diese denkerische Initiative muß, um dem phänomenologischen Anliegen zu entsprechen, der Initiative der Phänomenalisierung gerecht zu werden, sich selbst direkt wieder aufgeben: »Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisément à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre«. [ED 15]

Die Unbezweifelbarkeit, mit der das phänomenologische Erkennen beginnen kann, betrifft »nicht mehr die apriorischen Erkenntnisbedingung im Hinblick auf eine Objektgewissheit …, sondern die Unbezweifelbarkeit des Erscheinens von Phänomenalität als solcher«. [Gabel, Joas 38] Damit wird das Projekt Descartes' zugleich aufgenommen und der *ἐποχή* Husserls gemäß in sich selbst umgekehrt: Die Frage nach dem Schein oder Sein der Objekte, nach Traum oder Wirklichkeit wird außer Kraft gesetzt. Die letzte Gewißheit liegt ausgehend von der Erweiterung des *ego cogito* um die Intentionalität auf das »*ego cogito cogitatum*«[62] im Erscheinen des Phänomens, das allerdings einem Bewußtsein erscheint. Ebenso liegt sie für Marion in der Gebung, die aber nur in der Reduktion durch einen Reduzierenden entfaltet werden kann. Die Reduktion soll hierbei »die Beseitigung der *Hindernisse* auf dem Weg des Sich-zeigen-lassens als Erscheinung des Phänomens in seinem Erscheinen« vollziehen. [Ebd.] Die phänomenologische Reduktion und die De-

---

Donné«, läßt sich möglicherweise auch als Reaktion auf Janicauds These von der theologischen Wende lesen. [ED 16, Anm. 2]

[62] Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, a.a.O. S. 11 und S. 14.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

konstruktion lassen sich in dieser Hinsicht lediglich anhand der jeweils abgebauten Hindernisse unterscheiden. [Vgl. ED 16, Anm. 1] Ähnlich wie die Dekonstruktion für Derrida und die Arbeit der Interpretation für Ricœur, kann für Marion die Reduktion, sofern sie sich vom methodischen Anspruch der positiven Wissenschaften löst, »nie endgültig sein«. [Gabel, Joas 38] Sie bleibt ein offener Prozeß, der anerkennt, keine absoluten und letztgültigen Aussagen über das treffen zu können, was der Reduktion unterzogen wird.

Wenn die Kontra-Methode sich auf das paradoxe Unterfangen einlassen muß, sich selbst als eines der Hindernisse der Selbstgebung mit aus dem Weg der Phänomene zu räumen, warum wird dann überhaupt erst das ›Hindernis‹ der Methode aufgestellt, ein ›Parcours‹ gebaut, wie er in Ricœurs ›Umwegen‹ errichtet wird, und nicht einfach gänzlich auf das Philosophieren verzichtet, um die Phänomene sich selbst und ihrer Gebung zu überlassen? Weil eben diese Gebung an die Reduktion gebunden ist. Ist sie aber notwendig daran gebunden? Oder ließe sich (ketzerisch) vielleicht behaupten, daß das Prinzip ›wieviel Reduktion, soviel *donation*‹ einzig und allein deshalb aufgestellt werde, um die Notwendigkeit des phänomenologischen Philosophierens zu retten? Konstruiert also Marion hier ein solches Prinzip analog dazu, wie Descartes das philosophische Selbst-Erweckungserlebnis seiner Träume konstruiert und inszeniert? Der eigentliche Antrieb der Phänomenologie Marions ließe sich dann womöglich mindestens ebenso stark wie im Anspruch einer Bezeugung der Welt und der Phänomenalität überhaupt auch in einem Plädoyer für den Denkenden, für den Vollzieher der Reduktion vermuten, der eben notwendig ist, damit phänomenologisch gedacht werden kann. Er könnte hier seine Rolle und seine Bedeutung aus der Aufgabe empfangen, durch seine gedanklichen Operationen die Gebung der Phänomenalität zu entfalten, so daß er selbst ›Sinn ergibt‹, weil er in das Wechselspiel von Reduktion und *donation* eingebunden ist. Die Bezeugung kann nicht ohne den Zeugen erfolgen, der sich vom Beweisstück, anhand dessen etwas bewiesen werden kann, wesentlich unterscheidet. Für Alferi ist daher die Frage nach dem Unterscheidungskriterium für die Gültigkeit einer Reduktion auf die Gebung mit der kritischen Rückfrage verbunden, ob nicht letztlich doch zuerst die Gewißheit eines *ego cogito* vorausgesetzt werden müsse, um die Gewißheit der vollzogenen Reduktion, der vollen Hingabe an die Gebung sowie schon der Erkenntnis der Grundformel ›soviel Reduktion, soviel *donation*‹ garantieren zu können. [Vgl. Alferi 330–334]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Andererseits ist für Marion auch die Reduktion auf die cartesische Gewißheit bereits an den Vollzug der Reduktion des Gegebenen gebunden.

»[L]a réduction ouvre le spectacle du phénomène d'abord comme un metteur en scène omniprésent, pour le continuer comme une simple scène, nécessaire certes, mais oubliée et indifférent; en sorte qu'à la fin, le phénomène occupe à ce point la scène qu'il la résorbe en lui et ne s'en distingue plus – auto-mise en scène.« [ED 17]

Deutlich tritt hier die Reduktion (und mit ihr der Vollstrecker dieser Operation) in den Hintergrund zugunsten des sich gebenden Phänomens. Wo Descartes sich letztlich seine philosophierenden Träume selbst gibt – oder dies vorgibt –, liegt hier die Inszenierungsarbeit des Philosophierenden darin, der Phänomenalität eine Bühne zu bereiten, um sich dann zurückzuziehen. Und doch wird sich im Durchgang durch Marions Umgang mit der Frage nach dem ›Subjekt‹, dem Selbst, dem Erkennenden der Eindruck bestätigen, daß dieser gerade aus diesem Rückzug seinen spezifischen Platz gewinnt – so wie die Größe eines Regisseurs, gerade darin liegen kann, sich selbst gegenüber seinen Akteuren und der Wirkung der Inszenierung zurückzunehmen.[63]

Im Vordringen zum letzten Prinzip der Gegebenheit geht es für Marion nicht mehr darum, »zu fragen, ob man das Phänomen reduktiv von der Gegebenheit aus verfolgen kann und soll, sondern ob man es überhaupt ohne sie *zu denken* vermag.«[64] [Gabel, Joas 49] Zu seinem kontra-methodischen Ansatz gehört ganz explizit diese Umwendung auf die transzendentale Frage, wie, ausgehend von einer vorgegebenen, sich gebenden Phänomenalität, die Möglichkeit offen bleiben kann, diese denkend und erkennend zu erfassen. Es geht dabei nicht mehr um die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, die *a priori* in deren eigenen Strukturen zu verorten sind, sondern die Erkenntnis qua Reduktion erfolgt phänomenologisch stets *a posteriori*:

»Das Erscheinen muss sich … dem Imperialismus der Erkenntnisbedingungen *a priori* entziehen (wenn nicht sogar diesem stets wiedersprechen), wobei das

[63] Alfred Hitchcocks berühmte Cameo-Auftritte beziehen ihren Reiz gerade daraus, daß der Regisseur in seinen eigenen Filmen nur ganz beiläufig in Statistenrollen erscheint, um quasi über die Fiktion der Inszenierung hinaus auf den Inszenierenden zu verweisen, der aber innerhalb der Fiktion selbst nicht die Rolle eines Regisseurs spielt, sondern – ganz im Sinne Derridas – eine *Rand*figur bleibt.

[64] Kursivierung K. B.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erscheinen vom Erscheinenden erreicht, den Zugang zur Bühne der Welt zu erzwingen und leibhaft [en personne] – ohne Verdoppelung noch Repräsentant – vorwärtszudringen. Vom Gesichtspunkt des Erkennenden aus heißt diese Vorwärtsbewegung *Intentionalität*; aus der Sicht der Sache selbst betrachtet erhält sie den Titel *Gegebenheit* [donation!] und lässt sich nicht mehr gemäß der gewöhnlichen Vorstellung und gemäß des gewöhnlichen Erscheinens aussagen.« [Gabel, Joas 53][65]

Wird also die *donation* zum Kernbegriff der Phänomenologie, so läßt sich aus diesem Zitat im Umkehrschluß ableiten, daß verlangt wird, den »Gesichtspunkt des Erkennenden« aufzugeben und sich auf den Versuch einzulassen, »aus der Sicht der Sache selbst« zu denken. Auch hier muß also der ›Fensterplatz‹ des Beobachters aufgegeben werden. Die Paradoxie, die der Standpunkt des Erkennenden für jede Phänomenologie darstellen muß, wird damit nicht eigentlich aufgelöst. Auf eine andere Ebene verschoben und durchsichtig gemacht besteht das Paradoxon nun darin, daß der Erkennende eben nicht nur einen Punkt auf dem Weg der dynamischen und gerichteten Phänomenalisierung der Phänomene, auch nicht nur deren Zielpunkt bilden darf, da er sich im Vollzug seines Erkennens zugleich ganz dieser Bewegung hingeben und sie mitverfolgen soll, um die Gebung des Phänomens denken zu können.

2.3) Was heißt geben? – Wie gibt sich die donation zu erkennen?

2.3.1) Von der Gegebenheit zur donation

Zu den Einwänden, denen sich eine Phänomenologie der *donation* stellen muß, gehört neben der Frage, welchen methodischen Ansprüchen sie noch genügen kann, der Einwand, es handle sich bei der Verwendung des Begriffs *donation* um einen leeren »Spracheffekt« ohne einheitliche Bedeutung, in dem nur »eine einfache Analogie (Paronymie) es erlauben würde, die zweideutig verbleibenden Ausdrücke wie *es gibt, geben, gegeben, Gabe, Gebung, Gegebenheit* untereinander in Verbindung zu bringen«. [Gabel, Joas 43] In der künstlichen Betonung dieser Verbindung könnte es sich nahezu um den Versuch handeln, eine Art Zauberformel oder Beschwörung zu finden, unter der sich alle Probleme einer methodisch betriebenen Phänomenologie mit einem Mal auf-

[65] Einfügung der französischen Begriffe K. B., [vgl. ED 101]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lösen sollen. Diese Schwierigkeit äußert sich auch in Heideggers Formulierung in »*Grundprobleme der Phänomenologie*«, wo er die Frage stellt: »Was heißt ›gegeben‹, ›Gegebenheit‹ – dieses Zauberwort der Phänomenologie und der ›Stein des Anstoßes‹ bei den anderen?«[66] [Vgl. ED 30] Marion möchte zwischen einem Rationalismus, der das Zauberwort als ›Hokuspokus‹ zurückweist, und einer Mystik, die allein diese Magie heraufbeschwört, einen neuen Weg einschlagen. Beide Positionen sind sich einig in der Annahme, daß eine Definition der Gegebenheit nicht erfolgen *kann*, weil diese irrational ist, oder nicht erfolgen *soll*, weil sie sich der Festlegung entzieht, – »que la donation ne peut (ou ne doit) pas accéder au concept«. [ED 31] Diese Voraussetzung stellt Marion in Frage: »entre magie et scandale, s'ouvre un autre voie – que la donation articule rationnellement les concepts qui disent le phénomène tel qu'il *se* manifeste.« [Ebd.]

Ähnlich wie Ricœur arbeitet Marion mit der *Polysemie* des Begriffs der *donation*, in der sich eine »unabwendbare Dualität« freilegen läßt, denn *donation* »bedeutet sowohl den Akt (geben), den Einsatz (Gabe), als auch den Handelnden (Gebenden) und die Weise der fertigen Gegebenheit«. [Gabel, Joas 43] Auf der einen Seite steht das Ergebnis des Aktes, das »was sich gegeben findet, die geleistete Gabe, so dass das scheinbar nackte und neutrale Datum der Gegebenheit auf diese Weise nur die gegebene Gabe bleibt«, ein *datum* also oder *donnée*, ein »zugleich vorhandenes sowie zur Verfügung stehendes Seiendes, das eines jeden eventuellen Prozesses ledig wäre, der es möglich gemacht hätte«. [Ebd.] Auf der anderen Seite steht wiederum die »gebende Gabe«, die »Gegebenheitsbewegung« [Gabel, Joas 44], die das Gegebene hervorbringt, »le mouvement de donation qui les [– les données –] donne«. [ED 93]

Marions etwas eigensinnige Entscheidung, das deutsche Wort ›*Gegebenheit*‹ mit *donation*, anstatt mit *donné* oder wie teilweise ebenfalls üblich mit *présence* zu übersetzen, entspringt der bewußten Wahl, diese Dualität zwischen dem Akt oder Ereignis und dem Produkt einer Gebung, zwischen »don donné« und »don donnant« [ED 92], wirken zu lassen.[67]

---

[66] Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie. WS 1919–1920*, GA 58, Frankfurt a. M. 1992. S. 5.

[67] Zu Marions eigener Rechtfertigung dieser Übersetzung vgl. ED 97–100, Gabel, Joas 49–52 sowie RuG 28 f. Diese Dualität muß auch bei der Rückübersetzung ins Deutsche

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Um zu erklären, was mit der Polysemie und dem Bedeutungsspektrum der *donation* erfaßt werden soll, erläutert Marion in »*Étant donné*« als Beispiel, den »äußersten Fall der neutralisiertesten, minimalsten und entleertesten Gegebenheit« *(donnée)* eines mathematischen oder physikalischen Problems[68], das als eine Aufgabe *(sujet)*[69] im Rahmen einer Prüfung gestellt wird, die »öffentlich erlassen und allen zugänglich« ist. [Gabel, Joas 44] Die Prüfungsbedingungen sollen für alle Teilnehmer im Hinblick auf soziale Unterschiede gleich sein. Unterschieden werden hingegen die individuellen Kompetenzen bei der Lösung der Aufgabe, also Fähigkeiten, die für Ricœur die personale Identität wesentlich ausmachen und auch dort dem Platz im sozialen Gefüge (den Odysseus zurückerobert) übergeordnet werden. Es wird sich später noch zeigen, daß Marion wie bei der gegebenen Aufgabe generell eine personale Individualisierung durch das jeweilige Entgegennehmen des Gegebenen bestimmt.

Die Aufgabenstellung besitzt eindeutig die von Marion für jedes Phänomen festgestellte Voraussetzung der Implikation der Gebung im Gegebenen, insofern in ihr ihre Lösbarkeit und im Entwurf der Aufgabe

---

berücksichtigt werden. »Die ›Gegebenheit‹ ist zu wenig aktivisch, während die ›Schenkung‹, die wie ›la donation‹ eher aktivisch ist, jedoch nicht demselben Wortstamm von ›don‹ entstammt, wie die ›Gebung‹ dem von ›geb/gab‹ im Deutschen«, so die Übersetzer von »*Die Öffnung des Sichtbaren*«. (Jean-Luc Marion: *Die Öffnung des Sichtbaren*. Eingeleitet und aus dem Französischen übersetzt von G. Bertrand und D. Bertrand-Pfaff, Paderborn u. a. 2005. [Zitiert als: ÖdS]) Auch Alferi verweist zunächst auf die Übersetzung mit »›Schenkung‹ und ›Stiftung‹«, die dem juristischen Sprachgebrauch entspricht, welcher im Bezug auf den interpersonalen und sozialen Kontext der Gabe eine Rolle spielt, aber auch dort, wo Marion der Reduktion die Aufgabe zuweist, den Rechtsanspruch der Phänomenalisierung zu bemessen. Verfehlt wird damit, daß es sich beim Begriff *donation* um ein »nominalisiertes Verb … oder anders gesagt ein deverbales Nomen« handelt. [Alferi 22] Alferi schlägt daher als adäquate Übersetzung »›Gebung als Schenkung‹« vor. [Ebd.]

[68] Mit dem Ausdruck »les données d'un problème« wird eine Problemstellung bezeichnet, ebenso wie ›Daten‹, oder ›Angaben‹ nach dem Schema: ›gegeben ist A und B, gesucht C‹. Es ist nicht unbedingt vorauszusetzen, daß jede beispielsweise mathematische Aufgabe im Hinblick auf die zum Teil höchst komplexen Problemstellungen der Mathematik als »entleerteste Gegebenheit« [s. o.] betrachtet werden kann. Allerdings zeigt sich bei Marion generell die etwas pauschalisierende Tendenz, insbesondere die Mathematik als nahezu anschauungsfreie und ›leere‹ Phänomenalität zu betrachten.

[69] Dabei zeigt sich eine interessante Überkreuzung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, denn die gestellte Aufgabe ist im französischen Sprachgebrauch ein »sujet«, für das Subjekt dem sie gestellt wird, aber zugleich ein Objekt, »bref la donnée d'un objet soumis au sujet qui le dissout«. [ED 92]

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch einen Aufgabensteller zugleich ihre Lösung vorweggenommen ist. Das Problem wird »[d]urch die Evidenz der Sache selbst, nach der gefragt wird«, gestellt. [Gabel, Joas 44] Damit nicht einfach eine reine Information gegeben wird, ist auf Seiten des Prüfungskandidaten eine »prinzipielle Unkenntnis« [ebd.] der Lösung vorauszusetzen, die eben impliziert ist und in der Bearbeitung der Aufgabe erst entfaltet werden muß. Von ihrer Gegebenheit als Aufgabe und der darin mit gegebenen Lösungsmöglichkeit aus ist auch die Beurteilung der ›Annahme‹ und Beantwortung der Aufgabe möglich. Der Prüfling gibt sich die Aufgabe nicht selbst, er befindet sich in einer Passivität gegenüber der Prüfungskommission, die die Aufgabe entwirft, und gegenüber der Aufgabenstellung, die er dann wiederum aktiv bearbeitet und gerade dadurch ›löst‹, daß er die in ihr angelegte Lösung freilegt.

»Und genau diese Bewegung des Sich-mir-auferlegens [de s'imposer à moi], des Mir-geschehens [de s'arriver sur moi] aus einem räumlichen oder zeitlichen ›Vor‹ heraus genügen genau, um eine Gegebenheit [donation] auszumachen«. [Gabel, Joas 45, vgl. ED 93]

Die *donation* ist für Marion generell durch ihre Unvorhersehbarkeit *(imprévisibilité)* und Unverfügbarkeit *(indisponibilité)* gekennzeichnet.

Was die *donation* der Aufgabe ausmacht, ist nicht ihre Entwicklung durch die Prüfungskommission. Diese Aufgabe könnte noch verworfen, die Prüfung gar nicht vollzogen werden. Die *donation* erfolgt erst, indem die Aufgabe dem Prüfling gestellt wird und die Prüfung beginnt, damit eröffnet sich eine »neue Zeitlichkeit«, eine »Zeit in der Zeit«. [Ebd.] Sie kann nur dann tatsächlich als Prüfung vollzogen und verstanden werden, wenn der Prüfling die Aufgabe als eine zu lösende, an ihn gerichtete Aufgabe entgegennimmt und behandelt und nicht als »einfaches und nacktes *factum*« beläßt. [Gabel, Joas 46] Wenn mir ein Papier mit einer Klausuraufgabe auf den Tisch gelegt wird und ich dieses als ein zufällig vorhandenes bedrucktes Blatt, vielleicht mit einem informativen oder einem vollkommen beliebigen Text betrachte, ohne die Prüfungssituation wahrzunehmen und ohne die Aufgabe als meine nun zu bearbeitende Aufgabe aufzufassen, so werde ich die Prüfung nicht als Prüfung erkennen und die Gesamtheit des mir begegnenden Phänomens daher unmöglich verstehen können. Ich muß dabei nicht notwendig an die Prüfungskommission und ihre Arbeit bei der Stellung der Aufgabe denken, wohl aber berücksichtigen, daß mir hier eben eine Aufgabe gestellt und gegeben ist. Ich kann also die Aufgabe, die hier als

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»bevorzugtes Beispiel des reduktiv Gegebenen« dient, also einer »Tatsache, die nicht durch sich selbst geworden ist«, nur als solche erkennen und verstehen, wenn ich berücksichtige, wie sie sich mir zu erkennen gibt und wie sie mir gegeben ist. [Gabel, Joas 46, vgl. ED 94] Das Gegebene ist das, was sich selbst nicht ›macht‹ oder verursacht und was, wenn es sich zu erkennen gibt, stets seine eigene Gegebenheit mit zu erkennen gibt. [Vgl. ED 94, Anm. 1]

Daß die Rede vom Zu-erkennen-Geben hier angemessen ist, läßt sich einerseits an der Verbindung zwischen dem Sich-*Zeigen* und dem Sich-*Geben* der Phänomene an ein sie wahrnehmendes oder eben *erkennendes* Bewußtsein festmachen, andererseits an den Beispielen, die Marion wählt, um sein Verständnis der Phänomenalität zu verdeutlichen. Interessanterweise handelt es sich dabei weniger um natürliche Phänomene oder um Gebrauchsgegenstände, die allgemein zugänglich, bekannt und verfügbar sind und deshalb gerne als Beispiele zur Erläuterung bestimmter philosophischer Probleme gewählt werden wie u. a. der Baum oder der Tisch. Obwohl Marion den Anspruch stellt, alle Phänomene zu erfassen, sind seine prominentesten Beispiele häufig Phänomene, die dazu angelegt sind, einander zu erkennen zu geben und von einem Gebenden ganz bewußt mit dieser Intention gegeben werden. Umso dringlicher wird die Frage, ob Marions Modell der *donation* letztlich am Modell eines Zu-erkennen-Gebens orientiert ist.

Neben der Gabe einer Problem- oder Aufgabenstellung, bei der in der Entfaltung ihrer implizierten Lösung ein Erkenntnisprozeß in Gang gesetzt werden soll, erläutert Marion ausführlich das Beispiel des Gemäldes. [Vgl. ED 72–78] Was das Gemälde ausmacht, ist nicht das, was in ihm auf den ersten Blick sichtbar ist, sondern die Möglichkeit, einen Eintritt des Unsichtbaren ins Sichtbare zu eröffnen. Als Beispiel zur Erläuterung der Phänomenalität der *donation* eignet es sich für Marion besonders, weil es von vornherein weder als ein Seiendes noch als ein Objekt adäquat erfaßt werden kann. Vielmehr muß dazu eine Reduktion auf seine Wirkung vorgenommen werden, die, ausgehend von Paul Cezanne, Maurice Merleau-Ponty und Wassily Kandinsky, für Marion das eigentliche Selbst des Gemäldes ausmacht, das nicht schon sichtbar *ist*, sondern erst in der an sich unsichtbaren Geste des sich gebenden Effekts sichtbar wird. Es vollzieht aus sich heraus exemplarisch eine Reduktion auf seine eigene Gebung als Einklammerung der Seiendheit und der objektiven Realität. So eröffnet sich für Marion eine Klasse von Phänomenen, die sich selbst auf ihre *donation* reduzie-

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ren bzw. von vornherein entweder die Objektivität einklammern, insofern in ihnen kein umgrenzbarer Gegenstand gegeben wird – »donner le temps, donner la vie, donner sa parole«, – oder aber die Seiendheit *(étantité)* – »donner la mort, la paix, du sens, etc.«. [ED 78] Wenn also die Reduktion bereits vollzogen ist, was bleibt dann hier die Aufgabe des Empfängers der Gebung?

Das Gemälde lehrt uns, anders zu sehen, es bildet einen »Gegen-Gegenstand« und »befreit … den Blick vom auf einen Gegenstand beschränkten Ziel«, indem es sich uns zu erkennen gibt. [ÖdS 62] Man könnte Marion nun vorwerfen, er mache es sich mit diesem Beispiel zu leicht, weil es hier, wie schon bei Derrida, um jene Gabe des Werkes geht, die aus der Intention heraus interpretiert werden kann, mit der es durch seinen Maler einem potentiellen Betrachter gegeben wird, um diesem über das Offensichtliche hinaus etwas zu sehen und zu erkennen zu geben. Allerdings besteht die »Absurdität par excellence«, die das Kunstwerk auszeichnet, für Marion darin, »[d]ass das Gemälde von sich aus erscheint« und letztlich »dem, der es signiert, ebenso sehr, wie dem, der es betrachtet«, entkommt. [ÖdS 56] Auch hier wird also die Rückfrage auf die Intention eines *Autors* unterbunden. Der Maler ›gibt‹ zwar sein Gemälde und ›gibt‹ sich dabei selbst »ohne jemals vorher zu wissen, ob er sich selbst verliert oder rettet« [ÖdS 50], er ›macht‹ oder ›erschafft‹ aber nicht eigentlich etwas, sondern sein Geben ist als ein Weitergeben zu verstehen. Die großen Maler, so Marion, »begnügen sich damit, die Spur zu hinterlassen, die das Ungesehene von seiner eigenen Kraft aus auferlegt«. [ÖdS 57]

»Malen bedeutet: eine Gebung erwarten. Daraus folgt, dass man, um *das* zu sehen, was dies ergibt, das heißt das, was dies selbst ergibt, das sich gibt, darin überein kommt, sich zur Gebung zu befähigen. Sich zur Gebung befähigen bedeutet, sich ihr zu geben und von ihr zu lernen, welches Maß sie erfordert, um sich empfangen zu lassen.« [ÖdS 64]

Für den Betrachter heißt das: »In einem strengen Sinne lernen wir nicht so sehr, das Gemälde zu sehen, als das Gemälde vielmehr es zu sehen lehrt, indem es sich gibt«. [ÖdS 62] Das Gemälde selbst fordert für Marion ganz offensiv von seinem Betrachter eine bestimmte Haltung des Empfangens, die in drei Schritten eingenommen wird:

»Nun verlangt jegliche Gebung, dass man sie empfängt. Man muss folglich vor dem geringsten Gemälde die Augen senken, um es zu verehren, dass es sich gibt. Erst danach können wir den Blick mit einem langsamen Respekt auf

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das heben, was das ergibt, das sich gibt. Und schließlich also versuchen, das zu sehen, was dies ergibt.« [ÖdS 64 f.]

Auch hier steht vor dem Sehen oder Erkennen ein Staunen darüber, daß sich gibt, was sich gibt.

2.3.2) Im-pli-kation und Immanenz der donation

Als das, was (sich) zu erkennen gibt, ist, auch wenn die Intention, zu erkennen zu geben, scheinbar bei einer gebenden Person liegt – dem Künstler oder demjenigen, der eine Aufgabe entwickelt –, für Marion stets das Phänomen selbst zu denken. Es entfaltet sich zwar im Wechselspiel zwischen einem Gebenden, genauer gesagt einem es Weitergebenden, und einem Empfänger, darf aber nicht auf diese beiden Pole reduziert werden, sondern eben auf die im Phänomen selbst im-*pli*-zierte Gebung. Die Figur dieser spezifischen ›Faltung‹ oder Implikation *(pli)* leitet Marion von Gilles Deleuze ab:

»Mein Bezugspunkt bei ›pli‹ ist … Deleuze. … Deleuze spricht wiederholt von ›pli de l'immanence‹. Bei Deleuze verbleibt die Philosophie grundsätzlich in der Immanenz. Aber es ist eine Immanenz, über die verschiedene verneinende Sätze gebildet werden können. So gerät bei ihm die Immanenz nahe an die Transzendenz. Um die Immanenz gewissermaßen ein wenig abzustufen, spricht er von ›pli de l'immanence‹. Diesen Terminus habe auch ich übernommen und ihn auf meine Weise verwendet.« [RuG 63 f.]

Es gibt bei Deleuze keine Transzendenz, keinen äußeren Bezugspunkt, an dem für das Verständnis der Welt Maß genommen werden könnte, sondern nur eine unendliche und unendlich variantenreiche innere Fältelung und Strukturierung der Immanenz.[70] Analog dazu soll auch die *donation* nicht auf einen transzendenten Ursprungspunkt zurückbezogen werden, sondern rein intrinsisch, in ihren Abstufungen und in ihrer Implikation, in den ›Gegebenheiten‹ der Welt freigelegt werden. Deleuze' Umgang mit dem Verhältnis von Implikation und Explikation ist an sein Verständnis der Differenz gebunden. Diese ist für ihn »nicht das Gegebene selbst, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben

[70] Die Figur der Falte *(pli)* entwickelt Deleuze vor allem in Auseinandersetzung mit Leibniz in: Gilles Deleuze: *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Übers. von Ulrich J. Schneider, Frankfurt a. M. 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist«[71], sie ist das Undenkbare, das Nicht-Explizierbare, sofern jedes Explizieren schon wieder ein Identifizieren wäre. Und dennoch muß sie sich extensiv ›entfalten‹, um nicht einfach in sich selbst stehen zu bleiben. Ähnlich wie Derrida im Bezug auf die *différance* (und später auf die Gabe), die sich bewahrt, indem sie sich aufgibt, versucht Deleuze das Paradoxon einer Differenz zu denken, die »weiterhin an sich impliziert [ist], wenn sie sich außerhalb ihrer selbst expliziert«.[72] Analog dazu ist die Gebung im Phänomen selbst impliziert, gerade indem es sich *gibt*. Durch die phänomenologische Reduktion und die Konzentration auf die Immanenz und Faltung der *donation* im Phänomen, soll diese so expliziert werden, daß der Charakter der Implikation dabei freigelegt und zugleich gewahrt wird. Ohne diese Entfaltung wären die Schichtungen und Faltungen in der Immanenz des Zu-Entfaltenden nicht zu erkennen. Wenn ich ein Stück Papier entfalte, bleiben die Knicke und Falten darauf sichtbar, und ich kann erst an ihnen erkennen, wie das Blatt zuvor zusammengefaltet war. Es wird also nicht einfach in eine ursprüngliche Form zurückgeführt, analog dazu, wie das phänomenologisch in Empfang genommene und erforschte Phänomen dadurch keinesfalls zum Ursprungspunkt seiner Gebung ›zurückgegeben‹ werden kann.[73]

An verschiedenen Beispielen, und zwar am Ausgeben von Spielkarten *(»donne«)* – über die nicht eigentlich derjenige entscheidet, der gibt, sondern der Zufall –, beim genetisch Vorgegebenen (»*donné* génétique«) oder den Gaben eines künstlerischen Talentes (»*don* artistique«), läßt sich für Marion aufzeigen, wie der Ursprung zugunsten der Ausführung der Gebung in den Hintergrund tritt: »la donation se marque par l'impossibilité de distinguer, dans le don, entre son effectivité et son origine«. [ED 94, Anm. 2] Immer wieder zeigt sich in Marions Schriften zur Phänomenologie der *donation* sein stetiges Bemühen, die Vorstellung zurückzuweisen, daß die Terminologie der Gebung und der Gabe letztlich indirekt doch einen Rückbezug auf einen solchen Ursprung, auf einen gegenüber der Gebung transzendenten ersten Geber verlangen müßte: »Ainsi lorsque nous disons, que la dona-

---

[71] Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl, Frankfurt a. M. 1992. S. 287.

[72] Ebd., S. 289.

[73] Auf das Verhältnis von Implikation und Explikation und die Metapher des gefalteten und entfalteten Papiers werde ich im Schlußabschnitt dieser Arbeit noch einmal zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tion réduite ne demande aucun donateur pour son donné, nous n'insinuons *pas* qu'elle réclame un donateur transcendant«. [ED 11] So sehr sich Marion im Hinblick auf die innere Kohärenz und Gültigkeit der Phänomenologie der *donation* um diese Zurückweisung bemüht, gilt es doch zu beachten, daß in seinem eigenen Denkweg der Begriff der *donation* zuerst »im Zusammenhang mit anderen Begriffen auftritt, die Marion bei der theoretischen Selbsterfassung der christlichen Weltanschauung einsetzt.« [Alferi 41][74] Ist die Hingabe an die Gebung, die Marion als phänomenologische Perspektive einfordert, letztlich, über seine im engeren Sinne offenbarungsphilosophischen Schriften hinaus, eine Hingabe an die Gebung Gottes, als Schöpfung, als Hingabe im Kreuzestod, als Gabe der Eucharistie? Vor welche Aufgabe sieht sich Jean-Luc Marion beim Verfassen seiner Werke gestellt?

In »*Étant donné*« betont er, daß die begrifflichen Instrumentarien der *donation*, insofern sie jede Phänomenalität rational denkbar machen sollen und zu erkennen geben können, *am Ende* auch dem Anspruch gerecht werden müssen, eine äußerste Steigerung der Phänomenalität im Sinne der Offenbarung mit zu erkennen zu geben. Die chronologische Entwicklung seines Denkweges weist allerdings darauf hin, daß auch die andere Möglichkeit der Argumentationsrichtung – der Versuch *von vornherein* eine Philosophie zu entwickeln, die die Implikationen eines christlichen Weltbildes mit entfaltet – eine wichtige Rolle spielt. Marion schließt sich Husserls Diktum an: »unser unmittelbares Absehen geht nicht auf Theologie, sondern auf Phänomenologie, mag diese für jene mittelbar noch so viel bedeuten«.[75] Allerdings weist er darauf hin, daß zwar eine metaphysische Theologie als Onto-theologie »einer phänomenologischen Reduktion keinen Widerstand zu leisten« vermag, wohl aber die Offenbarungstheologie »unter die Kompetenz der Phänomenologie« fällt, insofern es in ihr stets um »eine Weise der Phänomenalität« geht. [RuG 33] »So definiert die Gegebenheit die mögliche Beziehung zwischen Phänomenologie und den Theologien (der philosophischen Theologie und der Offenbarungstheologie) neu«. [RuG 34]

---

[74] Marion gebraucht den Begriff der *donation* auch in seiner Interpretation zur Ekklesiologie des Pseudo-Dionysios, »die als Sich-Geben und Sich-Empfangen gedeutet wird«, sowie zur Darstellung des eucharistischen Geschehens. [Alferi 41 f.]

[75] Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I § 51*, a. a. O. S. 122. [Vgl. RuG 32].

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Festzuhalten ist, daß sowohl Marions theologische als auch seine phänomenologische Position, wie scharf auch immer diese zu trennen sind, das Denken einer Gebung verlangen, die nicht zu einer gebenden Instanz zurückverfolgt, sondern vielmehr in der Bewegung ihrer Gebung verfolgt oder ›begleitet‹ werden soll. Auch der göttliche Geber muß sich für Marion notwendig aus seiner Gebung zurückziehen, sich ›aufgeben‹, um diese als Gebung geschehen zu lassen. Die Hingabe an den Vollzug der Gebung verlangt es, die Frage nach einem Sein des Ursprungs dieser Gebung aufzugeben. Und die Reduktion, an die die Gewißheit jeder *donation* gebunden ist, verlangt, »dass sie alle Transzendenz in Klammern setzt, einschließlich der Transzendenz Gottes«, wobei der Begriff ›Gott‹ für Marion nicht notwendig eine Transzendenz bezeichnet, sondern »wesentlicher aus der radikalen Immanenz, unter der Figur des *interior intimo meo*« bestimmt werden kann. [RuG 28][76] Daß heißt nicht, daß es keine Herkunft des Gegebenen gäbe, sondern daß das Woher dieser Herkunft notwendig anonym und unsichtbar bleibt wie in der Figur des Rufs, dessen Ursprung nicht mitgehört wird: »Die Erfahrung des Rufs besteht genau darin, daß wir die Identität des Rufenden nicht kennen können«. [RuG 58]

Ich kann die Prüfungsaufgabe vielleicht dann am konzentriertesten beantworten, wenn ich mich nicht dadurch ablenke, über die Prüfungskommission und ihre möglichen Intentionen, Vorlieben und Bewertungsmaßstäbe nachzudenken, sondern wenn ich mich ganz der mir gegebenen Aufgabe und den in ihr angelegten Lösungsansätzen selbst widme. Dabei sollte ich trotzdem berücksichtigen, daß sie mir als Prüfungsaufgabe *gestellt* wurde und demgemäß von mir bearbeitet werden soll, damit ich bestimmte formale Ansprüche erfülle und beispielsweise leserlich und verständlich genug schreibe, um bei der späteren Korrektur meiner Lösungsvorschläge keine Probleme zu bereiten. Die phänomenologische Wendung des Blicks ist für Marion ganz wesentlich eine Wendung in die Immanenz der jeweiligen Phänomenalität. Dennoch bleibt die Frage nach einem ›Anderswo‹ stets denkbar und berechtigt, aus dem das Phänomen oder das Gegebene als solches erscheint:

[76] Zu beachten ist allerdings die bei Augustinus angelegte Spannung zwischen ›*interior intimo meo*‹ und ›*superior summo meo*‹, die Marion in »*Au lieu de soi*« genauer betrachtet. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a.a.O. S. 143 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»Mais cet ›ailleurs‹ n'indique pas nécessairement une origine, une cause ou un acteur de l'échange … L'›ailleurs‹ indique ainsi la première propriété radicale du phénomène donné – se donner, se montrer – celle de s'accomplir indépendamment de notre échange, de notre efficience et de notre prévision, donc de peser sur ce à quoi il advient. Ce poids du surgissement venu d'›ailleurs‹ ne trahit ici (en régime de la réduction) aucune transcendance, mais atteste la teneur irréductible du soi de ce qui *se* montre en ce qu'il *se* donne.« [ED 174]

Es ist eben nicht Aufgabe und Ziel der Phänomenologie, das Andere der Phänomenalität einzuholen, sondern sich genau auf die sich gebenden Phänomene zu richten. Daß deren Auftauchen und ihre Möglichkeit, sich selbst aus einem unbestimmbaren Anderswo zu geben und zu erkennen zu geben, rätselhaft bleibt, läßt sich nicht leugnen. Die Fragen, inwiefern es sich um ein zeitliches oder außerzeitliches ›Vorher‹ handelt oder um ein räumliches Anders*wo* oder ein jenseits der Kategorien von Raum und Zeit anzusiedelndes Anderes, bleiben ausdrücklich offen. Zwar können diese Fragen anhand konkreter Phänomene ihre Rätselhaftigkeit verlieren[77], dies gilt aber nicht für die Phänomenalität überhaupt und für die Vorgabe, daß es bzw. daß *sich* Gebung gibt.

Entscheidend ist für die Gebung der Phänomene, daß eine Distanz zwischen einem Anderswo und dem Hier des Auftauchens des Phänomens, zwischen einem Vorher und dem Jetzt dieses Auftauchens vorauszusetzen ist. Interessant ist Marions Umgang mit dieser Distanz besonders im Hinblick auf die Zeit. Diese ist für ihn »keine ursprüngliche oder gar apriorische Bestimmung des Bewusstseins«, sondern »die Art und Weise, wie wir leben« und dabei die Verspätung gegenüber dem Ruf, welcher uns erreicht, oder dem Phänomen, welches sich uns gibt, die sich aus der zurückgelegten Distanz ergibt, »als Antwort auf den Ruf« interpretieren – »[d]ie Art und Weise, wie das Bewusstsein weitergeht, ist die Antwort«. [RuG 53] Es scheint hier um jene menschliche Zeit des Lebensvollzugs zwischen Geburt und Tod zu gehen, die für Ricœur in Erzählungen ausgelegt wird. Das Weitergehen des Bewußtseins als Antwort setzt, anders als der Bewußtseinsstrom Husserls, den vorhergehenden Ruf und die Verspätung ihm gegenüber bereits voraus. »Unsere Zeiterfahrung ist eine Erfahrung der Verspätung«. [RuG 54] Stimmt Marion in dieser Hinsicht mit Jacques Derrida überein? Er distanziert sich davon trotz der gemeinsamen Konstatierung der Verspä-

[77] Dies wird sich später in Marions Auseinandersetzung mit der Gegebenheit der Sprache sowie des Namens illustrieren lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tung ausdrücklich: »Für Derrida gibt es eine neutrale Differenz (différance), die zunächst nichts mit der Zeit zu tun hat. … Aber eine Verspätung im neutralen Sinn Derridas erscheint mir phänomenologisch unmöglich«. [RuG 55] Daher soll diese Konstruktion einer neutralen *différance*, die sich nicht auf eine bestimmte, und zwar eine zeitliche Weise manifestiert, im Sinne der *donation*, zurückgewiesen werden:

»Es gibt keine Differenz als Verspätung, wenn es keinen Ausgangspunkt gibt. Der Ausgangspunkt in meinem Verständnis ist aber der Ruf … Wie wäre etwa die ›différance‹ als Verspätung der Bedeutung gegenüber der Anschauung zu verstehen, wenn Anschauung vielleicht nur als Abwesenheit der Anschauung, nicht aber als ihr Ausgangspunkt erscheint? Was wäre eine Verspätung, eine Differenz, ohne Anfang und ohne Ausgangspunkt?« [RuG 56][78]

Dennoch sollen der Ruf oder der Anfang der Gebung als Ausgangspunkte der Verspätung nicht als »ein Prinzip, eine Ursache, eine Substanz oder ein Selbstbewusstsein« gedacht werden, sondern als »unvorhersehbares Ereignis«, dessen Ursprung nicht erreicht werden *kann*, weil er »unbekannt ist und unwiederholbar«. [RuG 56 f.] Die phänomenologische Überschreitung der Metaphysik im Sinne einer *metaphysica specialis* besteht also letztlich darin, anzuerkennen, daß der Ausgangspunkt der Gebung, gegenüber dem ihr Empfänger verspätet und passiv ist, durch diesen unmöglich erreicht werden kann.

Es handelt sich auch um den Verzicht darauf, von vornherein aktiv einen Erkenntnisprozeß zu konstituieren, um zu einem bestimmten Ziel oder Ursprung vorzudringen. Stattdessen gilt es, wie bereits gegenüber dem Gemälde, zu versuchen, das sich Gebende entgegenzunehmen und es so zu erkennen, wie es sich zu erkennen gibt:

»Désormais, il nous faut donc apprendre à voir ce qui se montre en tant simplement et strictement qu'il se montre, dans sa liberté absolue d'apparition. Cet apprentissage n'a rien d'aisé, car se qui se montre d'abord se donne; or, pour voir ce qui se donne, il faut renoncer à le constituer et à le »comprendre«

[78] Im Kontext seiner Augustinus-Interpretation gebraucht Marion das Vokabular der *différance*, um das Verhältnis Gottes zur Schöpfung zu beschreiben. Der göttliche Ausgangspunkt scheint hier klar. Er differiert allerdings gegenüber dem Menschen nicht zeitlich, da die Zeitlichkeit allein Definitionsmerkmal des *homo temporalis* ist. Der Mensch ist immer schon *(déjà)* verspätet oder in Verzug, aber nicht im Verhältnis zur Überzeitlichkeit Gottes, sondern im Verhältnis zu sich selbst. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 269–276.)

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(au sens de Descartes), pour simplement le recevoir. Mais recevoir, en philosophie comme ailleurs, quoi de plus ardu ?« [ED 440]

Daß sich das Phänomen seinem Empfänger *selbst* gibt, ohne mit zu erkennen zu geben, woher es seinen Anfang nimmt, prägt Marions Verständnis des erkennenden, personalen, philosophierenden Selbst, das passiver Empfänger der *donation* aber zugleich aktiver Vollstrecker der Reduktion ist. Wie sich das Phänomen für Marion selbst gibt, welches Selbst sich daraus ergibt und wie dies in der Denkfigur der Gabe aufgezeigt wird, aus der die Akteure des ökonomischen Tauschs in seiner Machbarkeit und Beherrschbarkeit reduziert werden, ist nun zu erörtern. Anhand der Behandlung des Selbst und der Gabe wird dabei zudem Marions Kontra-Methode in ihrem Vollzug verfolgt – dies ermöglicht es, ihrem eigenen Anspruch auch (kontra-)methodisch zu entsprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495993606-359, am 12.10.2024, 02:57:46
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb