

III. Gabe und Hingabe – (sich) einander (zu erkennen) geben

1) Geben und zu erkennen geben – eine andere Ökonomie zwischen Anonymität und Identität

1.1) *Die Gebung zu erkennen geben – die unausweichliche Aufgabe des Selbst*

Auch wenn das Selbst bei Marion im Kern als passiver Empfänger einer Gebung beschrieben wird, sollte klar geworden sein, daß die Bedeutung dieses Empfängers keineswegs unterschätzt werden darf. Er ist der Filter, durch den die Phänomenalität hindurch muß, um zu einer Manifestation zu gelangen. Er gibt seine Antwort, die erst den Ruf artikuliert, der an ihn ergeht. Er ist verantwortlich für die Gesamtheit der Phänomenalität. Die Aufgabe des Selbst, die es definiert, der es nicht entgehen kann und für die es den Anspruch eines herrschenden, zentralen Subjekts zugunsten der Annahme des Angesprochenenseins aufgibt, scheint hier in gewisser Weise darin zu bestehen, das, was sich gibt, zu erkennen zu geben – es zu bezeugen, in Worte zu fassen und sichtbar zu machen. Zwar bleibt die Gebung selbst von dieser ›Übersetzungsleistung‹ unabhängig. Umgekehrt verlöre das *adonné* aber jede Funktion, wenn es dem Gegebenen nicht die Möglichkeit zurückgäbe, sich zu zeigen.

Besonders deutlich wird diese Aufgabe, das Gegebene *anderen* zu erkennen zu geben vor dem Kontrast der Möglichkeit, daß die Annahme der Gebung scheitert und das Gegebene zum Aufgegebenen (*l'abandonné*) wird, wobei es sich dennoch auch in dieser Figur des Aufgegebenen noch gibt. Die Gebung hält sich in ihrem Überschuß (oder ihrem Mangel¹²⁰) nicht an die Grenzen der Aufnahmekapazität des Empfän-

¹²⁰ Was den Mangel an Anschauung betrifft, hat Marion zuvor bereits herausgearbeitet, daß das Nichts und der Tod aber auch anschauungsarme logische oder mathematische Phänomene sich geben und angenommen werden. Obwohl Marion die cartesische Reduktion auf das *Cogito* als sicheres Fundament zurückweist, bildet diese für ihn wie

gers oder an die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erfahrung. Gerade gegenüber dem gesättigten Phänomen bleibt für Marion durchaus die Möglichkeit offen, das Gegebene nicht zu unterstützen oder sichtbar zu machen. Vorauszusetzen ist hier aber nicht ein auf den Verstand oder die Vernunft gegründeter Wille, der eine Entscheidung zur Ablehnung des Irrationalen fordert. Der Empfänger kann nicht das Gegebene zurückweisen, sondern nur versuchen, sich ihm selbst zu entziehen, in einer Entscheidung zur Flucht oder zum Rückzug. [Vgl. ED 431] Die Aufgabe (*abandon*) entspringt nicht einer moralischen oder praktischen Haltung der Ablehnung, sondern der Art, wie man ein Spiel oder einen Kampf aufgibt, indem man sich nicht mehr daran beteiligt und den Ort des Geschehens oder den ›Kampffplatz‹ verläßt. Der Empfänger kann also letztlich nicht das Phänomen, sondern allenfalls seinen eigenen Platz aufgeben. So wird nicht eigentlich das Phänomen zum *abandonné*, sondern der Empfänger zum *abandon*, er selbst wird ›aufgegeben‹, wenn er seine Aufgabe als Empfänger verfehlt und es ihm nicht gelingt, das Phänomen ›zu erkennen zu geben‹ bzw. zu bezeugen, wie es sich gibt (wobei das Phänomen selbst auch die Möglichkeit mit gibt, aufgegeben zu werden).

Im Bezug auf die *Ikone* beschreibt Marion die Möglichkeit einer wechselseitigen Mißachtung, einer Form der *méconnaissance*. Das Verhältnis des Erkennens (›la relation de connaissance‹) dreht sich um, denn ich werde durch einen Anderen erkannt und erblickt und kann seinen Blick sehen und erwidern (›regarder se regard‹). [ED 436] Die Mißachtung (*mépris*) besteht darin, diesen Blick nicht anzunehmen, Augenkontakt zu vermeiden, die Blicke also nicht auszutauschen. Man geht aneinander vorbei, ohne sich anzusehen und wird nicht als ein Selbst, sondern nur als anonymes Anderes wahrgenommen – ›(il me prend pour un autre) ... (je le prend pour un autre)‹. [ED 437] Inter-

bereits dargelegt dennoch eine Bestätigung dafür, daß sich die Gebung auch in einer solchen Reduktion jeder Anschauung noch erfüllt: das *Ego* erscheint sich selbst eben nicht unmittelbar, sondern die Gebung der Anschauung ist, damit sie reduziert werden kann, voraussetzen und das *Ego* gewinnt sich selbst gerade aus der Möglichkeit der Täuschung und nicht gegen diese: ›Et donc l'abandonné – en l'occurrence l'ego lui-même – ne se donne qu'au prix et à la mesure de ce défaut d'intuition, tant du monde que de soi, au point de s'identifier directement à l'adonné.‹ [ED 428] Für das Begehren oder Wünschen ist wiederum der Mangel an Anschauung und die Abwesenheit des Ersehnten sogar konstitutiv, um dieses Phänomen umso deutlicher als das Begehrte, Fehlende zu erfahren.

essant ist, daß Marion genau diese vollkommen alltägliche Mißachtung des Gesichts des Anderen in seiner Ikonizität als Notwendigkeit sozialer, insbesondere ökonomischer Beziehungen betrachtet:

»[I] définit en effet la quotidienneté du commerce entre les acteurs économiques, institutionnels et même familiaux; nous avons nul besoin du visage, ni du regard d'autrui, à titre d'icône, pour travailler, traiter, échanger avec lui; au contraire le devoir de laisser à chaque fois se montrer un tel phénomène saturé interdirait pratiquement la vie sociale, qui demande l'anonymat, l'interchangeabilité et la rapidité de l'échange. Le mépris ne suspend donc pas la sociabilité, mais la rend possible en nous dispensant de voir l'autre homme pour ce qu'il se donne – un phénomène saturé du type de l'icône.« [Ebd.]

Um in einen ökonomischen Tausch eintreten zu können, scheint es also notwendig, einander als austauschbar zu betrachten und den jeweils Anderen nicht in der Sättigung anzunehmen, in der er sich gibt. Umgekehrt ließe sich schließen, daß jedes Empfänger-Selbst zugunsten eines sozialen Miteinanders darauf verzichtet, sich selbst in seiner Ikonizität – in seiner einzigartigen Sättigung als Phänomen – unausgesetzt vollständig zu erkennen zu geben und damit die Anerkennung des Anderen und die Erwidern des Blicks einzufordern. Ein Verzicht darauf, sich selbst ganz zu geben, hinzugeben oder zu erkennen zu geben und den jeweils anderen ebenso vollständig anzunehmen, wird quasi eingetauscht gegen die Möglichkeit zu einem Austausch von Gaben.

Umgekehrt wird umso deutlicher, daß jedes personale Selbst sich ursprünglich als ein gesättigtes Phänomen gibt, welches jeden Empfänger dieser Gebung (der sich selbst als gesättigtes Phänomen gibt) bis an seine Grenzen führt und ihm die Grenzen seiner Endlichkeit vor Augen führt. Diese Grenzen fassen konstitutiv das Selbst ein, als das er sich selbst aus dem Empfangen der *donation* entgegennehmen kann, die er wiederum zu *erkennen* geben kann: »Une nuit d'invus, donnés mais sans espèces, enveloppe l'immense jour de ce qui se montre déjà. Et ainsi l'adonné reste-t-il à la fin le seul maître et serviteur du donné.« [ED 438] Der Übergang von der Nacht des Ungesehenen in den Tag oder das Licht des Erkennens und der Sichtbarkeit, in der die Gegebenheiten ihre Spezifizierung erhalten, erfolgt am Schnittpunkt des *adonné*, der zugleich Meister (*maître*) und Diener (*serviteur*) des Gegebenen ist. Gerade durch die eigenen Begrenztheit und Endlichkeit der Empfänglichkeit kann er als Filter oder Brennpunkt dienen, durch den hindurch solche Unterscheidungen und Spezifizierungen der universalen *dona-*

tion möglich werden: »L'adonné en tant que fini, n'a rien de moins que la charge d'ouvrir ou fermer le flux entier de la phénoménalité.« [ED 422] Für Marion bedeutet dies eine Radikalisierung des Daseins, dem es um sein Sein, um das Sein selbst und um alles Seiende geht:

»Ici, l'adonné se caractérise comme l'étant donné qui met en jeu, dans le donné, lui-même qui s'y reçoit et, par suite, la donation de tous les donnés et leur montée au visible. Rien de ce qui se donne ne peut se montrer qu'à l'adonné et par lui.« [Ebd.]¹²¹

In jedem Empfänger steht also mit ihm selbst die Gesamtheit des Gegebenen auf dem Spiel. Er bereitet sich selbst als die Bühne, auf der das Stück der Welt gegeben wird. Dieses Spiel, die Antwort des *adonné* und die Entscheidung für die Annahme der Gebung bleiben dabei rein immanent. Die Verantwortung oder das Risiko des Spiels trägt der Empfänger, insofern er seine Antworten gibt und das Gegebene benennt – also zu erkennen gibt – ohne dafür wieder eine Bestätigung zurückzuhalten. [Vgl. ED 419]

Während für Marion das metaphysische Denken ausgehend von Descartes stets eine Einschränkung des Willens zugunsten des Verstehens verlangt, obwohl doch auch hier der Erkenntnis ein Wille zum Wissen vorausgeht, ist für die Annahme der gesättigten Phänomene der Wille vorauszusetzen, sich diesen nicht zu entziehen:

»Car pour phénoménaliser le donné, il faut d'abord l'admettre (›vouloir‹ bien le recevoir) et s'en recevoir comme s'y adonnant, pour ainsi voir (éventuellement comprendre par ›entendement‹) ce qu'il montre. La décision de répondre, donc de recevoir, précède la possibilité de voir, donc de concevoir.« [ED 420]

Die Annahme der Gebung der gesättigten Phänomene verlangt eine radikale Entscheidung dafür, sich auszusetzen, sich überwältigen, ver-

¹²¹ Diese Radikalisierung des Daseins arbeitet Marion bereits in »*Réduction et donation*« heraus. [Vgl. RD 119–161] Heideggers Dasein ist für ihn ein ›Türöffner‹, aber noch kein Nachfolger des metaphysischen Subjekts, da es selbst noch von dessen Aporien verfolgt wird. Mit der Annahme des *Anspruchs* und der Antwort des Selbst wird dann eine neue Überkreuzung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit möglich: die Annahme bedeutet eine Aneignung, in der das Selbst sich das nicht auf eine Authentizität zurückverfolgbare Uneigene des Rufes aneignet wie eine gegebene Sache, die zu einem Eigentum wird, es sich zu eigen und so paradoxerweise zu seiner Eigentlichkeit macht. [Vgl. Final Appeal 104] Marion möchte seine Phänomenologie auch vom Horizont des Seins befreien, wo es Heidegger letztlich eben nicht um das Sein des jeweiligen Daseins oder Phänomens geht, sondern um das Sein an sich.

letzen und blenden zu lassen und die eigene Macht (*pouvoir*) zur Konstitution beherrschbarer Objekte einzuschränken. Gewonnen wird dafür die Möglichkeit, der Sättigung der Anschauung gerecht zu werden und seine Perspektive nicht auf beherrschbare, anschauungsarme Phänomene zu beschränken, auf Zuhandenes und Vorhandenes. Ebenso wird die Möglichkeit gewonnen, sich als *adonné* zu individualisieren und sich aus der Gebung selbst zu empfangen. Für Marion stellt die Entscheidung entweder für eine Annahme der gesättigten, nicht-objektivierbaren Phänomene oder für eine Beschränkung auf die objektivierbaren, »anschauungsarmen« Phänomene eine Grundalternative des Denkens dar, die die Richtungsentscheidungen der gesamten Philosophiegeschichte prägt. Sicherlich verortet sich Marion sehr deutlich auf Seiten der Entscheidung für die Annahme der gesättigten Phänomene bis an die Grenzen der Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeiten und in Anerkennung dieser Grenzen. Daß er sich dabei allerdings so konsequent an Descartes abarbeitet der – einmal abgesehen von den herausgearbeiteten inneren Ambivalenzen seines Denkens – für ihn doch im wesentlichen »auf der anderen Seite« dieser Entscheidung anzusiedeln ist, läßt sich als Indiz dafür betrachten, daß gerade der Konflikt zwischen diesen beiden Alternativen des Denkens einen wesentlichen Motor philosophischer Entwicklungen bilden kann. Beide Entscheidungen sind gleichermaßen legitim und benötigen den jeweiligen Gegenpart zur wechselseitigen Ergänzung und Abgrenzung.

Aus vernünftigen Gründen und Erwägungen jedenfalls ist für Marion keine Bevorzugung der einen oder anderen Alternative zu legitimieren, da noch gar nicht sichtbar und begrifflich erfassbar ist, für *was* die Entscheidung zur Annahme erfolgt, bevor diese Entscheidung getroffen wird:

»Le répons ne sait pas ce qu'il veut, parce qu'il faut d'abord le vouloir pour le voir, donc pour le savoir. Ici s'ouvre un espace d'indécision qu'on ne peut envisager sans effroi: la décision pour la mise en phénomène du donné, donc aussi celle pour la raison des choses, ne peut se prendre que sans vision, ni raison, puisqu'elle les rend possibles. Le répons décide sans rien d'autre que lui seul.« [ED 421 f.]

Diese Blindheit und Unausweichlichkeit der Entscheidung und der Durchgang durch eine Unentschiedenheit – oder das Zögern angesichts einer Unentscheidbarkeit – sowie die radikale Verantwortung, die auch bei Marion mit dieser Entscheidung verbunden ist, erinnern erneut an

Derrida. Auch dieser weist stets auf einen Überschuß, einen Exzeß gegenüber dem begrifflichen Erkennen hin. Allerdings scheint es ihm weniger um einen Überschuß der Phänomenalität zu gehen, als um eine Überschuß im Denken selbst – um ein exzessives Verhältnis von Zeichen und Bedeutungen, das logische Strukturen überbietet, jedoch gerade dadurch in Gang gesetzt werden kann, daß stets eine Leerstelle offen bleibt, durch die hindurch sich die Bewegung der *différance* vollzieht. Mangel und Überschuß bedingen sich wechselseitig. Der Augenblick der Entscheidung ist der notwendige Nullpunkt, aus dem heraus auch der Exzeß der Gabe erst möglich wird. Auch Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ ist verurteilt, über die Annahme des gesättigten Phänomens zu entscheiden. Es kann dieser Gabe niemals vollständig ausweichen.

Derrida betrachtet den Augenblick der Entscheidung, insbesondere in »*Den Tod geben*«, expliziter im Kontext der Frage nach der Möglichkeit, den Anderen gerecht zu werden, wobei allerdings auch Marion Parallelen zu einer ähnlich existenziellen Situation herstellt, wie sie Abraham begegnet, als er aufgerufen ist Isaak zu opfern und zugleich seinen Gehorsam und seine Liebe zu Gott zu bezeugen.¹²² Die Begegnung mit der Ikone, die das Gesicht des Anderen ist, das uns seinen Blick auferlegt, drängt uns zu der Entscheidung diesen Anderen zu lieben oder nicht. Im Augenblick der Schweben können kein Rat und kein Grund, der von außen angegeben wird, dem Empfänger des Blicks seine vollkommen immanente Entscheidung abnehmen. Auch wenn die Entscheidung, wen ich liebe, von vorgegebenen sozialen Mustern, erlebten Erfahrungen, Vorbildern etc. abhängen mag, kann sie in letzter Konsequenz kein anderer für mich treffen. In diesem Punkt bin ich absolut unvertretbar und unaustauschbar. Zudem ist es sprichwörtlich, daß die Liebe blind macht, – *wen wir tatsächlich lieben, erkennen wir im Moment dieser Entscheidung weitaus weniger, als in der Entwicklung unserer Liebe, in dem Miteinander, das sich aus dieser ersten Entscheidung für den Anderen ergeben kann und in dem wir uns einander tiefer zu erkennen geben, als dies auf den ersten Blick möglich ist.* Die Schweben im Inneren der Entscheidung für die Annahme und die Art der Beant-

¹²² Marion setzt sich im Hinblick auf das Opfer mit dieser Erzählung auseinander. Was Abraham für ihn wesentlich bezeugt, ist die Anerkennung, daß sein Sohn Isaak von vornherein eine göttliche Gabe ist. Vgl. Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 205–211.

wortung einer Gebung – »le répons reste en suspens« [ED 423] – bildet für Marion die eigentliche ›Wahrheit‹ nicht nur der Annahme, sondern auch dieser Gebung selbst. In der immanenten Zirkulation von Gebung und Erwidern, Ruf und Antwort eröffnet sich für ihn der rigoroseste hermeneutische Zirkel, aus dem es kein Entkommen gibt, weil wir uns immer schon in ihm befinden.

Die Paradoxie der Gabe und ihrer zirkulären Struktur verschiebt sich gegenüber dem von Derrida aufgezeigten Paradoxon: An die Stelle einer Gabe, die durch jede Gegengabe und sogar durch jede Annahme annulliert wird, tritt das Modell einer Gebung, die nicht einmal durch die Verweigerung der Annahme, durch die Flucht des Empfängers annulliert werden kann. Die gebende Hand ist ausgestreckt, das Angebot ist gemacht, der Ruf ist ausgesprochen und bereits gehört. Diese Gabe läßt sich nicht annullieren, sie ist immer schon – *déjà* – da. Auch auf der Ebene des realen Gebens von Hand zu Hand läßt sich ein solches Paradoxon bestätigen im Modell des Geschenks, das eingebunden in soziale Zusammenhänge und Vorgaben zwar abgelehnt werden könnte, faktisch aber kaum abgelehnt werden kann und schon aus der Geste des Schenkens heraus eine Annahme und eine Antwort verlangt, selbst wenn diese darin bestehen sollte, die Gabe zurückzuweisen. Wenn der Empfänger sich dem Empfangen dieser Gabe – der *donation* – entziehen will, so annulliert er letztlich nicht die Gabe, sondern sich selbst als Empfänger. Er müßte dazu allerdings eine Verantwortlichkeit aufgeben, die er schon angenommen hat, sobald er in irgendeiner Form als er selbst da ist, sobald er geboren, angesprochen und benannt ist, sobald er mit seinen Sinnen wahrnimmt und einen Raum eröffnet, in den hinein die Gebung sich gibt – jenen Raum der Rezeptivität, den Derrida mit dem Begriff *χώρα* zu erfassen versucht. Die Gabe, in der der Empfänger sich selbst gegeben ist, kann er nicht annullieren, nicht einmal, wenn er sich selbst annulliert.

Zwischen dieser unausweichlichen Annahme der Gebung und der ›Gegengabe‹ ihrer Übertragung in eine Manifestation, die zu erkennen gibt, was sich gibt, zwischen der anonymen Gabe des Rufs und der ›Gegengabe‹ der Bezeugung eröffnet sich bei Marion eine Form des ›Austauschs‹, die sich durch das klassische Modell einer Ökonomie der Reziprozität und des *do ut des* nicht erfassen läßt. Läßt sie sich in der Form eines wechselseitigen Zu-erkennen-Gebens beschreiben?

1.2) *Gebung und Hingabe?* – *Eine andere Ökonomie der Namen*

Die Hingabe des *adonné* an die Gebung erfordert wie bereits dargelegt eine Struktur des Rufes, der erst in der Antwort eigentlich hörbar oder sichtbar wird und doch notwendig aus einem Anderswo (*ailleurs*) heraus erfolgt. Auch wenn Marion aus seiner phänomenologischen Perspektive die Fragen abweist, woher der Ruf kommt, wer oder was ruft bzw. wem oder wohin der Empfänger sich hingibt, drängen sich diese Fragen auf. Wird nicht implizit in der Darstellung des Rufes stets eine rufende Instanz vorausgesetzt – sei es als Gott, der sich offenbart, als der Andere, der mich verpflichtet, als Sein, das sich ereignet, oder als Leben, das mich leiblich affiziert? Der Empfänger als *adonné* würde dann ein Gegebenes im regionalen Horizont der jeweiligen Instanz. Gegen eine solche anthropologische, psychologische, rein faktische oder empirische Bestimmung ohne begriffliche Entsprechung möchte Marion sich durch die vorausgesetzte Anonymität des Rufes abgrenzen. Die Antwort des *adonné* erfolgt nicht als Entgegnung an einen bestimmten Rufenden, sondern allein gemäß der Reduktion auf die *donation* in ihrer reinen Immanenz.

Marion versteht hierbei die Anonymität in einem ganz wörtlichen Sinne: »il appartient essentiellement et par principe à l'appel de se donner sans pourtant donner son nom«. [ED 409] Der Ruf gibt sich also, ohne sich selbst namentlich zu erkennen zu geben oder auch sich selbst einen Namen zu geben, – die Benennung obliegt dem Empfänger. Die Art des sich gebenden gesättigten Phänomens, also dessen Spezifizierung und Identifizierung, ist für die Hervorrufung der Answerhaftigkeit als *répons* irrelevant. Der Ruf muß und kann sich noch nicht benennen, weil ein möglicher Rezipient dieses Namens erst aus der Hervorrufung als Empfänger hervorgeht und weil phänomenologisch genau diese Hervorrufung die Aufgabe des Rufes bildet. »Le ›Me voici!‹ du répons peut seul donner rang de ›Te voilà!‹ à l'appel, donc lui attribuer un nom.« [ED 411] Erst die Beantwortung identifiziert den Ruf und gibt namentlich zu erkennen, was sich gibt. Wäre eine rufende Instanz bereits bekannt, so würde der Empfänger mit dem Ruf zunächst nicht seine eigene Identität in Empfang nehmen, sondern die Identität des Rufenden. Die Überraschung und Überwältigung, die die für den Empfänger als *adonné* konstitutive Ungleichheit der Interlokution hervorbringt, würde ausbleiben:

»[C]onformement au principe de raison insuffisante, l'appel n'a pas à se faire connaître pour se faire reconnaître, ni à s'identifier pour s'exercer. Cette pauvreté seule parvient à blesser le ›sujet‹ et à l'exiler hors de toute authenticité comme un adonné. En droit, en appel qui dirait son nom n'appellerait plus mais mettrait en scène l'appelant, le reconduirait à la simple visibilité d'un occupant du monde, étoufferait la voix par l'évidence d'un spectacle.« [ED 413]

Was sich gibt, darf sich nicht darin erschöpfen, sich selbst zu inszenieren, es muß das Subjekt von seinem Platz im Zuschauerraum aufschrecken und mit ins Spiel bringen, damit sich *in ihm* das Spiel der Gebung geben kann, um dabei zugleich dem sich gebenden Phänomen und dem Empfänger eine Identifizierung zu ermöglichen. Worum geht es Marion hier? Einzig und allein um eine phänomenologische Bezeugung der Art und Weise, wie die Phänomenalität gegeben ist und wie sie empfangen wird? Warum wird dann die Anonymität des Rufs nicht zunächst an Beispielen der Phänomenalität aufgezeigt – wenn diese auch folgen – sondern so vehement eingefordert, *um* die Rolle des *adonné*, seine Passivität als Empfänger und seine Aktivität der Hingabe, abzusichern, während doch diese Art des Empfängers gerade diejenige sein soll, die der Gebung und dem Ruf gerecht wird? Wird hier nicht über die reine Bezeugung hinaus ein gewisser normativer Anspruch deutlich? Wird vom Empfänger eine Haltung der Demut und der Dankbarkeit verlangt, die die Gebung als eine großzügige Gabe werten, sowie eine Haltung der Hingabe auf Seiten sowohl des Empfängers als auch in der Gebung selbst, die möglicherweise die Gabe mit der Bedeutung einer Opfergabe aufladen?¹²³ Inwiefern geht es gerade in der Idee der Hingabe noch einmal darum, zentrale Denkfiguren der christlichen Tradition in eine philosophische, phänomenologische Begrifflichkeit zu übersetzen und damit als eine Philosophie der Offenbarung den Sinngehalt einer Religion zu bezeugen?

Als ein Beispiel zur Darstellung der Anonymität des Rufes dient Marion das Verhältnis zwischen Vater und Kind. Trotz der Weitergabe des väterlichen Familiennamens an das zunächst anonyme Kind, ist die Zugehörigkeit des Kindes zum Vater im Moment der Geburt nicht so

¹²³ Diese Frage stellt sich nicht nur im Hinblick auf Jean-Luc Marion. Für Jean Greisch ist auch Ricœur's Verständnis der Selbstheit mit einer Haltung der Demut verbunden: »La ›reconnaissance de soi‹, telle que la définit Ricœur, donne une nouvelle actualité à l'antique vertu de l'humilité.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris u. a. 2009. S. 315).

eindeutig zu erkennen wie die Zugehörigkeit zur Mutter und muß daher nachträglich juristisch anerkannt werden. Marion beschreibt diese Anerkennung als Antwort des Vaters auf einen anonymen Ruf des Kindes. Sie besteht in der ›Leihgabe‹ des (väterlichen) Nachnamens. Erst später muß das Kind ebenfalls die Zugehörigkeit zu seinem Vater anerkennen und seine eigene Identität mit dem Namen dieses Anderen, der ihm vorgegeben ist, mehr oder weniger gut in Einklang bringen. Der Name verbirgt in gewisser Weise die empirische Individualität des Namensgebers, die sich nicht auf dieses eine Wort, dieses ›Etikett‹ reduzieren läßt. »Le père ne se donne à l'enfant que comme un appel qui ne dit même pas son nom, bien qu'il ne dise rien qu'un nom – et un nom autre.« [ED 417] Sicherlich illustriert dieses Beispiel sehr nachvollziehbar die wechselseitige und jeweils auf ihre Weise anonyme Herausforderung durch einen Ruf, der hier ja zunächst *auch* vom Kind ausgeht. Dennoch kann die Fokussierung auf die Figur des Vaters (und die damit verbundene Begrenzung auf eine bestimmte kulturelle Ausprägung der Namensgebung) einen Ansatzpunkt für die bereits dargestellte Kritik Derridas bieten, Marion führe generell die Gebung letztlich auf den Ausgangspunkt bei einer Figur des ›Vaters‹, des ›Ursprungs‹ oder der ›Autorität‹ zurück. [Vgl. FG 71 ff., Anm. 23] Eine weitere Bestätigung für die Notwendigkeit der Anonymität, welche wiederum in die Möglichkeit einer unendlichen Benennung – »une dénomination infinie« [ED 410] – mündet, findet Marion ganz ausdrücklich in der Betrachtung eines Phänomens der Offenbarung: Gott gibt sich Moses mit einem Namen zu erkennen, der, so Marion, in eine leere Tautologie mündet – in das ›Ich bin, der ich bin‹, das zugleich eine unendliche Litanei aller möglichen Namen eröffnet. [Vgl. ebd.]¹²⁴ Dieser Verweis auf die Offenbarung soll, wie Marion explizit erklärt, keine theologische Wendung zu einer Transzendenz beinhalten, sondern vielmehr darauf hinweisen, daß jede Offenbarung anstelle einer feststellbaren und benennbaren

¹²⁴ Interessant ist, daß Paul Ricœur in dieser Hinsicht eine andere Interpretation vornimmt: Das hebräische »*ehje aser ehje*« sagt mehr als die Übersetzung des »Ich bin, der ich bin«, da die hebräische Verbform an dieser Stelle auch als Futur verstanden werden kann. So übersetzt Moses Mendelsohn: »Ich bin das Wesen, welches ewig ist«. Verwiesen wird so auf die ewige »Treue des Gottes des Bundes«, die tief in der Geschichtlichkeit des Volkes Israel verwurzelt ist, dessen Identität sich auf die biblische Erzählung gründet. In dieser Formel verbirgt sich für Ricœur eine auf viele Auslegungen hin offene »Ewigkeitsvalenz«, die sich der »Ontologisierung« der Ewigkeit als »Unwandelbarkeit einer stehenden Ewigkeit« widersetzt. [ZuE III 423 f.]

transzendenten Instanz eine solche Anonymität des Rufes voraussetzt – »[a]nonymat donc, suivant le paradoxe qui appelle«. [Ebd.]

Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis zwischen der Anonymität und der Gebung oder Gabe eines Namens, entbrannte zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida eine Debatte über die Implikationen einer ›negativen Theologie‹, die verschiedene ihrer Veröffentlichungen durchzieht.¹²⁵ Die zentrale Abgrenzung Derridas gegen die negative Theologie, der die gedanklichen Annäherungen an die *différance* »manchmal zum Verwechseln ähnlich sehen«, jedoch ohne Ausrichtung auf eine »Supraessentialität« in der es für ihn letztlich immer um den Namen Gottes geht, besteht darin, daß die *différance* eben kein Name mehr sein soll [Randgänge 32]¹²⁶ – ein Anspruch, der allerdings durchaus auch in der negativen Theologie selbst erhoben wird.¹²⁷ Als tatsächlich nicht-prädikative und nicht-metaphysische Rede erweist sich für Derrida in »*Comment ne pas parler*« allein das Gebet, das nicht über etwas spricht und keinen Namen nennt, sondern offen an ein Du gerichtet ist, obgleich auch hier das Sprechen immer schon in die gegebene Sprache eingebunden bleibt. Mit der Ablehnung der hymnischen Rede oder des Lobpreises hingegen, die für Derrida prädikativ bleiben, wendet er sich explizit gegen Marion, der in »*Dieu sans l'être*« das

¹²⁵ Derrida setzt sich zunächst mit Marions »*Dieu sans l'être*« auseinander, in: *Comment ne pas parler. Dénégations*. In: Ders.: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987. [Zitiert als: *Psyché*] S. 535–596. Er setzt die Auseinandersetzung mit der negativen Theologie dann in: *Sauf le nom*, Paris 1993, fort. Marion antwortet darauf mit: *In the Name. How to avoid speaking of ›Negative Theology‹*. In: *God, the Gift and Postmodernism*. Hrsg. v. John D. Caputo und Michael J. Scanlon, Bloomington und Indianapolis 2005. [Zitiert als: Caputo] S. 20–42. In diesem Band ist auch ein Teil der Debatte zwischen Marion und Derrida wiedergegeben. [Caputo 54–78] Es sei hierzu verwiesen auf: Dirk Westerkamp: *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, insbes. S. 200–215. Westerkamp gelingt nicht nur eine interessante Darstellung der Relevanz der Tradition der negativen Theologie in der aktuellen philosophischen Debatte, er gründet diese Darstellung auch auf eine gründliche Untersuchung der Anfänge und Entwicklungen der sogenannten ›negativen Theologie‹ ausgehend u. a. von Dionysius Areopagita, dessen Grundlagen Marions Reflexion über die christliche Offenbarungs-Theologie aber auch wesentliche Grundmodelle seines eigenen Denkens prägen. [Vgl. Alferi 74–81] Die Anlehnung an die negative Argumentationsweise setzt sich fort in der erst kürzlich erschienen Arbeit »*Certitudes négatives*« (a. a. O.), in der Marion die produktive Kraft nur negativ beantwortbarer Fragen unterstreicht, zu denen die Fragen nach Gott, nach dem Menschen, nach dem Ereignis und nach der Gabe gehören.

¹²⁶ Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999. [Zitiert als: *Randgänge*]

¹²⁷ Vgl. Dirk Westerkamp: *Via negativa*, a. a. O., S. 204.

Loben ausgehend von Dionysius Areopagita als nicht-ontologischen Zugang zu Gott interpretiert.¹²⁸ In der Abarbeitung an der Argumentation mit positiven oder negativen Wahrheitswerten und in der Performanz der lobenden Rede eröffnet sich für Marion eine Alternative zu einem rationalen Denken, das dem jegliche Rationalität erst ermöglichenden Göttlichen nicht gerecht werden kann. Stets schwingt hierbei die Ablehnung einer Idolatrie mit, die versucht, sich ein Bild von dem zu machen, was als Ikone nicht abbildbar ist. Gerade die übersteigerte Nennung zahlloser Namen mündet im Lobpreis für Marion in eine Anonymität. [Vgl. Caputo 26]¹²⁹ Es geht darin nicht um das Benennen eines Ursprungs und eine Rede im Rahmen der Wahrheitswerte, sondern darum, sich selbst in der Performanz der Rede zu einem ›Grund‹ in Beziehung zu setzen, auf den man immer schon bezogen ist, und sich damit zu sich selbst einschließlich der uns gegebenen Sprache zu verhalten. In dieser pragmatischen sprachlichen Beziehung auf den Rufenden

¹²⁸ Die ›negative Theologie‹, die Marion eher als mystische Theologie bezeichnen möchte, darf nicht allein von einer Argumentation *ex negativo* her verstanden werden, da eine dreischrittige Argumentation vollzogen wird: sowohl die Kataphase oder *via affirmativa* der positiven Prädikation als auch die Apophase oder *via negativa* sollen zugunsten der *via eminentia* überstiegen werden. Der Stellenwert der Performanz des Lobens (*lou-ange*) als Vollzug einer Selbstübersteigerung des Sprechenden wird von Marion auch in Auseinandersetzung mit den augustinischen Bekenntnissen deutlich hervorgehoben. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 29–40 u. a.).

¹²⁹ Marion bezeichnet dieses Verfahren – in Anlehnung an Derridas *dénégation* – als eine ›De-Nomination‹, die in sich die Ambiguität zwischen einer Benennung und einer Entnennung offenhält. Da kein Name für Marion ein *eigener* Name ist, verweist die Nennung des Namens eben nicht auf eine Präsenz oder Essenz des Benannten, sondern auf deren Nichtbenennbarkeit. [Vgl. Caputo 29] Der Name fungiert hier also, eigentlich ganz in Derridas Sinne, als Supplement einer Leerstelle. Bleibt diese allerdings bei Derrida eher ein offener Abgrund, so nimmt Marion mit Dionysius Bezug auf einen Grund, der sich unter der Abwesenheit und Anonymität eröffnet. Tatsächlich stimmt Derrida Marion in der direkten Reaktion auf den Vortrag »*In the Name*« [Caputo 42–46] im Hinblick auf die Interpretation des Namens zu. Kritisch wendet er sich eher gegen die Interpretation, er (Derrida) habe die negative Theologie auf eine Metaphysik der Präsenz und Affirmation der Supraessentialität reduziert. Für ihn sei die Benennung eines durchaus als dreischrittig erkannten Denkens als ›negative Theologie‹ wie jede Benennung zu hinterfragen. Er verweist auch auf den performativen Aspekt seiner eigenen Texte, die im Bezug zu Marions Verweis auf die sprachliche Pragmatik des Lobens betrachtet werden könnten. Ablehnend reagiert Derrida hier allein auf eine Einschränkung der Namensgebung auf die christliche Taufe, die Marion allerdings zurückweist – die Taufe diene lediglich als ein Beispiel, an dem sich besonders deutlich machen läßt, daß der Empfänger eines Namens in den Horizont eines anderen Namen gestellt werde.

den der Interlokution («this new pragmatic function of language» [Caputo 27]) wird, wie Thomas Alferi deutlich macht, ein anderes Verhältnis der Rede zur Rationalität hergestellt, welches das Verhältnis zwischen Gebung und Hingabe des Empfängers berücksichtigt: »Im Loben wird die Welt ... nicht von der Vernunft des Selbst erschlossen, sondern ihr Hervorgang aus einer die Rationalität transzendierenden Gabe bekannt.« [Alferi 80] Der Lobende identifiziert sich dadurch als Empfänger: »Er bekennt, von einer unfassbaren Gebung ins Sein gerufen zu sein. Ferner impliziert das Loben, dass Freiheit und Identität Größen sind, die dem Lobenden gegeben wurden.«. [Ebd.]

Für Marion strebt die mystische Theologie nicht danach, einen Namen für Gott zu finden, sondern Ziel ist es sich selbst *in* dessen Namen zu finden, sich seinem Namen zu unterstellen, in seinem Namen zu leben und zu handeln. »The Name is not said, it calls.« [Caputo 42] Der Gerufene – der Empfänger der Gebung – ist aufgerufen, sich zu diesem Gerufensein zu *verhalten*, deshalb wird seine Sprache hier pragmatisch. Er ist aufgerufen sich zu dem Verhältnis zu verhalten, in dem er sich als Empfänger empfängt. Er ist aufgerufen, eine bestimmte Haltung einzunehmen, die nicht rein theoretisch oder erkenntnisorientiert ist, sondern eine pragmatische Dimension aufweist. Der anonyme Ruf wird zwar unausweichlich gehört, fordert aber eine Entscheidung, im Hinblick auf die Art und Weise, wie er entgegenzunehmen und wie mit ihm umzugehen ist: »Wir können auch nicht wissen, ob es allgemein einen Rufenden gibt. Deshalb ist die Erfahrung des Gerufenseins so schrecklich. Es braucht eine Entscheidung.« [Ruf und Gabe 58]

Im Wechselspiel zwischen der Namenlosigkeit des Rufs und der Erwiderung als Benennung läßt sich eine besondere Form des Austauschs erkennen, die sich der Reziprozität klassischer ökonomischer Modelle entzieht. Die Erwiderung bezieht sich auf den Ruf durch eine unabschließbare Kette der Namen, ohne eins zu eins *einen* Namen, *eine* Identifikation *eines* Ursprungspunktes zurückzugeben. Und – dies erscheint für diese *andere* Ökonomie ganz wesentlich – die Erwiderung bezieht sich zudem auf die Beziehung selbst, die durch die Performanz der Gebung aus der Distanz und in der Pragmatik des Lobpreises erst ihren eigenen Raum eröffnet, analog dazu, wie die zeremonielle Gabe eine Bindung und Beziehung *zwischen* den Akteuren ermöglicht. Das wechselseitige Geben von Ruf und Benennung gibt sich, über den direkten Austausch hinaus, für Marion zugleich selbst seinen eigenen Grund und seine ganz eigene Rationalität.

1.3) Offenbarung und Gabe – Marions Ökonomie der Gnade

Wie geht nun Marion mit dem Phänomen und dem Namen ›Gabe‹ im Verhältnis zu seiner Konzeption der *donation* um? Er beginnt in der direkten Diskussion mit Derrida über die Gabe – »*On the Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*«¹³⁰ – seine Ausführung interessanterweise mit dem Hinweis, daß es ihm in seiner Phänomenologie der *donation* keinesfalls um die Gabe gehe:

»In fact, I was interested in the gift, when writing theology, some ten years ago or even more. But, with *Reduction and Givenness*, the question of the gift turned out to be profoundly modified for me by the discovery of the issue of givenness, *Gegebenheit* ...« [Caputo 56]

Wo sich also bei Derrida und Ricoeur eher eine zunehmende Hinwendung zur Auseinandersetzung mit der Gabe nachzeichnen ließ, scheint Marion sich hier von dieser Fragestellung abzuwenden. Dennoch soll in »*Étant donné*« eine Reduktion des Gabephänomens einen wesentlichen Schlüssel bilden, um den Zugang zum Verständnis der *donation* zu eröffnen:

»I think of the gift as a kind of issue reaching to the most extreme limits, that should be described and be thought and neither explained nor comprehended, but simply thought – in a very radical way I suggest, that in order to achieve description, if any is possible, of the gift, we can be led to open for the first time a new horizon, much wider than those of objectivity and being, the horizon of givenness. Through the issue of the gift, and we shall go back precisely to that issue, we may perhaps establish that a lot of phenomena immediately can be explained according to the pattern of the gift – the problem otherwise raised by Mauss and others.« [Caputo 61]

Ist dieses Denkmuster (*pattern*) der Gabe, das die Tür zum Verständnis der *donation* eröffnen soll, in der Denkfigur der Gabe mit ihrer ternären, intersubjektiven Struktur zu finden, die ausgehend von Mauss ihren Weg in die Philosophie findet? Oder ist Marions Begriff der Gabe auch hier an jenem christlichen Hintergrund orientiert, vor dem ihn die Gabe in seinen theologischen Schriften interessiert?

Insbesondere in »*Dieu sans l'être*« besteht für Marion die Alternative zu einem ontologischen Gottesbegriff gerade darin, diesen »von Dionysius Areopagitas Bestimmung der göttlichen Gegenwart als einer

¹³⁰ Caputo 54–78.

»ersten Gabe« her zu denken. Weil die Gabe dem Sein immer schon vorausgeht, »hängt Gott nicht vom Sein ab (*ne relève pas d'être*), er kommt zu uns in einer (und als) Gabe (*don*).«¹³¹ Obwohl Derrida Marions Phänomenologie nicht als eine Theologie betrachten möchte, stellt er dennoch die Hypothese auf, es gehe in der *donation* letztlich um die Interpretation der Welt als Schöpfung und Gabe Gottes:

»My hypothesis concerns the fact that you use or credit the word *Gegebenheit* with gift, with the meaning of gift, and this has to do with – I will not call this theological or religious – the deepest ambition of your thought. For you, everything that is given in the phenomenological sense, *gegeben*, *donné*, *Gegebenheit*, everything that is given to us in perception, in memory, in a phenomenological perception, is finally a gift to a finite creature, and it is finally a gift of God. That is the condition for you to redefine *Gegebenheit* as a gift.« [Caputo 66]

Marion gibt auf diese Anfrage in zweierlei Hinsicht eine sehr deutliche Antwort: einerseits stellt er heraus, daß es ihm gerade nicht darum gehe, jede Gegebenheit und alles Gegebene auf eine Gabe zurückzuführen, sondern vielmehr darum, auch die Gabe als Phänomen im Kontext seines phänomenologischen Neuansatzes auf die darin implizierte *donation* zu reduzieren.¹³² Andererseits wendet er sich deutlich gegen die Rückführung der Gegebenheit auf einen gebenden Gott: »This was said by many critics, unable and unwilling to understand my project«. [Caputo 70] Er verweist auf die Immanenz des Gegebenheitscharakters der Phänomene.

Was für Marion dezidiert mit dem Projekt einer Phänomenologie der *donation* ermöglicht werden soll, ist ein Ansatz, den er, wie auch im Verlauf der Diskussion deutlich wird, ganz eindeutig mit Derrida teilt: »As Jacques Derrida just said, the question now is to think impossibility, *the impossible as such*«. [Caputo 74] In der Auseinandersetzung über die Gabe begegnen sich also Marion und Derrida im Anspruch, das Unmögliche zu denken.¹³³ Daraus ergibt sich auch die Wendung gegen

¹³¹ Dirk Westerkamp: *Via negativa*, a. a. O., S. 210. Westerkamp übersetzt hier aus »*Dieu sans l'être*«.

¹³² Marion fällt Derrida einmal besonders deutlich korrigierend ins Wort, als dieser formuliert: »... you interpret everything, every *Gegebenheit* as gift ... Marion. Every gift as *Gegebenheit*.« [Caputo 71]

¹³³ Diese Gemeinsamkeit verfolgt auch John D. Caputo in seiner Abhandlung: »*Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion*«. [Caputo 185–222] Für ihn vertritt Marion im Hinblick auf die Gabe sowie in der generellen Ausrichtung seines

eine moderne Philosophie des Subjekts, die in diesem den transzendenten Garanten der Möglichkeitsbedingungen sicherer Erkenntnis verortet. [Vgl. ebd.] Marion geht es um ein Denken, das von einer vorgegebenen Erfahrung des Unmöglichen und der damit verbundenen Überraschung und »*Bewunderung*« aus beginnt und so eine originäre Passivität des Subjekts offenlegt, wie sie auch Ricœur aufzeigt: »But the impossible is no longer what cannot be thought, but whose fact has to be thought.« [Caputo 74f.] Dieses Denken des Unmöglichen wird in der Auseinandersetzung mit den gesättigten Phänomenen entwickelt und das christliche Offenbarungsgeschehen, dem Marion entschieden »Kredit gibt«, soll wie bereits dargelegt als Möglichkeit einer äußersten (Un-)Möglichkeit, als höchster Exzeß einer Sättigung der Phänomenalität betrachtet werden, dem sich die Philosophie nicht verschließen darf, wenn sie sich zu den Grenzen des Möglichen vorwagen möchte, um die Gesamtheit der Phänomenalität in all ihren Möglichkeiten erfassen zu können. [Vgl. ED 325–342] Aus diesem Grund, so Marion, wird in »*Étant donné*« Christus als ein gesättigtes Phänomen beschrieben, der alle Modi des gesättigten Phänomens in sich umfaßt: in der Ereignishaftigkeit seines Erscheinens als Idol, das sich einem einfachen Erkennen entzieht, der Leiblichkeit und einer Ikonizität, die den Anderen – insbesondere den ausgegrenzten Anderen – erblickt und liebt. Sind die

Denkens die Position einer »Hyper-Gegebenheit« (*hypergivenness*), während bei Derrida der Schwerpunkt auf einer »Niemaals-Gegebenheit« (*never-giveness*) liege. Etwas zugespitzt charakterisiert er Marion letztlich als einen Empfänger der Geburt bis zu ihrer Sättigung, der diese preist und bejaht – die Offenbarung eines bereits erschienen Messias –, während Derrida die Erwartung des noch ausstehenden Messianismus ohne Messias fortsetzt. Auch wenn diese Tendenzen richtig sein mögen, scheint mir die Positionierung beider Denker einen komplexeren Zugang zu verlangen, da auch bei Derrida das *déjà* eine wesentliche Rolle spielt und auch bei Marion das Element der Erwartung betont wird. So begegnen sich ihre Denkwege in der Suche nach einem Ausdruck für die Unmöglichkeit in Rückbezug auf das schon Vorgegeben und der Erwartung des Noch-Ausstehenden in jenem »Coming (Again)« [Caputo 218] mit dem Caputo die Konklusion seines Vergleichs der beiden Positionen betitelt. Interessant ist, daß sich Derrida gerade in der direkten Auseinandersetzung mit Marion nach einigen Umwegen letztlich doch in spezifischer Weise als Phänomenologe einordnet: »Just one more word about phenomenology, because this is the point. When Levinas refers to the excess of the infinitely other, he says that the other, the face, precisely does not appear as such. He says many times that he wants to find within phenomenology the injunction to go beyond phenomenology. There are many places where he says that we have to go beyond phenomenology. That is what I am trying to do, also. I remain and I want to remain a rationalist, a phenomenologist«. Marion bestätigt ihn mit dem Ausruf: »You are!«. [Caputo 75]

Modi des gesättigten Phänomens, die hier so glatt in der Figur Christi aufgehen, von vornherein auf die Erfassung dieser Figur der Offenbarung ausgerichtet? Ist Marions Phänomenologie letztlich doch eine Reformulierung der christlichen Heilslehre, nur unzureichend unter dem Mantel einer nicht-theologischen Philosophie verborgen? Setzt sie, um nachvollzogen zu werden, bei ihrem Rezipienten wie beim Empfänger jeder Gebung eine Entscheidung voraus – die Entscheidung für den christlichen Glauben?

Viele Strukturen der Phänomenologie, die Marion entwickelt, insbesondere die der Hingabe des *adonné*, lassen sich sicherlich aus einem christlichen Weltbild ableiten. Dies wäre allerdings kein Vorwurf gegen eine Phänomenologie, die die Vorgaben ihres eigenen Denkens auch kulturhistorisch mitreflektiert. Es scheint durchaus so, daß Marion vom Rezipienten seiner Phänomenologie indirekt verlangt, das in seinen Schriften Zu-erkennen-Gegebene in einer spezifischen Performanz entgegenzunehmen: es gilt, die Haltung des *adonné* einzunehmen und sich selbst als gegeben bzw. aus einer Gebung empfangen anzuerkennen, um die Phänomenologie der *donation* vollkommen nachvollziehen zu können – sei diese Haltung nun aus einer christlichen Vorgabe oder aus den kulturellen und sozialen Vorgaben und Strukturen abgeleitet, die sich in komplexen kulturhistorischen Entwicklungen und Reflexionen mit dem Modell der Gabe und der Forderung nach ihrer Annahme und nach Dankbarkeit verbinden. Marion selbst verweist, wie bereits dargelegt, darauf, daß auch die von ihm zurückgewiesene ›Metaphysik‹ in gleichem Maße eine Entscheidung verlangt: Es gilt sich stets zu entscheiden, ob man den Platz am Fenster wählt, sich selbst als aktiv Erkennenden situiert, oder ob man sich als Vorbeigehenden betrachtet, der primär erkannt und gesehen wird – und der zudem auch geliebt werden will. Gerade um diese Entscheidung treffen zu können, ist es aber auch notwendig, sich in beide Perspektiven zu versetzen und die Möglichkeiten ihrer jeweiligen Sichtweise zu erkennen.

Ich kehre noch einmal zum Augenblick der Entscheidung dafür zurück, die Perspektive des Passanten einzunehmen, der nicht zuerst sieht und erkennt, sondern gesehen und erkannt wird: Analog dazu, wie die mystische Theologie einen dritten Weg einschlägt, wendet sich Pascal jener dritten Ordnung zu, die die Ordnungen von *res extensa* und *res cogitans* überschreitet: dem *ordo amoris*. An die Stelle des *Ego* als Zentrum und Basis der sicheren Erkenntnis tritt ein ›*Mich*‹, dem es nicht darum geht, zu erkennen, alle Unsicherheiten auszuschließen und

der Reduktion des Zweifels zu unterziehen, ebenso nicht darum, nur erkannt, sondern vielmehr darum, anerkannt und geliebt zu werden – statt einer Reduktion auf die Gewißheit wird also eine Akkumulation von Liebe angestrebt. Diese Verwandlung zieht noch nicht automatisch nach sich, daß das Selbst den Anspruch aufgibt, im Zentrum zu stehen. Dieses ›*Mich*‹ ist zwar ein Empfänger, aber noch nicht als Hingebener, als *adonné*. Es ist das ›*Mich*‹, das wie bei Ricœur fordert: ›Du aber liebe mich‹. Und diese Forderung kann sich zu einem Anspruch erweitern, der das sich selbst liebende Selbst zum Zentrum der Liebe aller anderen Subjekte machen will.

Pascal führt daher, um eine Dezentralisierung des Subjekts zu gewährleisten, die Figur eines Selbst ein, welches sich gerade dadurch auszeichnet, daß es sich selbst hassen und an Stelle der Eigenliebe dann seine Liebe einem wirklich Liebenswerten widmen kann. [Vgl. *Sur le prisme* 348] Marion betont, daß es sich hier nicht um einen Haß im starken, heute gebräuchlichen Sinne des Wortes handelt, der wieder eine idolatrische Beziehung zu sich selbst voraussetzen würde, die sich mit gleicher Intensität auf sich selbst richtet wie die Eigenliebe. Entscheidend ist vielmehr die ›Umwidmung‹ der Liebe, die sich nicht mehr auf den Liebenden selbst zurückwendet, sondern sich ein anderes Ziel und Zentrum sucht, das bei Pascal eindeutig Gott bildet. Da allerdings der *ordo amoris* in der Unterscheidung zwischen Eigenliebe und Liebe zu Gott wieder eine duale Struktur aufweisen würde, welche ja gerade überschritten werden soll, wird auch hier eine dritte Instanz notwendig. Diese findet sich in der Figur Jesu Christi, der selbst nicht als eine andere Art von *Ego* erscheint oder jenseits der Reichweite einer endlichen, menschlichen Liebe bleibt, sondern sich als ein Empfänger, ein ›*Mich*‹ gibt, das geliebt werden kann und dabei ›mitten unter uns‹ ist – unter den Passanten also, die am Fenster vorbeigehen. Zugleich wird jeder Mensch von diesem *unendlich* geliebt, während er selbst immer nur zu einer endlichen Eigenliebe fähig wäre. Was so für Pascal die Liebesordnung strukturiert, nennt Marion eine Ökonomie der Gnade – »*économie de grâce*«:

»Par une étrange substitution, qui manifeste *l'admirable commercium*, le *je / ego*, qui se perd en passant du second au troisième ordre, se reçoit en retour du Christ comme un *moi* infiniment aimé, à l'unique condition qu'il abandonne infiniment son *je / ego* pensé, pour ne reconnaître, donc pour n'aimer que le *je* du Christ comme seul ›centre‹. [Sur le prisme 355]

Das *Ego* muß sich selbst in dieser Ökonomie aufgeben, sich verlieren – »ou mieux se donner« [ebd.] – um sich in anderer Form selbst zurückgewinnen zu können. Es scheint hier, anstatt eine neutrale, handhabbare Sache als Gabe geben zu können, seinen eigenen Platz aufgeben zu müssen. Allerdings heißt dies nicht eigentlich, sich selbst aufgeben zu müssen, sondern nur den Platz eines sich selbst als Zentrum setzenden Subjekts, sei es als Zentrum der Erkenntnis oder als Zentrum und Zielpunkt der Liebe. Die aufgrund der eigenen Endlichkeit schlichtweg nicht realisierbare Totalität der Liebe – so drastisch aufgezeigt im Dilemma des »*tout autre est tout autre*« Derridas –, an deren Stelle im Alltag der anonyme ökonomische Austausch tritt, wird wiederum bei Pascal nicht in ein »Drittes« der gegebenen Gabe hineingelegt, sondern auf einen ganz anderen Dritten gerichtet und auf diese Weise »substituiert« oder »supplementiert«, im Vertrauen auf eine Instanz, die die universale, unendliche Liebe und Hingabe an unserer Stelle realisiert.

Die Figur der Hingabe des *adonné* scheint in dieser Denkfigur der christlichen Ökonomie der Gnade bereits deutlich angelegt, wobei den Ausgangspunkt der Gebung die Liebe bildet, die ihre eigene, dritte Ordnung vorgibt. Auch in »*The Final Appeal of the Subject*« verweist Marion indirekt auf eine solche Gabe der Gnade:

»More essential to the *I* than itself, the gesture that interlocutes appears, freely but not without price, in the figure of the claim – as that which gives the *I* as a *myself* rendered to *itself*. Grace gives the *myself* to *itself* before the *I* even notices itself. My grace precedes me.« [Final Appeal 104]

Wo Marion auf diese Art und Weise den Begriff der Gnade in seinen Entwurf des »Subjekts nach dem Subjekt« mit einfließen läßt, ist der Übergang zwischen einer phänomenologischen Bezeugung und einem Bekenntnis fließend – sei es als religiöses Bekenntnis oder allgemeiner als Bekenntnis zu einer bestimmten Haltung gegenüber allem Gegebenen, gegenüber der eigenen Gegebenheit als Selbst und gegenüber den und dem Anderen. Wie schon bei Derrida wird also der Anspruch, etwas über das Selbst zu erkennen zu geben, mit der u. a. augustinischen Tradition verbunden, sich selbst zu bekennen. Die Deskription scheint sich hier einer Präskription zu nähern, die eine bestimmte Haltung auch des Rezipienten des Zu-erkennen-Gegebenen einfordert: Der Sich-Bekennende begibt sich in eine Haltung, die er zugleich als allgemein geforderte Haltung des Selbst dem Rezipienten zu erkennen geben will, der sich wiederum in genau diese Haltung begeben muß, um das im

Bekanntnis Zu-erkennen-Gegebenen verstehen zu können, um sich nämlich in den Sich-Bekennenden hineinzusetzen. Diese Haltung soll dann wiederum von der Rezeption des Textes auf die Entgegennahme jeder Gegebenheit übertragen werden. Liegt in diesem Umgang mit dem hermeneutischen Zirkel vielleicht, in Anlehnung an die »Zirkumfession« Derridas, eine Art ›Zirkumskription‹ vor, die versucht, in der Beziehung zwischen Autor und Leser die Zirkulation zwischen Ruf und Antworthaftigkeit nachzuzeichnen, um sich dabei für den Kreislauf einer anderen Ökonomie zu öffnen – jener Ökonomie der Gnade, die die Zirkularität des Tauschs auf eine Ordnung der Liebe hin überschreitet? Eine Haltung des Schreibenden, Zu-erkennen-Gebenden, der sich selbst mit zu erkennen gibt und aufs Spiel setzt, wird sich bestätigen, wo Marion explizit über das Phänomen der Liebe schreibt.¹³⁴

Gerade in Marions Umgang mit der Figur der Gabe, die von der Gebung zu unterscheiden ist, läßt sich die Frage verfolgen, wie das Verhältnis zwischen einer interpersonalen Beziehung – einer Beziehung von *adonné* zu *adonné* – und einer solchen übergeordneten Ökonomie der Gnade zu bestimmen ist. Wie kann Marions Insistieren auf die Immanenz mit seinem Anspruch verbunden werden, das gewonnene ›Subjekt nach dem Subjekt‹ nicht solipsistisch, sondern in einer Öffnung auf den Anderen zu denken, sofern dieser Andere ein konkretes, personales Gegenüber ist, mit dem es in die Beziehung eines Miteinanders einzutreten gilt? Und wie kann diese Beziehung ausgehend von der *donation* gedacht werden? Um diese Fragen zu klären, gilt es nun zunächst das Verhältnis zwischen der Gebung und der Gabe in ihrer ganz praktischen und pragmatischen Dimension genauer zu klären.

¹³⁴ Siehe Abschnitt D. III. 3.3. Explizit bezieht sich Marion in »*Au lieu de soi*« auf die Form des Bekenntnisses bei Augustinus, dem eine Doppelstruktur zugeschrieben wird als Geständnis des eigenen Mangels einerseits und als Lob der Beziehung zu Gott, in dem sich die Distanz zwischen dem Lobenden und dem Gelobten ausspricht, in der sich Liebe vollzieht. Ausdrücklich verweist Marion auf die »Haltung« und »Befindlichkeit«, die im Bekenntnis deutlich wird, sowie auf die Vermittlung an den Leser bzw. die Gemeinschaft der Glaubenden, die das Bekenntnis nachvollziehen bzw. mitvollziehen sollen. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 51–70.).

2) Die Reduktion der Gabe – Modell der *donation* und Öffnung auf ein Miteinander?

2.1) *Wie gibt sich das Phänomen der Gabe?*

In »*Étant donné*« vollzieht Marion nach der Einführung des Prinzips der *donation* eine Reduktion des Phänomens der Gabe, die in mehrfacher Hinsicht interessant ist. Er führt hier exemplarisch seine Methodik der Reduktion an einem Phänomen vor und konkretisiert damit die zunächst recht abstrakten Überlegungen zu Gegebenheit und Gebung. Die vollzogene, dreischrittige *ἐποχή* zeichnet sich durch eine sehr gute Nachvollziehbarkeit aus und erlaubt es, die phänomenologische Perspektive von der »natürlichen Einstellung« zu unterscheiden und sich dennoch im Rahmen einer vertrauten Lebenswirklichkeit zu bewegen. Warum aber wird gerade das Phänomen der Gabe auf seine *donation* reduziert? Weil die Dimension des Gebens im Gabegeschehen leichter offengelegt werden kann, als in anderen Phänomenen? Weil Marion hiermit bereits auf die Frage reagiert, welche Beziehung zwischen Gebung und Gabe sein Denken voraussetzt? Oder weil im Phänomen der Gabe doch mehr auf dem Spiel steht als ein Beispiel?

Welche Implikationen der Gabe wirken in der *donation* weiter, auch wenn die Reduktion nun gerade die Implikation der Gebung in der Gabe freilegen soll? Besonders relevant erscheint mir diese Frage angesichts der interpersonalen und sozialen Dimension der Gabe, wie sie insbesondere auch von Paul Ricœur aufgezeigt wurde. Ricœur stellte Marion in einer Diskussion im »Centre Sèvres« in Paris am 10. Juni 1994 im Hinblick auf die Argumentation von »*Réduction et donation*« auch die Frage, ob nicht eine deutlichere Trennung zwischen dem phänomenologischen Begriff der Gegebenheit und der allgemeinen Thematik des Gebens und der Gabe vorzunehmen sei, als dies in der Übersetzung der Gegebenheit als *donation* geschehe: »... ne devrait-on pas renoncer à un concept unique de donné et distinguer essentiellement entre la donation phénoménologique du donné et la thématique commune du don ?« [ED 8] Warum also setzt Marion sein Prinzip der *donation*, das doch auf die Gegebenheit bei Husserl zurückzuführen ist, einer »Kontamination« mit dem Begriff der Gabe in seiner spannungsreichen Polysemie und insbesondere in seinen ethischen und sozialphilosophischen Aufladungen aus? Vielleicht durchaus auch, um die *donation* in ihrer radikalen Immanenz für eine *interdonation* offenzuhalten,

die am Ende von »*Étant donné*« als neuer phänomenologischer Zugang zur Interpersonalität skizziert wird?

Zunächst begründet Marion den Vollzug der Reduktion des Phänomens der Gabe in »*Étant donné*« allerdings nur am Rande durch den Bezug zur Interpersonalität¹³⁵: aus dem Modell der Gabe soll eine Alternative zu einem kausalen Schema, einem Ursache-Wirkung-Verhältnis, zur Ableitung der Gebung als Effekt einer *causa efficiens* oder einer Transzendenz bzw. prinzipiell zu einem ›Rückfall‹ in ein metaphysisches Denken entwickelt werden.¹³⁶ Es soll gelingen, daß die *donation* weder ein leeres Schema (»schème vide«), noch ein sinnüberladenes Schema (»schème surchargé du sens«) bildet. [ED 104] Die Begründung, warum hierzu gerade das Phänomen der Gabe herangezogen wird, erscheint dabei auf den ersten Blick noch recht vage, erinnert ein wenig an Ricœurs ›Stolpern‹ über die philosophische Lücke des Begriffs der *reconnaissance*, und enthüllt vielleicht den Charakter eines ›Versuchsaufbaus‹, der installiert wird, bevor dann im Vollzug des Versuchs die daraus ableitbaren Ergebnisse klarer werden. Dabei wird sich im Rückblick zeigen, daß insbesondere in der Entwicklung des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ als *adonné* die Orientierung am Modell der Gabe tatsächlich sehr deutlich erscheint. Marion selbst stellt die Frage, inwiefern die Gabe als ein privilegiertes Phänomen als Modell oder Leitfaden seiner Phänomenologie dienen kann:

»Le premier motif en faveur de ce choix tient, évidemment, à la paronymie qui réunit don et donation. Et l'on peut s'étonner que peu des phénoménologues aient tenté de rétablir une continuité entre la *Gegebenheit* et le phénomène du don, fascinant et inévitable pour l'analyse de l'intersubjectivité. Pourquoi ne pas supposer en effet que le don – donc l'échange, la circulation du donné entre donateur et donataire, le retour et la réponse, la perte et le gain – ne puisse, une fois épuré son foisonnement empirique, fournir au moins l'esquisse d'un modèle non causal, non efficient et enfin non métaphysique à la donation ? Pour-

¹³⁵ In einer Fußnote [ED 124, Anm. 1] bemerkt Marion, wenn es ihm hier um die Frage der Intersubjektivität gehen würde, so müßte auch die Figur des (personalen) Dritten einbezogen werden, die aber zunächst in der Betrachtung der Gabe einer gegebenen Sache von *einem* Geber an *einen* Empfänger gänzlich ausgeblendet wird, bevor sie später in der Betrachtung der intersubjektiven Beziehung der Liebe tatsächlich einen prominenten Platz erhält.

¹³⁶ Marion wendet sich mit der Reduktion der Gabe noch einmal explizit gegen die These Janicauds, er vollziehe in seinem Denken eine theologische Wende der Phänomenologie, bzw. gegen die Einordnung in eine Theologie als *metaphysica specialis*, auch wenn eine Öffnung auf die Offenbarungstheologie explizit stattfindet.

rait-on lire la phénoménalité de la donation au fil conducteur du don, pris comme phénomène privilégié ?« [ED 108]

Das Vorbild dafür, die paradoxe ›Logik‹ der Gabe als Gegenentwurf zur Logik von Kausalität und Effizienz zu verstehen, liegt hier explizit in Jacques Derridas »*Falschgeld*«. Dessen Alternative zu einem ›metaphysischen‹ Verständnis der Gabe mündet jedoch in das bereits aufgezeigte Dilemma einer Gabe, die sich immer schon selbst annulliert, sobald sie als Gabe erkannt wird. Noch die Mißachtung der Gabe durch den Empfänger gibt dem Gebenden ein Selbstbewußtsein als *Ego* angesichts seiner eigenen Großzügigkeit und macht so die Gabe zum besten denkbaren Geschäft. Wenn die Gabe in der Phänomenalisierung in einem gegebenen Objekt gegenwärtig wird, geht sie für Derrida bereits in die Ökonomie der Präsenz ein und ist keine Gabe mehr, wenn sie aber nicht gegenwärtig erscheint, ist sie kein Phänomen. So entscheidet sich am Phänomen der Gabe die Möglichkeit einer Phänomenologie, die alles als *donation* erfassen will, ohne daß etwas denkbar bliebe, was sich nicht als Phänomen gibt.

Auch Ingolf U. Dalferth verweist in seinem Aufsatz »*Alles umsonst. Zur Kunst des Schenkens und den Grenzen der Gabe*«¹³⁷ darauf, daß es in der Auseinandersetzung zwischen Marion und Derrida weniger um das ›Phänomen Gabe‹ als vielmehr um einen Streit über die phänomenologische Methode und ihre Grenzen gehe. [Vgl. Gabel, Joas 162] Beide zielten in der Beschäftigung mit der Gabe letztlich auf ein »*Verarbeiten des störenden, widerständigen, unterbrechenden Mehr der Welt*«, das sich der klassischen phänomenologischen Reduktion widersetzt. [Gabel, Joas 167] Das Prinzip ›Gabe‹ verweist für Dalferth bei Derrida als Figur des Unmöglichen darauf, daß es hinter dem ›Dasein‹ der Phänomene nur die Spur, den Entzug oder das Verschwinden gibt, die sich nicht zeigen lassen, aber sprachlich erschlossen werden können, wobei dann die Sprache an ihre Grenzen stößt. Bei Marion hingegen bilde die Gabe letztlich eine Art Chiffre dafür, daß es hinter dem Phänomen mehr gibt, als erscheint, da sich das Sich-Zeigen oder Sich-Geben der Phänomene selbst eben nicht zeigt.¹³⁸

Es kann für Marion gelingen eine Phänomenalisierung von ›Gabe‹

¹³⁷ Gabel, Joas 159–191.

¹³⁸ Für Dalferth sucht Marion das Wesen der Gabe »in der phänomenologischen Ver-zweiflungstat, das *Wesen* mit dem *Dasein* zu identifizieren, um das Phänomen nicht zu verlieren« (das für Derrida gerade durch seinen Verlust gekennzeichnet ist) »das Wesen

zu denken, die nicht automatisch ein Gegenwärtigsein bedeuten muß, indem man die Phänomenalisierung des Phänomens nicht darauf zurückführt, daß dieses im Horizont der Gegenwart, des Seins oder des Vorhandenen *ist*, sondern eben auf seine Gebung, die sich zugleich als eine Entäußerung vollzieht. Die Gabe annulliert dabei nicht sich selbst, sondern die Gegenwärtigkeit, Gegenständlichkeit und die Einbindung in die Struktur einer Ökonomie. Sie verliert nicht ihren Charakter als Gabe, also nicht ihr phänomenales Selbst, wohl aber die kreisförmige Rückkehr zu sich selbst:

»En perdant la présence, le don ne *se perd pas*, mais perd ce qui ne lui convient et ne revient pas – revenir *à soi*. Ou plutôt, il se *perd* bel et bien, mais au sens où il se déprend ainsi de soi, s'abandonne hors de soi – hors du *soi* – pour s'accomplir comme perte de soi, mais non pas en pure perte.« [ED 116]

Diese Entäußerung der Gabe scheint in der ›Selbstaufgabe‹ deutlich die Figur des *adonné* vorwegzunehmen. Indem das Spezifikum der Gabe gerade darin liegt, daß sie sich gibt, entzieht sie sich für Marion von vornherein dem Horizont des Seins – sie ist nicht, sie gibt sich. Da Marion eben gegen die natürliche Einstellung argumentiert, die zunächst einmal davon ausgehen würde, daß ein Geber eine Gabe gibt, nicht aber, daß sie sich selbst gibt, ist seine Darstellung der Gabe an keinem Punkt von der bereits vorausgesetzten Universalität der Gebung zu trennen. In einer zirkulären Argumentation wird also das nicht-metaphysische Prinzip der Logik der Gabe als Modell zur Entwicklung des nicht-metaphysischen Prinzips der *donation* eingesetzt und dabei zugleich das Prinzip der *donation* bereits vorausgesetzt, um die Paradoxie der Annullierung der Gabe in der Präsenz aufzulösen.

Derridas Interpretation der Gabe soll in einer ›Kontra-Interpretation‹ (»contre-interprétation« [ED 116]) gegen den Strich gelesen werden, um die Tiefe der aufgeworfenen Fragestellungen freizulegen. Interessanterweise blendet Marion dabei die Aspekt der Gabe der Poesie, des Ereignisses oder des Geheimnisses aus, die doch beispielsweise mit der Betonung der Überraschung des Empfängers deutliche Anknüpfungspunkte an die Konzeption der gesättigten Phänomene bieten würden. Er konzentriert sich stattdessen auf das Netz von Negationen, das von Derrida um das Begriffspaar Wahrheit / Gabe fest geschnürt wird

der Gabe also auf das Dasein von Gegebenem zu reduzieren (Marions *daseinsphänomenologische Universalisierung*).« [Gabel, Joas 165]

in der Formel: »Allons à la limite: la vérité du don [...] suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don.«¹³⁹ Derrida antwortet auf dieses Paradoxon mit der Unterscheidung zwischen Gaben, die einen Gegenstand geben, und Gaben, die *nichts* und damit allein die Bedingung des Gebens geben – die Gabe der Zeit, des Todes, des Wortes. Diese Verdoppelung der Gabebegriffs bildet für Marion aber nur eine Komplikation, keine echte Vertiefung des Verständnisses der Gabe, zumal ›die reine Gabe‹ als Bedingung des Gebens wieder wie ein transzendentes, metaphysisches Prinzip eingesetzt werde – Derrida scheint eine ›erste Gabe‹ hinter jedem Phänomen der Gabe zu suchen. [Vgl. ED 118] Was heißt es, wenn diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe gleichermaßen die Bedingung ihrer Unmöglichkeit bildet? Für Marion geht es hierbei durchaus in einer großen Nähe zu Derridas Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache um die Frage, was den *Namen* oder *Titel* Gabe verdient. Es geht also auch in der Reduktion des Phänomens, das gemeinhin mit dem Namen ›Gabe‹ versehen wird, um die Frage, wie eine anonyme Gebung benannt und identifiziert wird – und wie dieser Name der Weise entsprechen kann, wie sie sich gibt.

»Nous répondrons donc que les conditions d'impossibilité (ou de possibilité) prouvent seulement que ce qui fut étudié *ne* méritait *pas* le titre du don et que, si don il doit jamais y avoir, il aura nécessairement d'autres conditions de possibilité que celles de son impossibilité.« [ED 119]

Reduziert werden soll also eine Ökonomisierung der Gabe, die darin besteht, daß ihr ein Name, ein Begriff gegeben wird, der sie als ein *ens commune* in das metaphysische Denken einordnet bzw. das Phänomen ›Gabe‹ gegen den metaphysisch interpretierten Begriff ›Gabe‹ eintauscht – »en transformant totalement son don en un étant subsistant, présent en permanence, doté de valeur (d'usage ou / et d'échange) et de finalité (utilité, prestige, etc.) produit ou détruit par efficience et calcul, enserré dans l'étau de ses causes ...« [Ebd.]

Was damit verfehlt wird, ist der in der Gabe auf besondere Art und Weise implizierte Charakter ihrer Gebung – die Bewegung oder Performanz des Gebens, die als ein Seiendes, als ein ausgetauschtes Gut nicht verstanden werden kann. Es gilt daher nicht mehr, die Gabe im Hori-

¹³⁹ Jacques Derrida: *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris 1991. Ich übernehme hier die Zitation von Jean-Luc Marion einschließlich der Auslassungszeichen, [ED 116].

zont der Ökonomie zu betrachten, wie dies Derrida für Marion unweigerlich auch dann noch tut, wenn er versucht sie diesem zu entziehen (was Derrida ja durchaus selbst problematisiert, allerdings ebenso Mauss vorwirft) – analog dazu, wie jede Verneinung des Ich-Sagens im Horizont eines Ich-Sagens geschieht. Stattdessen soll die Gabe allein im Horizont ihrer Gebung betrachtet werden. Das Problem des Standardmodells der Gabe (»le modèle standard«, [ED 120]) besteht für Marion darin, daß dieses Modell in der Logik der Kausalität und Finalität betrachtet wird. Der Geber wird zur *causa efficiens*, der Empfänger zur *causa finalis*, die gegebene Sache bleibt an die kausalen Bedingungen ihrer Materie und Form gebunden. Zudem muß der gegebene Gegenstand als er selbst konstant bleiben, um einen reziproken Austausch zu erlauben, der dem Gesetz der Entsprechung von Ursache und Wirkung gehorcht, und damit er von Hand zu Hand weitergereicht werden kann. Würde er sich im Prozeß des Gebens verändern, könnte sein Preis nicht mehr eindeutig bestimmt werden. Um im ökonomischen Kreislauf ungestört zu zirkulieren, muß das Gabeobjekt allgemein zugänglich und vollkommen gleichgültig gegenüber den Akteuren sein, die den Austausch vollziehen. Letztlich ist es damit für Marion im ökonomischen Kontext eigentlich die Präsenz des Objektes, die den Austausch bestimmt und beherrscht:

»Possédé, le don possède les acteurs de l'économie – ainsi l'économie ramène le présent du don à la présence métaphysique, tandis que la causalité confère à l'échange le fondement de l'égalité métaphysique entre l'effet et la cause.« [Ebd.]

Gerade in der Logik der Ökonomie würde also das Objekt auf eine Weise herrschen, die an Mauss' Kraft der gegebenen Sache erinnert.

Eine Großzügigkeit, die die logisch notwendige Reziprozität zwischen einer ersten Gabe und einer Erwiderung übersteigt, wäre nur als Abweichung vom Gesetz der Reziprozität zu betrachten, nicht aber als prinzipieller Widerspruch gegen die Reziprozität. Letztlich wird auch der Charakter der Großzügigkeit der Gabe gegen einen Preis ausgetauscht – nur eben gegen einen besonders großzügig bemessenen Preis: »Rendu au commerce, le don s'est déjà dépouillé de sa pauvreté, il a échangé sa gratuité contre un prix.« [ED 120 f.] Um den Charakter des Phänomens der Gabe eigentlich zu erfassen, ist es hingegen notwendig, ein Geben ohne Interesse, ohne Motiv, ohne Zweck und ohne Ziel zu denken – ein Geben, das nicht die Antwort der Rückgabe mit

einkalkuliert, sondern sich selbst ganz verausgabt und verliert: »Le don apparaît quand il commence à se perdre et il se perd tant qu'il continue à s'y retrouver«. [ED 121] Marion bezieht sich hierbei auf die klassische Definition Thomas von Aquins: »... donum proprie est datio irredibilis [...], id est quod non datur intentione retributionis«. ¹⁴⁰ Wir bewegen uns also in jenem (christlich geprägten) Ideal der Großzügigkeit, das Hénaff jenseits der Ebene der zeremoniellen Gabe ansetzt. Der französische Begriff »*gratuité*«, der die Unmotiviertheit, Spontaneität oder auch Willkürlichkeit des Gebens bezeichnet, allerdings ebenso ein Geben ohne Preis, also »*gratis*«, kann für Marion hier nur eine Annäherung an diese radikale Entäußerung bieten, die jeden Horizont eines Preises bereits übersteigen soll: »Le don surgit de soi, sans s'inscrire dans le circuit économique, où l'échange d'avance l'orienterait, le provoquerait et le reprendrait.« [Ebd.] Die Gabe soll also so erfaßt werden, wie sie sich als Phänomen von vornherein jenseits des Horizontes der Ökonomie gibt.

2.2) Die Einklammerung von Geber, Empfänger und gegebener Sache

Um das Phänomen der Gabe so in den Blick zu nehmen, wie es sich selbst gibt, das heißt im Hinblick auf den Vollzug und Charakter des Gebens, – um also zu erkennen, was gegeben sein muß, damit wir ein bestimmtes Phänomen als »Gabe« wahrnehmen –, vollzieht Marion eine dreifache Einklammerung der Elemente des Gebers, Empfängers und der gegebenen Sache. Hierdurch soll eine reine Tautologie der Beziehung zwischen Gabe und Geben ebenso vermieden werden wie der Selbstwiderspruch einer Gabe, die ganz ohne diese transzendenten Elemente, also ohne den Übergang von einem zum anderen gedacht werden sollte. Die drei Pole, die Derrida als Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe freilegt, und die Distanz zwischen ihnen werden zu den Ausgangsbedingungen für die Möglichkeit, schrittweise eine Reduktion bzw. *ἐποχή* vollziehen zu können.

Besonders gut nachvollziehbar wird in Marions Konkretisierung der Reduktion auf die *donation* am Beispiel des Gabephänomens der

¹⁴⁰ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Ia, q.38, a.2, c. Aufgenommen ist hier die Zitation Marions. [ED 121].

Sprung in die phänomenologische Perspektive und die wechselseitige Beziehung zwischen *donation* und Reduktion. Soll herausgefiltert werden, wie das Phänomen ›Gabe‹ sich gibt, so geht es darum, wie es sich der Wahrnehmung bzw. dem Bewußtsein gibt. Das heißt wiederum, daß keine neutrale Beobachterperspektive eingenommen werden soll, von der aus die drei Pole des Gabegeschehens überblickt werden. Vielmehr wird dieses Geschehen jeweils als Bewußtseinserlebnis eines der Beteiligten betrachtet – des Gebers oder des Empfängers – womit diesen – und damit dem personalen Selbst – hier eine ganz eindeutige Vorrangstellung gegenüber der gegebenen Sache eingeräumt wird, aus deren Perspektive das Gabephänomen eben nicht dargestellt werden darf, was rein fiktional ja durchaus möglich wäre. Es bleibt also zunächst einmal notwendig bei jedem Schritt der Reduktion jeweils ein potentielles ›transzendentes Ich‹ beizubehalten, dessen Rolle an diesem Punkt der Argumentation Marions noch nicht zu der des *adonné* umgekehrt wurde. Angesichts dieser Bedeutung des Bewußtseins der beiden personalen Aktanten der Gabe läßt sich fragen, ob die Dimension des Bewußtseins in Marions Modell des *adonné* nicht möglicherweise unterbestimmt bleibt.

Wodurch genau läßt sich hier die intuitiv so einsichtige, explizit aber noch nicht einmal so deklarierte Privilegierung des *personalen* Selbst gegenüber dem phänomenalen Selbst rechtfertigen, das sich als *Sache* gibt? Wird diese Privilegierung und auch die Unterscheidung zwischen einem Selbst mit Bewußtsein, einem potentiellen Empfänger der Phänomenwahrnehmung und einem Phänomen, das sich selbst gibt und zu erkennen gibt, ohne sich selbst – mangels Bewußtsein – in irgendeiner Form kennen oder erkennen zu können, in Marions Beschreibung des *adonné* nicht stets vorausgesetzt und zugleich wiederum erst nachträglich dadurch umgesetzt, daß eben der Empfänger erkennen und benennen kann, was sich zu erkennen gibt? Ist die Argumentation also auch in der Reduktion der Gabe stets zirkulär, da sie immer wieder auf einen ›Bewußtseinspol‹ zurückführen muß? Geht es allerdings um eine streng phänomenologische Beschreibung und Bezeugung, die wiederum stets aus der Perspektive eines Phänomen-Empfängers erfolgen muß, welcher sich nicht auf einen neutralen Standpunkt – ans Fenster – stellen kann, so prägt den Kern dieser Perspektive gerade die Anerkennung der Tatsache, daß das Faktum dieses Empfängerbewußtseins, welches in jeder Beschreibung vorauszusetzen ist, eben niemals eingeholt werden kann, zumal es für Marion erst aus dem Empfangen hervorgeht

bzw. nur unmittelbar gemeinsam mit diesem phänomenologisch erfaßt werden kann. Die phänomenologische ›Erkenntnistheorie‹, die beschreibt, wie das Gegebene erkannt wird, muß stets sekundär gegenüber dem sein, was gegeben ist oder sich gibt. Indirekt geht es hier, wie sich auch im Hinblick auf das spezifische Phänomen der Gabe noch einmal bestätigen wird, stets bereits darum, daß der Philosophierende anerkennt, sich immer schon in der Position des Empfängers von Gebungen vorzufinden.

Die Reduktion des Gabephänomens wird nicht einfach als abstraktes philosophisches Gedankenexperiment dargestellt, sondern interessanterweise zunächst einmal sehr konkret in der Praxis eines sozialen und interpersonalen Miteinanders verankert. Die Einklammerung des Empfängers setzt nicht voraus, daß keinerlei Adressat der Gabe vorhanden und kein Empfangen denkbar ist – dies würde Marions Konzeption der Gebung als Ruf widersprechen, der *immer schon* empfangen wird – vielmehr wird ein Empfänger entworfen, dessen Besonderheit darin besteht, daß er nicht nur nicht zurückgeben will, sondern keinesfalls zurückgeben kann. Es geht hierbei nicht um die konkrete Tatsache der Verweigerung des Empfangens und Erwiderns, sondern um die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Verweigerung und letztlich um die damit verbundene Haltung des Gebers, der nicht mit einer Gegengabe rechnen darf, wenn er das, was er gibt, nicht als Teil eines Tauschs oder Handels, sondern als Gabe gibt: »il faut toujours donner au moins *comme si* le donataire ne devait jamais rendre«. [ED 126] Marion übernimmt hierbei das Paradoxon der Annullierung der Gabe durch ihre Anerkennung bei Derrida. [Vgl. ED 125] Damit die Gabe sich allerdings für den Geber tatsächlich verliert, ist es paradoxerweise gleichermaßen notwendig, daß sie von einem Anderen (*autrui*) übernommen und einbehalten wird, damit sie sich endgültig aus dem Besitz des Gebenden löst: »il faut qu'un *autrui* l'encaisse et m'en prive définitivement«. [ED 125] Als praktische Beispiele von Gaben, die gegeben werden, ohne mit einer Erwidern zu rechnen, führt Marion die anonyme Solidarität gegenüber Fremden bzw. unbekanntem Dritten an, die mit Spenden bedacht werden. Daraus, daß die Gabe hier ohne Blick auf das Gesicht des Anderen erfolgt, leitet er ab, daß das Erscheinen der Gabe als Phänomen generell nicht von einer ›ethischen‹ Situation im Sinne der direkten Begegnung mit dem Antlitz des Anderen abhängt. Vielmehr setzt für ihn umgekehrt die Möglichkeit zur Entwicklung einer über das konkrete Phänomen hinaus abstrahierenden Ethik bereits die Gebung der Gabe

voraus: »La donation du don ne dépend pas de l'éthique, mais, inversement, l'éthique suppose sans doute la donation du don.« [ED 128]

Noch deutlicher wird die Intention des Gebens ohne Berechnung einer reziproken Erwidern in der Gabe an den Feind, der die Annahme verweigert. Auch Marion greift hier also wie bereits Ricoeur das Motiv der Feindesliebe auf. Der Feind ist paradoxerweise ein Verbündeter der Gabe, während der Freund, der die Gabe dankbar annimmt und angemessen erwidert, ihr eigentlich im Weg steht, da er bereits ihre Ökonomisierung einleitet. Der Undankbare wiederum bemißt sogar das Gewicht der Gabe und identifiziert sie als Gabe, entzieht sich aber der Verschuldung durch sie. Mit dem Prinzip ›ich schulde niemandem etwas – ›je ne dois rien à personne« – wendet er indirekt ein Prinzip der metaphysischen Selbstidentität an, mit der wiederum die Gabe als Entäußerung bricht. [ED 131] Da in diesen Fällen die Gabe für den Gebenden als Gabe wahrnehmbar bleibt bzw. erst eigentlich in ihrem Charakter als ›reine‹, sich ohne Ziel und Zweck entäußernde Gabe ermöglicht wird, wird die reine Immanenz des Gabephänomens enthüllt. Der Gebende muß dann phänomenologisch Zeuge oder Empfänger des Bewußtseinserlebnisses der Gabe bleiben.

Um allerdings eine phänomenologische Reduktion des Empfängers zu vervollständigen und nicht auf der Ebene einer psychologischen Darstellung der Wahrnehmung verschiedener Gabesituationen mit verschiedenen Arten von potentiellen Empfängern stehenzubleiben, ist es notwendig, den Empfänger nicht nur in seiner tatsächlichen Vorhandenheit oder in seiner direkten Begegnung mit dem Gebenden, sondern *als* Empfänger einzuklammern. Dies, so Marion, geschieht exemplarisch in der Figur Christi, der im Gleichnis vom Weltgericht verkündet, er werde am Ende der Zeiten über die Menschen am Maßstab ihrer geleisteten Gaben richten, die, ohne daß er selbst dabei als Empfänger sichtbar geworden wäre, stets bereits an ihn gerichtet worden seien – »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan«. [Matthäus 25,40] Die Figur des ›geringsten‹ Empfängers erinnert hier an die Figur des Bettlers in Derridas Baudelaire-Deutung. Christus verkörpert einen abwesenden, unsichtbaren, noch ausstehenden Empfänger, der dennoch die Gabe unweigerlich annehmen und bemessen wird. Dieser absolut universalisierte Empfänger zieht sich zurück und klammert sich quasi selbst ein, um so zu ermöglichen, daß andere an seine Stelle treten und Gaben empfangen können: »le donataire absent mais encore à venir ouvre le lieu universel de son propre

visage à tout visage humain«. [ED 133] Die Einklammerung des Empfängers erfolgt gerade durch seine grenzenlose Universalisierung – er wird vom konkreten Gegenüber eines Tauschgeschehens zu einem Empfänger par excellence.

Zur Ergänzung führt Marion weitere Beispiele ohne direkte Einbettung in einen theologischen Kontext an, die im Hinblick auf das Verhältnis zwischen der Gabe und der Identität des Selbst von besonderem Interesse sind. Es handelt sich dabei um die Möglichkeit der Aufopferung (*dévouement*) an eine Gemeinschaft, um den Einsatz der eigenen Zeit, Energie, möglicherweise sogar des eigenen Lebens, in dem man sich selbst beispielsweise für eine Nation, die Menschheit, eine bestimmte Gruppe oder für seine Kinder »gibt« – »[l]e »don de soi«. [ED 134] Was man hier von sich selbst gibt und verliert, kann gemäß der Asymmetrie, die auch Ricœur herausarbeitet, unmöglich ein Anderer zurückgeben, da er eben ein Anderer ist und nicht das gegebene Selbst. Der Empfänger einer solchen Gabe des Selbst ist abwesend, insofern er im Hinblick auf dieses Empfangen nicht genau bestimmt und haftbar gemacht werden kann, sowie in besonderem Maße, wenn die Gabe erst an zukünftige Empfänger gerichtet ist, beispielsweise in der Überlieferung – »la tradition« – an die nachfolgenden Generationen. [Ebd.] So gibt ein Lehrer seinem Schüler die Befähigung zu einer wissenschaftlichen Arbeit, die dieser als Schüler erst dann vollständig entgegennehmen kann, wenn er selbst sich vom Schüler in einen Lehrer – vom Empfänger in einen Gebenden – verwandelt hat und in der Lage ist, seine Wissenschaft weiterzugeben. [Vgl. ebd.] An die Stelle der Gegengabe tritt hier also die Weitergabe, die die Entäußerung der Gebung fortsetzt. Sie ist notwendig, um zu bezeugen, daß der Empfänger nicht nur das Gegebene, sondern auch die darin implizierte Bewegung der Gebung – als Befähigung zum Weitergeben – mit in Empfang genommen hat, wenn er also mit dem Gelernten auch das Lehren lernt. Was einem zu erkennen gegeben ist, kann man demnach erst vollständig annehmen, wenn man selbst in der Lage ist, es nicht nur selbst zu erkennen, sondern es anderen zu erkennen zu geben. Auch wenn es im bereits bei Ricœur betrachteten Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer eine Erwidern oder Bezahlung geben sollte, kann diese niemals reziprok zu der noch gar nicht vollständig empfangenen Gabe sein, über die der Empfänger nicht bestimmt. Befreit von der Bindung an einen konkreten Empfänger kann die Gabe damit als solche erscheinen: »il se donne sans faire acception des personnes, en pleine indifférence au

mérite comme au démérite du donataire, en pleine ignorance de l'éventuelle réciprocité«. [ED 135] Besonders deutlich wird diese Situation am Beispiel des Ideals eines Kunstwerkes, das um seiner selbst willen geschaffen und offen an mögliche Rezipienten weitergegeben wird, ohne direkt mit einem bestimmten Effekt oder einer konkreten Erwidern zu rechnen: ein Kunstwerk, das vielleicht sogar unveröffentlicht bleibt und ›der Nachwelt überlassen‹ wird.

Wie auch immer die Einklammerung des Empfängers erfolgt – ob auf einer empirisch, psychologischen Ebene, streng phänomenologisch, in einem religiösen oder vollkommen neutralen Kontext – entscheidend ist stets, daß der Vollzug der Reduktion nicht nur auf den Empfänger einwirkt, sondern den Gebenden in den Zeugen des Gabegeschehens und somit zugleich in einen Empfänger des aus der Gebung hervorgehenden Bewußtseinserlebnisses verwandelt. Der Geber der Gabe wird zu ihrem Empfänger, wobei das Phänomen Gabe ihm erscheint und sich ihm daher selbst gibt – die Gabe gibt sich in Abwesenheit des Empfängers dem Gebenden zu erkennen.

In einem zweiten Schritt verfolgt Marion nun Möglichkeiten der Einklammerung des Gebers. Eine sehr eindeutige Abwesenheit des Gebenden zeigt sich in der Situation des Erbes, in der der Geber vollkommen und endgültig verschwindet und gerade so zum Geber par excellence wird. Der Tod entzieht ihm der Zeit der Ökonomie, er ist für den Empfänger nicht mehr erkennbar und seinem letzten Willen kann dieser nur ohne jede Gegengabe gerecht werden, die anders als bei einer Schenkung zu Lebzeiten beim Verfassen eines Testaments von vornherein als unmöglich zu betrachten ist. [Vgl. ED 139] Einklammerung ist die Figur des Gebenden ebenso in Situationen, in denen der Geber seine eigene Gabe nicht als solche wahrnimmt und unbewußt gibt. Marion erwähnt hier den Künstler, den Sportler oder den Liebende, die sich zwar ihrer eigenen Tätigkeit bewußt sind, aber zugleich so in diesem Tun aufgehen, daß sie sich quasi selbst vergessen und nicht unmittelbar wahrnehmen, daß sie einem Empfänger ein Vergnügen geben. Vielmehr erhält der Gebende erst rückwirkend aus der Reaktion des Empfängers ein Bewußtsein, diesem etwas gegeben zu haben. Entscheidend ist, daß der Gebende hier nicht seine Gabe, sondern sich selbst als Gebenden nicht erkennt: »pour donner, il faut ne pas savoir soi-même si soi-même l'on donne« – oder: deine linke Hand wisse nicht, was deine Rechte tut. [ED 140] Der Gebende gibt nicht nur auf, was er gibt, sondern er gibt sich selbst *als Gebenden* auf und damit jede Möglichkeit der

Anerkennung (»la possibilité même de la reconnaissance« [ED 141]). Mit der Selbstvergessenheit des Gebenden ist sein ontische Selbstaufgabe als eine Art Opfer – »la perte ontique de soi, le sacrifice« – verbunden. [Ebd.] Die reine Intention der Gabe kann nur dann erscheinen, wenn der Gebenden damit weder die eigene Intention, noch sich selbst in ihr erkennen und zu erkennen geben will: »Il ne donne ni pour le savoir, ni pour le faire savoir, ni pour se [le] faire voir – mais pour donner, sans plus, ni moins«. [Ebd.]

Die Figur des selbstvergessenen Gebenden, die Marion hier beschreibt, läßt sich als eine Alternative zum *Ego* oder zum klassischen Subjektverständnis interpretieren: das Selbst des Gebenden gibt es jenseits seiner Erkenntnis und der *cogitatio* ebenso wie jenseits des Seins, des *sum*, indem er gibt, ganz in dieser Gebung aufgeht, sich ihr hingibt und dafür die Gewißheit seiner selbst, seiner Identität und der Basis seiner Erkenntnis aufgibt. Gerade dadurch erhält er zugleich eine andere Art der ›Identität‹, die nicht auf das tautologische Ich = Ich zu reduzieren ist.¹⁴¹

Eine weitere Reduktion des Gebenden erfolgt in der Verschuldung, in der der Geber zum Gläubiger wird und der Empfänger durch das Anerkennen seiner Schuld seine Verspätung gegenüber der Gabe und die Abwesenheit des Gebers bezeugt, er erkennt sich als Verschuldeten. Dabei wird kein Schuldbewußtsein zu einem bereits vorauszusetzenden Selbstbewußtsein hinzugefügt, sondern erst im (An)Erkennen der Schuld definiert sich das Selbst des Empfängers. Das Selbst seines Schuld- und Selbstbewußtseins empfängt sich als eine gegebene Gabe in Abwesenheit eines gebenden Gebers. Als schuldig erkennt das Selbst sich – in enger Orientierung an Heidegger – in seiner Faktizität und Gegebenheit, da die Verschuldung jeder möglichen Entgegnung und jeder Antwort immer schon vorausgeht. Anerkannt wird damit eine Anteriorität der Gabe vor dem Selbst – »l'antériorité du don à soi du soi sur le soi«. [ED 142] Mit Heidegger bestimmt Marion hierbei die

¹⁴¹ »La mise entre parenthèses du donateur offre ainsi le paradoxe d'un accomplissement du *Je* initiateur absent de la donation, qui s'avère inversement proportionnel à l'identité à soi, au sens d'une certitude de soi obtenue par conscience de soi. Le donateur donne d'autant plus parfaitement qu'il renonce au retour par soi à l'identité à soi, c'est-à-dire qu'il renonce non seulement à la conscience de soi – *cogitatio sui* –, mais à la *cogitatio* elle-même, telle que, dans son fond, elle reconduit à soi ce qu'elle cogite – et quoi qu'elle cogite. ... *L'ego est en tant qu'il revient identiquement à soi, le donateur n'est pas* (manque, disparaît, reste inconnu, anonyme) en tant qu'il [se] donne.« [ED 141]

Schuld nicht als eine mögliche Situation, in die das Selbst geraten kann, sondern als seine eigentliche ›Seinsweise‹ – besser vielleicht seine Gebenheitsweise oder die Weise seiner Gebung. Die Verspätung gegenüber der Schuld wiederum, die Abwesenheit des Gebenden, die eine Spur hinterläßt, bezeichnet Marion hier mit Derrida als *différance*, die sich in die Bewegung der Gebung einschreibt: »La différence passe donc du donateur au don donné, puis du don donné au donataire«. [ED 143]¹⁴² Die Anerkennung der Verspätung, die *différance* gegenüber dem Gläubiger, markiert zugleich eine Differenz des Empfängers gegenüber sich selbst, da sie einen Mangel im Kern seines Selbstbewußtseins freilegt, indem der Empfänger anerkennt, daß er das, was ihm gegeben wurde, auch brauchte.

»Toute reconnaissance de dette, donc toute reconnaissance envers le donateur absent, confirme donc, loin de l'éliminer, la différence. Mais une telle différence, si elle s'exerce avec la dette, rend ultimement manifeste la donation elle-même.« [Ebd.]

Die Anerkennung (*reconnaissance*) des eigenen Mangels, der eigenen Verspätung, der eigenen Schuld des Empfängers als Anerkennung der Abwesenheit des Gebenden bildet für Marion den Königsweg der Reduktion des Gabephänomens, dessen Hervorhebung sich später noch einmal im Bezug auf das Phänomen der Liebe bestätigen wird.

Was der Empfänger empfängt, wird trotz der Einklammerung des Gebenden *als Gabe* wahrnehmbar, insofern er es nicht als etwas Beliebiges betrachtet, was ihm willkürlich zufällt, sondern eben als etwas, was für ihn eine Gabe darstellt, die den eigenen Mangel ausfüllt. Die Aufgabe, die Gabe als Gabe anzuerkennen, liegt hier also sehr viel entschiedener auf der Seite des Empfängers, der frei ist, die Annahme *als Gabe* zu verweigern, als auf der Seite des Initiators der Gabe und die Anerkennung einer ursprünglichen Verschuldung bricht zudem mit dem Prinzip »Je ne dois rien à personne«, mit der Selbstidentität als Modell der Subjektivität und damit für Marion generell mit dem metaphysischen Prinzip der Identität. [Vgl. ED 145]

Darüber hinaus stellt die Anerkennung der Gabe als Gabe dem Empfänger die Frage danach, ob mit ihr bereits ein Geber anzuerkennen

¹⁴² Marion merkt allerdings erneut an, daß für ihn diese *différance* nicht darauf hinausläuft, das es den Ursprung der Gebung nicht gibt, sondern nur darauf, daß der Geber abwesend ist. [Vgl. Ebd., Anm. 2]

ist. Wie verhält es sich mit Gaben, die wir als Gaben des Zufalls oder der Natur wahrnehmen? Da auch in Abwesenheit eines identifizierbaren Gebers diese Frage *durch den Empfänger* als Frage nach einer Gabe und der Möglichkeit eines Gebenden gestellt wird, gilt für Marion generell, daß sich der Geber im Akt des Gebens der Fragestellung, der Aufmerksamkeit und Anerkennung des Empfängers überläßt, sich ihm also quasi hingibt. Gefordert wird dabei eine Anerkennung ohne ein Erkennen, »une reconnaissance sans connaissance«. [Ebd.] Der Gebende gibt sich, dem Modell des anonymen Rufs entsprechend, der Anerkennung oder Mißachtung durch den Empfänger hin, gerade indem er sich nicht bereits aus sich selbst heraus identifiziert und zu erkennen gibt. Wäre der Gebende auf die gleiche Art und Weise identifizierbar und erkennbar wie das Phänomen der Gabe, würde er selbst zu einer phänomenalen Gegebenheit und sein Charakter als Gebender wäre verfehlt. Es gilt ihn daher nicht zu erkennen, sondern ihn in seiner Gabe anzuerkennen. Hier erfolgt zugleich erneut ein Sprung in die ›dritte Ordnung‹ der Liebe: Nur durch einen Rückzug des Gebers kann der Empfänger für Marion das Risiko der Entscheidung eingehen, ihn nicht allein anzuerkennen, sondern zu lieben oder nicht.

Phänomenologischer Zeuge der Gabe ist in der Reduktion des Gebenden der Empfänger, so daß das Empfangen der Gabe und des Bewußtseins des Gabephänomens hier anders als in der Reduktion des Empfängers koinzidieren. Hier bestätigt sich die Privilegierung der Rolle des Empfängers, der in gewisser Weise trotz seiner Reduktion stets vorauszusetzen ist: ein *Empfänger der Wahrnehmung des Phänomens*, sei dieser zugleich der tatsächliche Empfänger der Gabe oder aber der als Zeuge in einen Empfänger verwandelte Gebende.

Die Einklammerung der gegebenen Sache eröffnet nun die Frage, was es heißt, daß die Gabe *sich* gibt? Inwiefern muß sie sich dazu in ein Objekt übertragen, wie es in der Reduktion von Geber und Empfänger stets als ein neutrales Drittes bestehenblieb, um die Übertragbarkeit aus der Hand des Gebenden in die Hand des Empfängers zu ermöglichen? Gegeben werden Versprechen, Verwünschungen, Wiedergutmachungen, Freundschaft, Liebe, Haß die keine Objekte sind und sich auch nicht im einfachen Akt einer Übertragung realisieren. Je größer der phänomenale Gehalt und das Übermaß der Gabe sind, so Marion, desto weniger wird das Gegebene als Gegenstand erkennbar. Dies wird besonders deutlich in der Gabe der Macht (»le don du pouvoir« [ED 149]), die niemals als solche sichtbar werden kann, sondern nur in der Über-

tragung in ein Symbol. Dem Empfänger einer Machtübertragung werden daher als sichtbare Zeichen die Insignien seiner Macht und seines Amtes übergeben. Eine ähnliche Übertragung erfolgt im symbolischen Austausch von Eheringen als Zeichen der Gabe der Liebe und des Eheversprechens. Die Besonderheit besteht hierbei darin, daß es im Kern tatsächlich darum geht, sich selbst dem Partner zu geben und hinzugeben – »se donner *en personne* à autrui«. [Ebd.] Die Gebenden werden einander zur Gabe, ohne dabei jedoch für den Anderen zum Objekt zu werden: »l'anneau atteste le don que je suis devenu en recevant (celui d') autrui«. [ED 150]

Der symbolische Charakter einer Gabe, die eine Bindung zwischen Personen herstellt, wird von Marion hier also nicht generell für das Phänomen Gabe konstatiert, sondern lediglich als ein Beispiel für die Reduktion der Materialität und Gegenständlichkeit des Gegebenen herangezogen. Dennoch ist auffällig, daß in diesen Beispielen die Bindung zwischen Gebendem und Empfänger stets eine wesentliche Rolle spielt. So geht es im Versprechen nicht allein um einen Gegenstand, den ich später zu geben verspreche, sondern um die Erwirkung des Vertrauens und darum, daß ich meine Beziehung zur Welt der Objekte der Möglichkeit der Erfüllung meines Versprechens anpasse – also zum Beispiel das zu gebende Gut nicht selbst aufbrauche, sondern für die Weitergabe aufbewahre. In einer sehr ähnlichen Argumentation wie Ricœur verweist Marion zudem auf die zeitliche Implikation des Versprechens, das Dauer verlangt – auch die Dauer der Selbsterhaltung des Versprechenden.

Wie gibt sich nun aber eine Gabe ohne identifizierbaren Gegenstand selbst noch als Gabe zu erkennen? Dies geschieht für Marion *nicht* im weitergegebenen Symbol. Als Kriterium darf hierbei nur die Entscheidung zu geben angeführt werden, die keinerlei Kalkül entspringt: »La liberté du don implique que la décision de le donner n'obéisse qu'à la logique de la donation, donc à sa gratuité sans retour«. [ED 153] Die erste Voraussetzung für die Entscheidung zu geben ist die Möglichkeit, daß das, was gegeben werden soll, auch gebbar ist. Diese Gebbarkeit (*donabilité*), die einen Gegenstand zu einer potentiellen Gabe macht, verändert für Marion nicht dessen Gegenständlichkeit, sondern seine Modalität und Phänomenalität. Was zuvor als etwas erschien, was besessen werden kann (»devant-être-possédé«), erscheint nun als etwas, was gegeben werden sollte (»devant-être-donné«). [Ebd.] Das heißt nicht der Gegenstand selbst, sondern die Art ihn zu sehen

verändert sich. Allerdings liegt es nicht in der Macht dieses Blicks, die Sache gebbar zu machen, sondern es geht erneut darum, eine in einem Phänomen angelegte und in der Immanenz des Bewußtseinerlebnisses enthaltene Implikation der Gebbarkeit freizulegen. Diese Gebbarkeit wiederum bestimmt in besonderer Weise über den Geber: Indem die Phänomene sich gebbar zeigen, versetzen sie mich immer schon in die Position des potentiellen Gebers, der sich dieser Gebbarkeit überläßt, selbst dann noch, wenn er sich letztlich gegen das Geben entscheidet. Indem also die Gabe darüber entscheidet, daß der Geber sich für oder gegen das Geben entscheiden muß, gibt sie sich als Phänomen für Marion letztlich selbst.

Eine analoge Wirkung der Einklammerung der gegebenen Sache läßt sich auch auf Seiten des Empfängers feststellen: Das Annehmen von Gaben ohne Gegenstand, von Vertrauen, Liebe, Zeit, aber auch dem gegebenen Tod oder dem gegebenen Wort kann nichts in Besitz nehmen und wird so zur reinen Annahme (*acceptation*). Die Gabe zeigt sich, indem sie dem Empfänger ihre Annehmbarkeit aufdrängt. Dies gilt auch dann, wenn die reale Annahme der gegebenen Sache verweigert wird. Wird die Annahme bewußt verweigert und das Gegebene aus Mißtrauen oder Bosheit zurückgewiesen, so fehlt hier allein die Entscheidung, etwas anzunehmen, was als Bewußtseinerlebnis für den Vollzug dieser Entscheidung bereits empfangen worden sein muß. Die Entscheidung hängt also immer schon vom sich gebenden Phänomen der Gabe ab: »Le débat n'a pas lieu entre mon libre-arbitre neutre et l'objet neutre, mais entre mon regard voyant le phénomène donné et la recevabilité de son apparaître.« [ED 158] Die Annehmbarkeit wird im Prozeß dieser Entscheidung von der *acceptabilité* in eine *recevabilité* überführt, wobei letztere, wie Marion erläutert, im Französischen die Annehmbarkeit beispielsweise einer Kandidatur oder eines Antrages innerhalb einer Ordnung bestimmter Regeln bezeichnet. In diesem Sinne plädiert die Gabe vor dem ›Gerichtshof‹ des Bewußtseins des zugleich in den Zeugenstand gerufenen Empfängers dafür, angenommen zu werden: »il plaide pour sa recevabilité par tous les prestiges de son apparaître devant un tribunal qui le règle et le norme selon ses propres lois – le donataire.« [ED 158]

Die *Annehmbarkeit* verlangt nicht erst im Vollzug der Gabe, sondern schon vor dem Akt des Gebens eine prinzipielle Annahmefähigkeit. Es geht Marion allerdings, wie bereits deutlich geworden sein sollte, bei der Annahme der Gabe *als Gabephänomen* nicht um eine

bewußte Wahl. Empfangen werden auch ›Gaben‹ oder Gebungen, die unerwartet, unvorhersehbar, unverfügbar und ungewollt sind, wie beispielsweise ein schmerzliches Ereignis. Die prinzipielle Bereitschaft, zu empfangen, geht der Kenntnis über das voraus, was empfangen wird, und damit auch der Empfänglichkeit für das Bewußtseinserlebnis. Und da der Empfänger in der Anerkennung des eigenen Mangels und der Verschuldung das Prinzip seiner geschlossenen Selbstidentität aufgibt, ist die Entscheidung für die Annahme der Gabe zugleich eine Entscheidung dafür, ihr gegenüber verpflichtet zu sein, also die Idee einer vollkommenen Autarkie der eigenen Entscheidungen aufzugeben. Der Prozeß der Entscheidung für die Gabe wird daher vom Geber und Empfänger vollzogen oder ›vollstreckt‹, geht aber für Marion letztlich immer vom reduzierten Phänomen der Gabe selbst aus, die erst vollständig erscheinen kann, wenn ihre Protagonisten sich in der Anerkennung der Gabe ›aufgeben‹. Das Phänomen der Gabe gibt sich, wie jedes Phänomen, selbst: »Le don se donne intrinsèquement de *se* donner«.

[ED 161]

Während Mauss' Essay und Derridas Kritik daran für Marion zwar ausdrücklich ihre eigene inhaltliche Berechtigung besitzen, aber gerade nicht die Gabe, sondern allein die Ökonomie beschreiben (»ces essais et cette critique ne concernent en rien le don et ne définissent (ou ne réduisent) que l'échange« [ebd.]), soll die vollzogene dreifache Einklammerung die Gabe vom Tausch unterscheiden. Durch die Einklammerung von Geber und Empfänger wird die Möglichkeit der Reziprozität aufgehoben bzw. es findet kein realer Transfer von gegenständlichen Gütern statt. Der Konflikt zwischen Tausch und Gabe ist jedoch letztlich nicht entscheidend, wenn es darum geht, phänomenologisch die Gebung zu erfassen, die das Phänomen Gabe impliziert. Der Unterschied zwischen einem Verständnis der Gabe ausgehend vom Horizont der Ökonomie oder ausgehend vom Prinzip der *donation* bezeichnet für Marion vielmehr den Sprung von der natürlichen Einstellung in die phänomenologische Perspektive bzw. von der Eingrenzung bestimmter Horizonte zum universalen und letzten Horizont der Gebung.

Zurückgewiesen werden kann durch die konsequente Anwendung der Methode der Reduktion der Pole des Gabephänomens, die erst den eigentlichen Gabecharakter freilegt, für Marion auch der Einwand, es werde stets ein transzendenter Geber vorausgesetzt – auch dieser ist zu reduzieren. Dennoch wählt er das Modell der Trinität als ideales Modell einer rein immanenten Beziehung der Gabe, wenn Vater, Sohn und

Heiliger Geist als Geber, Empfänger und Gebbares / Empfangbares (»donateur, donataire, donabilité / recevabilité« [ED 163]) aufgeschlüsselt werden. Hiermit wird allerdings die Grenze der Phänomenologie überschritten – »les dons trinitaires se donnent, de telle sorte que, pour nous au moins, jamais il ne se montrent sans reste.« [ED 164] Was in der Reduktion des Gabephänomens herausgearbeitet werden soll, ist erneut nicht der Bezug auf eine Transzendenz, die über die Bewegung der Gebung hinausweist, sondern die reine Immanenz dieser Bewegung – eine Immanenz der Bewußtseinserlebnisse des jeweils übrig bleibenden Empfängers der Gebung des Gabephänomens. Für Marion besteht daher eine Koinzidenz zwischen der spezifischen Art und Weise, wie sich die Gabe gibt, und der Art und Weise, wie sich prinzipiell jedes Phänomen zeigt oder gibt. So wie das Gesamtphänomen »Gabe« nicht einfach als Tauschobjekt erfaßt werden kann, verfehlt man jedes Phänomen, wenn man es allein als Gegenstand oder Seiendes betrachtet und sich selbst von vornherein auf einen Fixpunkt seiner eigenen Subjektivität stellt. »La donation se découvre comme l'instance par excellence de l'immanence«. [ED 167]

Ob die Gabe als Geschehen zwischen Personen betrachtet wird oder aus der phänomenologischen Perspektive als *Gabephänomen*, das sich ihrem jeweiligen Bewußtsein gibt –, es bleibt letztlich notwendig die vollzogene Bewegung der Gebung auf die gleiche Art und Weise zu denken, um zu erfassen, worum es darin eigentlich geht. Die Betrachtung der Gabe kann daher als ein privilegierter Zugang verstanden werden, um dieses Prinzip der Gebung zu illustrieren, das für Marion in jedem Phänomen wirkt. Dementsprechend vollzieht er nach der genaueren Darstellung der *donation* auch den Versuch, das dabei erarbeitete Vokabular der Beschreibung in die Reduktion der Gabe zurückzuübersetzen [vgl. ED 244 f.]: Die *Anamorphose* erfaßt das Phänomen vom Standpunkt des Empfängers, eingeklammert wird hier der Geber. Das *Ereignis* wiederum beschreibt das Phänomen als sich Gebendes vom Standpunkt des Gebenden aus – was hier wiederum heißt: nicht vom Standpunkt eines transzendenten Gebers, sondern in der Immanenz des sich selbst gebenden Phänomens – unter Einklammerung des Empfängers. Die Darstellungen als *arrivage*, *incident* und *fait accompli* erfassen das Phänomen als zu empfangende Gabe in ihrer Empfangbarkeit, in der Immanenz des Bewußtseins und der Umkehrung der Intentionalität, eingeklammert wird dabei jegliche Vergegenständlichung dieser Gebung.

3) Sich einander geben – die Beziehung der interdonation

3.1) *Wie wir geben – von der donation zur interdonation*

Bleibt die Gabe in »*Étant donné*« ausschließlich ein Modell zur Veranschaulichung der phänomenologischen Methode und des Prinzips der *donation*, welches uns schon vor dem Wechsel in eine phänomenologische Perspektive dadurch vertraut ist, daß wir im ganz pragmatischen, praktischen Sinne selbst fähig sind, zu geben und Gaben entgegenzunehmen?

Liegt hier vielleicht sogar ein versteckter Anthropomorphismus, der versucht, die ›Gegebenheit‹ und Faktizität der Welt, mit der wir konfrontiert sind, aus der Pragmatik des interpersonalen Gebens heraus zu verstehen?

»Nous donnons sans compter. Nous donnons sans compter, dans toutes les acceptations du mot. – D’abord parce que nous donnons *sans cesse* : nous donnons comme nous respirons, à chaque instant, en toutes circonstances, du matin au soir, et aucun jour ne se passe sans que, d’une manière ou d’une autre, nous n’ayons donné quelque chose à quelqu’un, voire que nous n’ayons parfois ›tout donné.‹¹⁴³

Marion scheint hier das Geben – und zwar ganz explizit ein nicht-ökonomisches Geben von Gaben, das nicht rechnet und nicht erkannt und gewußt wird, – als eine anthropologische Konstante des Lebens und Handelns zu interpretieren. Ebenso unhintergebar und unwillkürlich, wie wir immer schon Empfänger der Gebungen oder des Rufs sind, sind wir zugleich auch Gebende. Allerdings wird dieses Geben sehr weitgehend universalisiert: wir ›geben‹ bereits, wenn wir atmen, was tatsächlich ohne ein *bewußtes* Kalkül geschieht, wohl aber ganz eindeutig in eine Zirkulation eingebunden ist – in das Wechselspiel von Einatmen / Aufnehmen und Ausatmen / Abgeben. Da jedes Phänomen *sich gibt* wie eine Gabe, gilt dies auch für das Phänomen des Selbst, der Person, des Menschen, des Anderen, das sich u. a. in einer leiblichen Dimension – nicht nur in Bezug auf seinen Atem – sowie als Antlitz oder Ikone selbst als Phänomen gibt – und zwar jeder anderen Person, jedem po-

¹⁴³ Jean-Luc Marion: *La raison du don*. In: Philosophie, No. 78, Paris 2003. S. 3–32. Hier S. 3. Vgl. Ders.: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 139–144.

tentiellen Empfängerbewußtsein, welches dieses personale Phänomen wahrnimmt.

Marion differenziert drei unterschiedliche Aspekte des Gebens ohne zu rechnen – »sans compter«: einerseits geht es dabei um das unausgesetzte Geben – »sans cesse«; zweitens geht es um jenes maßlose und nicht berechnende Geben, das im Ideal der reinen Gabe eine so zentrale Rolle spielt – »sans mesure«; drittens meint geben ohne zu rechnen hier auch ein Geben, daß ohne Wissen oder Erkenntnis dieses Gebens erfolgt – »sans en avoir une claire conscience«. ¹⁴⁴ Die Gesamtheit dieser drei Aspekte des Gebens bezeichnet Marion als die *Haltung der Gabe* – »l'attitude du don«. ¹⁴⁵ Setzt also diese Haltung voraus, daß man letztlich gar keinen philosophischen Diskurs über die Gabe führen muß und führen kann, da sie vollkommen »selbstverständlich« geschieht, ohne sich allerdings selbst zu verstehen oder erkannt werden zu können – »car, du don, il n'y aurait rien à dire, mais, comme l'amour, il ne s'agirait que de le faire«? ¹⁴⁶ Die Gabe wäre dann ganz und gar nicht als theoretisches Modell zu gebrauchen, sondern ausschließlich auf der Ebene des Pragmatischen oder des Praktischen anzusiedeln, möglicherweise doch letztlich als ein ethisches und soziales Modell. Sie gäbe nicht zu denken, sondern allein zu geben: »il ne donnerait pas matière à réflexion, matière dont il faudrait prendre conscience, mais fixerait directement une exigence éthique et une obligation sociale.« ¹⁴⁷ Hätten wir allerdings keinerlei Bewußtsein der Gabe, so Marion weiter, wie könnten wir dann darüber sprechen, daß wir ohne Pause und ohne Maß geben?

Das Phänomen der Gabe ist für Marion daher keines, das nicht denkbar wäre, wohl aber eines, welches das Denken an seine Grenzen führt, sich also in jenem »knappe[n] Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren« [s. o.] aufhält, der ihm bereits von Derrida zugewiesen wurde. Anders als Derrida möchte er die Gabe nicht als Randphänomen oder gar als Ausnahme von der Phänomenalität einordnen. Wird jedoch ein Phänomen im Horizont der Gebung als Gabe und nicht im Horizont der Ökonomie betrachtet, so werden dadurch die Grundprinzipien einer rationalen Argumentation in Frage gestellt: das

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd.

Prinzip des zureichenden Grundes, das Prinzip der Selbstidentität, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit.¹⁴⁸ Das Phänomen der Gabe verlangt für Marion ein ganz eigenes Verständnis des sich selbst gebenden Grundes, des sich selbst gebenden Selbst sowie auch der Möglichkeit, die gerade nicht als Widerspruchsfreiheit verstanden werden soll, sondern als eine Selbstentäußerung, welche aus dieser Gebung heraus weitere, andere Gebungen und Möglichkeiten ermöglicht: »comme le surcroît (ou la perte aussi bien) de soi sur soi, qui, en se donnant en retour, donne plus qu'elle-même et provoque un autre différent du premier soi (donc aussi lui-même différent à soi)«.¹⁴⁹

Hieraus erklärt sich auch Marions Privilegierung des Beispiels der Vaterschaft – oder Elternschaft¹⁵⁰: Die schon bei Ricœur in ähnlicher Weise dargestellte ›Gabe des Lebens‹, die durch die Eltern an ihr Kind weitergegeben wird, ist nicht einfach deshalb in besonderem Maße eine Gabe, weil hier dem Leben ein Wert an sich zugesprochen würde, sondern weil sie mit der Geburt des Kindes einen neuen Raum von Möglichkeiten eröffnet, da das Kind selbst mit der Möglichkeit und Fähigkeit ausgestattet ist zu geben – auch Leben zu geben bzw. weiterzugeben. Die Gabe des Lebens vollzieht sich also in einer Kette aneinander anschließender und einander ermöglichender Gebungen. Es ist das personale Selbst, das die Möglichkeit – bzw. die Freiheit – ausüben kann, zu empfangen *und* zu geben – oder, genauer gesagt, das immer schon Empfangene *weiterzugeben*, und das so eben nicht ausschließlich

¹⁴⁸ Diese Aspekte werden auch in »*Certitudes négatives*« noch einmal deutlich herausgearbeitet.

¹⁴⁹ Ebd., S. 24.

¹⁵⁰ Daß Marion die Vaterschaft deutlich der Mutterschaft vorzieht, da sie, wie bereits dargelegt, erst rückwirkend anerkannt werden muß, basiert eindeutig auf der biologischen Differenz. In einer sozialen Dimension scheint mir jedoch die Beziehung zur Mutter ein ebensolches Wechselverhältnis von Gebung, Ablösung und rückwirkender Anerkennung, von Identifizierung und Abgrenzung zu verlangen. Ich halte es daher für gleichermaßen legitim, hier von der Elternschaft zu sprechen. Wird die ›Gabe des Lebens‹ rein biologisch, materiell an den Akt der Zeugung gebunden, läßt sich zudem hinterfragen, welche ›Verausgabung‹ dabei tatsächlich stattfindet. Marion geht es eher um die Hingabe der Liebenden. Entscheidend ist es, zu beachten, daß auch die ›Gaben‹ der Elternschaft berücksichtigt werden, die über die reine Ermöglichung eines neuen Lebens hinausgehen: die Weitergabe der Sprache, die Gebung eines Namens etc. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Caillé auf den Ursprung eines Modells der generösen Gabe des Lebens sowie auch der phänomenologischen Gabe des Erscheinens in der Biologie Adolf Portmanns hinweist, die auch Hannah Arendt aufgreift. (Vgl. Alain Caillé: *Anthropologie der Gabe*, a. a. O., S. 78).

ein rein passiver Empfänger ist. Dieses Selbst gibt (sich) selbst einem anderen *adonné*, kann diesen rufen, ihn ansprechen und über ihn sprechen. Es kann vor der Geburt eines Kindes von diesem sprechen, es benennen, dem Kind sein Leben geben, ihm Liebe geben, ihm einen Namen geben, ihm etwas mit auf den Weg geben. Es kann anderen etwas geben oder zu erkennen geben, ohne dies allerdings explizit als ein Geben zu erkennen zu geben. Diese Implikation muß wiederum erst durch den Empfänger bzw. durch den Vollzieher einen phänomenologischen Reduktion entfaltet werden.

Es geht Marion, so Hans Joas, »um die Erfahrung der Gabe, des Lebens als Gabe, im Leben. Wie zeigt sich uns das Gegebensein unseres Lebens im Leben?« – und zwar immanent, und nicht primär im Zusammenhang »eine[r] zeitlich sich erstreckende[n] Kausalkette mit Gott als Urheber«. [Gabel, Joas 155]¹⁵¹ Die Gabe ist für Marion absolut frei, sie gibt sich aus sich selbst heraus ihren eigenen Grund – »[l]e propre d'un don consiste en effet en ceci qu'il n'a jamais tort et toujours raison«¹⁵², sie steht in keiner Schuld und ist durch nichts bedingt. Sie phänomenalisiert sich genau als das Selbst, als das sie sich aus sich selbst heraus gibt. Marion überträgt das Prinzip der Selbstbegründung des Phänomens Gabe aus seiner *donation* auf jedes Phänomen: »Le phénomène n'a jamais tort, mais toujours raison, qui apparaît avec son don – ce seule et intrinsèque raison«.¹⁵³

Privilegiert wird neben dem Beispiel der Vaterschaft erneut auch das Beispiel der Gabe des Kunstwerkes: »Tout peintre sait parfaitement qu'en suscitant un tableau, il ne produit rien au monde, mais y produit un nouveau visible, y introduit un nouveau phénomène et en fait le don irrévocable«.¹⁵⁴ Diese Gabe läßt sich als ein ›Zu-erkennen-Geben‹ oder besser als ein ›Zu-sehen-Geben‹ beschreiben, das etwas Unsichtbares sichtbar und etwas Unmögliches möglich macht, aber nicht, indem dies aus einer vorhandenen Materie und dem Entwurf oder der Idee eines Machenden heraus gemacht, sondern indem es aus seiner eigenen Gebung in Empfang genommen und weitergegeben wird. Die Ermöglichung besteht hier darin, etwas zu erkennen zu *geben*, was sich zwar

¹⁵¹ Hans Joas: *Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde*. [Gabel, Joas 143–158]

¹⁵² Jean-Luc Marion: *La raison du don*, a. a. O. S. 32.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd.

selbst gibt, aber nicht unmittelbar zu erkennen *ist*, indem der Rezipient durch die Lenkung seines Blicks in seiner Möglichkeit und Fähigkeit bestätigt und angeleitet wird, die Gebung zu empfangen und zu entfalten. Dies geschieht ebenso im philosophischen Werk. Gerade Marions Werke müßten hier deutlich als eine solche Weitergabe von Möglichkeiten zu betrachten sein, wie die Gebung der Phänomenalität zu empfangen, zu entfalten, vielleicht auch wieder weiterzugeben ist.

Im Kern geht es Marion in diesen Darstellungen der Gabe ganz wesentlich um einen Überschuß – *le surcroît* – der eine Aufgabe der Regeln der Reziprozität verlangt, um über das bereits Vorhandene hinaus *mehr* zu ermöglichen bzw. mehr sichtbar zu machen oder zu erkennen zu geben. Die Anerkennung dieses Überschusses gegenüber der Reziprozität muß notwendig dem Verständnis der Regeln der Ökonomie ebenso wie auch jeder Ethik vorausgehen.¹⁵⁵

Wenn die Gabe als Überschuß das Mehr ermöglicht, welches über die Punktualität eines mit sich selbst identisches Selbst ekstatisch hinausweist, – »le surcroît (ou la perte aussi bien) de soi sur soi, qui, en se donnant en retour, donne plus qu'elle-même et provoque un autre différent du premier soi (donc aussi lui-même différent à soi)« [s. o.] – so ermöglicht sie zugleich erst die Beziehung zu einem Anderen, den Zwischenraum zwischen einem Selbst, einem Anderen und den nicht unmittelbar anwesenden Dritten. Die Gabe eröffnet demnach den Raum der ethischen Beziehungen und der Gerechtigkeit sowie auch des ökonomischen Austauschs.

Wenn auch nicht in Vergessenheit geraten darf, daß es Marion, wie er selbst wiederholt betont, im Kern seiner Phänomenologie nicht um die Gabe geht – »I have to emphasize that I am not interested in the gift« [Caputo 56] – so birgt doch die Privilegierung des Modells der Gabe für die Reduktion auf die *donation* die Möglichkeit, eine Brücke zwischen der Gebung und dem Empfangen der Phänomene im allgemeinen und der auch bei Marion auf spezifische Weise privilegierten Gebung derjenigen personalen Phänomene zu schlagen, die wiederum Empfänger der Bewußtseinserlebnisse von Phänomenen sein können

¹⁵⁵ »Que signifie cet abandon de la réciprocité? Cette question ne concerne pas l'éthique, dont les opérations (altruisme, justice, générosité, désintéressement etc.) ne deviennent eux-mêmes intelligibles et déterminants qu'une fois la réciprocité dépassée et à partir de ce dépassement.« [Ebd., S. 23]

und selbst in der Lage sind, zu (erkennen zu) geben. Eine Brücke zwischen unserem Weltverhältnis und unserem Verhältnis zueinander – also zwischen unseren Beziehungen zu anderem (*autre*) und anderen (*autrui*). Zu fragen ist dann noch einmal, ob sich für beide Beziehungen gleichermaßen der Kodex einer bestimmten Haltung ergibt, die sich wiederum aus den Implikationen des Modells der ›Gabe‹ ableiten läßt, in ihren tradierten sozialen, moralischen und theologischen Deutungen, die auf ihre je eigene Weise das Verhältnis zwischen Gebung, Empfangen und Weitergabe zu erkennen geben und weitergeben sowie auch normativ bewerten.

In den abschließenden Passagen von »*Étant donné*«, die Marion als Eröffnung einer Fragestellung – »*Ouvertures sur une question*« [ED 439] – konzipiert, findet sich schließlich ein Hinweis auf einen solchen Brückenschlag. Von der Überwindung des Subjekts aus, die in seiner Umwendung in die Figur des *adonné* besteht, stellt sich für Marion auch die Frage nach dem Zugang zum Anderen – zum personalen Anderen als *autrui* – noch einmal neu. Der qua Gabe eröffnete Zwischenraum zwischen einem Selbst und einem Anderen wird hierbei auch im Hinblick auf die konkrete Beziehung zwischen einem personalen Selbst und einem personalen Anderen als Raum einer Gebung – einer *interdonation* – skizziert. In den klassischen Theorien eines Subjekts, das auf die Welt zugreift und Gegenstände konstituiert und objektiviert, so Marion, finden sich stets wesentliche Hindernisse im Zugang zum Anderen. Entweder dieser Andere wird ebenso wie jeder beliebige Gegenstand objektiviert und nicht als anderes Subjekt erfaßt – Marion verweist hier auf Descartes und Sartre – oder er ist wie bei Husserl nur in einer Appräsentation zugänglich. Der Empfänger als *adonné* hingegen ist auch empfänglich für die Gebung der Paradoxie der Ikone oder des Antlitzes des Anderen, die mit vollem Recht als Phänomen in der Welt beschrieben werden können und nicht mehr wie noch bei Lévinas, mit dem auch Derrida und Ricoeur an diesem Punkt ringen, nur als ein ganz Anderes. Der Andere kann in der Phänomenalität seines eigenen Selbst ebenso empfangen werden wie jedes andere Phänomen, da er sich dem Empfänger als Phänomen ebenso selbst gibt wie jedes andere (gesättigte) Phänomen. [Vgl. ED 442] Er gibt sich als eine Gegebenheit. Allerdings gibt es etwas, was ihn wesentlich von den anderen Phänomenen unterscheidet, die nicht als *adonné* bestimmt werden können: er kann selbst auch Phänomene wahrnehmen, zur Manifestation bringen und auf die Gebung oder den Ruf antworten – ihm gibt sich ebenfalls Phä-

nomenalität. Und: »[i]l se donne ensuite par excellence« [ebd.] – er ist durch die Möglichkeit ausgezeichnet, sich selbst dem ihm wahrnehmenden Empfänger zu geben:

»Surtout l'adonné peut entrevoir la possibilité de se donner à un donné exceptionnel – le donné qui se montrerait lui-même sur le mode de l'adonné, habilité lui aussi à se recevoir de ce qui se donne à lui. Lorsque autrui se montre, il s'agit en effet d'un adonné se donnant à un autre adonné ...« [ED 442 f.]

Das Problem besteht also nicht mehr darin zu klären, ob der Andere als Phänomen erfaßbar ist oder wie ein Bewußtsein mit einem anderen in Verbindung treten kann, sondern wie der Andere sich mir *gibt* und zwar unter der Voraussetzung, daß dieser Andere und ich selbst als *adonné* aufzufassen sind.

»Il ne s'agit là plus d'intersubjectivité ou d'interobjectivité, mais d'interdonation – moins d'une exception à la phénoménalité commune que de son développement le plus avancé et peut-être, de son accomplissement.« [ED 443]

Das Erfassen der *interdonation* kann also (wenn auch zunächst nur »*peut-être*« – möglicherweise) als äußerste Erfüllung und Vervollständigung der gesamten Phänomenologie der *donation* verstanden werden. An diesem Punkt, so Marion, kann und muß nun die Frage der Ethik wiederaufgenommen werden, und zwar im Hinblick auf die Achtung des Anderen, die Verpflichtung und die Vertretbarkeit oder Unvertretbarkeit und bereichert durch die Möglichkeit, die Individuation des Anderen als *adonné* zu erfassen. Dies gelingt nicht in der Universalität jedes anderen, der an seine Stelle treten könnte:

»Car je ne veux, ni ne dois seulement l'envisager comme le pôle universel et abstrait de la contre-intentionnalité, où tout un chacun peut prendre le visage du visage, mais l'atteindre dans son insubstituable particularité, où il se montre comme aucun autre autrui ne le peut. Cette individuation porte un nom: l'amour.« [Ebd.]

Es ist die Liebe, die »dieses und kein anderes Individuum, diesen Leib, die Unvertretbarkeit usw.« meint. [Ruf und Gabe, 60]

In der Interpretation des Subjekts als *adonné*, die aus dem Sprung in die phänomenologische Perspektive, der Umdeutung dieser Phänomenologie ausgehend vom Prinzip der *donation* und dabei auch in der Auseinandersetzung mit der Gabe ermöglicht wird, welche zugleich den Zwischenraum einer interpersonalen Beziehung als *interdonation* eröffnet, wird hier also ganz explizit der Übergang zum *ordo amoris* voll-

zogen, der für Marion von Beginn an eine wichtige Motivation zu einem Weiterdenken über die ›Metaphysik‹ und den Subjekt-Objekt-Gegensatz hinaus zu bilden scheint. Anders als bei Pascal erfolgt dieser Übergang allerdings nicht unmittelbar mit dem Vollzug des Perspektivwechsels oder bereits vor diesem als grundlegende Voraussetzung allen weiteren Denkens. Er wird über einen langen und komplexen Umweg vermittelt, der garantieren soll, daß dabei die Rationalität nicht über Bord geworfen, sondern gewahrt wird.¹⁵⁶ Wo Heidegger die Liebe als ein wesentliches *Grundmotiv* des phänomenologischen Denkens bestimmt¹⁵⁷, fragt Marion, ob nicht die Phänomenologie der *donation* dieses Motiv begrifflich legitimieren kann: »Le phénoménologie de la donation pourrait-elle enfin lui restituer la dignité d'un concept?« [Ebd.]

3.2) Die Phänomenologie der Liebe und die Grenzen der Ethik

Die Philosophie, so Marion, hat ihre eigene Wurzel in der *φιλία* vergessen oder zurückgewiesen, also mit der Notwendigkeit des Staunens auch die Wurzel einer Liebe zur Weisheit oder eines erotischen Begehrens der Wahrheit, die jeder Forschung und jeder Erkenntnis vorausgehen muß.¹⁵⁸ Ausgehend von Augustinus zeigt Marion in »*Au lieu de soi*«, daß das Streben nach Wahrheit nicht in einer rein theoretischen Erkenntnis vollzogen werden kann. Besonders die Wahrheit der dritten Ordnung kann von vornherein nur in einem Wahrheitsbegehren (*désir*), in einem Willen zur Wahrheit und in der Haltung des Liebenden

¹⁵⁶ Den langen Umweg von den »*Prolégomènes à la charité*« (es handelt sich um Essays aus den Jahren 1978–1994), die laut ihrem Titel ja als Vorbemerkungen ausgewiesen sind, zur weiteren Beschäftigung mit der Liebe in »*Le phénomène érotique*« rechtfertigt Marion mit der Notwendigkeit, zunächst eine Phänomenologie (der *donation*) zu entwickeln, die die Liebe als zentrales Thema einholen kann. (Jean-Luc Marion: *Prolégomènes à la charité*. Paris 2007. [Zitiert als: *Prolégomènes*]; Ders.: *Le phénomène érotique*, Paris 2003. [Zitiert als: *PhE*])

¹⁵⁷ Vgl. Martin Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, a. a. O. S. 185.

¹⁵⁸ Greisch weist darauf hin, daß Marion hiermit an Lévinas anschließt: »Marion cherche à accomplir ... la même inversion de l'amour de la sagesse en sagesse de l'amour dont Levinas postule la nécessité ...«. (Jean Greisch: *Qui sommes nous?* A. a. O., S. 373) Lévinas bezeichnet die Philosophie als »Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe«. (Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992. S. 353).

entgegengenommen werden.¹⁵⁹ In »*Le phénomène érotique*« soll daher die Geschichte des Vergessens der Liebe im Kern der Philosophie erforscht werden – »l’oubli de l’érotique de la sagesse« [PhE 12] – analog zu Heideggers Projekt einer Dekonstruktion der Ontologie anhand der Geschichte der Seinsvergessenheit. Weil die Liebe nicht auf einen Begriff zu bringen ist, sondern der philosophischen Begriffsbildung immer schon vorausgeht, erscheint es Marion desto dringlicher das Phänomen oder die Sache selbst zur Geltung zu bringen und ihm die Bühne zu bereiten, – und zwar hier nun dezidiert für den Leser, dem dieses Phänomen zu erkennen gegeben werden soll:

»[E]n principe, le lecteur devrait donc voir tout se jouer devant lui, pouvoir tout vérifier et, qu’il approuve ou désapprouve, savoir pourquoi. Bref, il s’agira de ne pas raconter, ni de se raconter d’histoires, mais laisser apparaître ce dont il s’agit – le phénomène érotique lui-même.« [PhE 20f.]

Notwendig erscheint es Marion hierfür, in der Ich-Form und zugleich im Namen des Lesers zu sprechen, da in der Liebe jeder Mensch in seinem Selbst leibhaftig (»en chair«, [PhE 21]) auf dem Spiel steht. Wer dem Phänomen der Liebe eine Bühne gibt, ist kein souveräner Regisseur, der von außen die Fäden zieht, da es auf dieser Bühne um seine ganze, ganz eigene Identität und Ipseität geht. Zugleich aber eröffnet sich ihm die Freiheit, mit der Entscheidung, zu lieben oder nicht zu lieben, auf exemplarische Weise über sich selbst zu entscheiden. Er selbst ist noch eindeutiger als sonst das ›Stück‹, das hier auf der Bühne seiner Phänomenalität gegeben wird: »Aimer met en jeu mon identité, mon ipséité, mon fonds plus intime à moi que moi-même: Je m’y mets en scène et en cause, parce que j’y décide de moi-même comme nulle part ailleurs.« [Ebd.]

Der Philosophierende befindet sich für Marion wie jeder Mensch – ebenfalls in analoger Begrifflichkeit zu Heidegger – immer schon in einer Gestimmtheit des Liebens oder Hassens, »la tonalité d’une disposition érotique«. [PhE 18] Gerade diese Disposition, so Marions Postulat, macht den Menschen als Menschen aus, er ist als »l’animal aimant« [ebd.] von allen anderen Wesen zu unterscheiden, weshalb auch das *Ego* als »*ego amans*« [PhE 19] neu zu bestimmen ist. So schält sich eine Konzeption der Personalität heraus, die an die Fähigkeit zu lieben gebunden ist. Der Ausgabe der »*Prolégomènes à la charité*« von 2007

¹⁵⁹ Vgl. Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 228.

stellt Marion den augustinischen Satz »*Nemo est qui non amet* – »Il n'est personne qui n'aime.«¹⁶⁰ [ebd.] voran, der in zwei Richtungen zu lesen ist: Es gibt nicht nur niemanden, der nicht liebt, sondern wer nicht liebt, ist zugleich niemand – keine Person. Die Fähigkeit und Möglichkeit in welcher Ausprägung auch immer, was oder wen auch immer zu lieben – und zwar ganz entschieden im erotischen Sinne eines Begehrens – wird von Marion hier als Definiens und Unterscheidungsmerkmal der Person vorausgesetzt. Eine Identität des fähigen Menschen, wie Ricœur sie konzipiert, müßte demnach also in ihrem Kern auf diese Grundfähigkeit zurückgeführt werden.¹⁶¹

¹⁶⁰ Aurelius Augustinus: *Sermon*, 34, 2, In: Ders.: *Sermones*. In: S. Aurelii Augustini opera omnia. In: Patrologia Latina. Hrsg. von J. P. Migne, Bde. 32–47, Paris 1844–1864. PL 38., col. 210.

¹⁶¹ Diese Zuspitzung des *homme capable* auf seine Liebesfähigkeit bestätigt sich in »*Au lieu de soi*«. Marion wiederholt hier die Denkfigur einer Umwendung des *Ego* als Wendung gegen eine Selbstidentität mit dem Verweis darauf, daß auch eine Identifikation mit den eigenen Fähigkeiten für den Zugang zum Selbst nicht ausreicht: »Il faut aller jusqu'à dire que je ne suis donc pas ce que je suis, si je me borne à n'être que ce que je sais et ce que je peux, le *cogito sum*.« (Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 141.) Die Umkehrung der cartesischen Argumentationsstruktur besteht hier auch darin, daß das *Ego* seine Existenz, nicht aber seine Essenz erkennt, während das Ziel der (Glück-)Seligkeit (*béatitude*) in seinem Wesen durch das Begehren zugänglich, für den endlichen Menschen aber in seiner Existenz nicht vollständig erreichbar ist. Es entzieht sich und verweist im Hinblick auf die Darstellung der Erinnerung (*memoria*) auf eine »Unvordenklichkeit« (*l'immemorable*). Das Selbst, dessen Figur sich für Marion bei Augustinus abzeichnet, ist wesentlich durch den Charakter seiner Fraglichkeit gekennzeichnet – als *quaestio mihi*; es findet auf die Frage nach der eigenen Identität keine eindeutige Antwort, in der es sich selbst identifizieren kann; es ist in diesem Sinne ebenso anonym für sich selbst, wie der Ruf, zu dem es sich als Antwort verhält; es ist radikal ortlos, »utopisch« und findet keinen Platz (*lieu*), an dem es zur Ruhe kommt, sondern es findet sich vielmehr in der Bewegung des Fragens, des Suchens, des Versuches, selbst besser zu werden (im Widerstand gegen die Versuchung, seine Liebe nur auf sich selbst zu richten), des Begehrens, des Strebens nach einem glücklichen, guten Leben (*vita beata*), nach der (Glück-)Seligkeit und nach Gott, und zwar in der Beziehung der Liebe:

»Plus intime à moi que toute égalité du *soi* à *soi* s'avère donc la distance de l'amant à ce qu'il aime. Qui parcourt cette distance se connaît, parce qu'il connaît l'autre *soi*, qui lui ressemble plus que lui-même – *soi* plus lui que lui.« (Ebd., S. 142.) Das Verhältnis von Suchen und Finden wird dabei ebenso in sich umgekehrt wie dasjenige von Erbitten und Empfangen in der Figur des *adonné* (»si je reçois avant de pouvoir demander, alors je trouverai avant de finir de chercher«, ebd. 420). In der Denkbewegung der »*Confessionnes*« kann das Selbst sich nicht einer reflexiven Selbsterkenntnis, sondern allein in seiner Suche finden, indem es sich zu einem unendlichen und unerreichbaren Anderen verhält. Marion unterstreicht, daß die Gottebenbildlichkeit hierbei auf ein unsichtbares Bild verweist. Es kann im Bezug auf das unerreichbare »Urbild« keine klare und distinkte Selbst-

Marions Umwendung des *Ego*, der Anspruch einer Überschreitung des Subjekts und der Entwurf des *adonné* in seiner Offenheit auf die *interdonation* lassen sich nicht nur als Produkt einer bestimmten Methodik und ihrer Anwendung auf die Phänomenalität betrachten sowie als Konsequenz der Reduktion auf die *donation*. Diese Neuinterpretation des Selbst erscheint vielmehr von vornherein notwendig für die Annäherung an das Ziel, die dritte Ordnung des *ordo amoris* philosophisch zu erfassen. Diese darf hier nicht nur als eine göttliche Ordnung verstanden werden, sondern als spezifische Ordnung der Gattung Mensch, der Menschlichkeit sowie der Personalität und Interpersonalität, als Ordnung des ›*animal aimant*‹. Sofern die Einholung dieser Ordnung vielleicht das eigentliche zumindest aber ein ganz wesentliches Ziel der Entwicklung einer Phänomenologie der *donation* bildet, die sich für Marion erst in der Auseinandersetzung mit der *interdonation* vervollständigen läßt, geht es in dieser Phänomenologie niemals nur um ›die Sachen selbst‹, sondern stets auch um ›uns selbst‹. Dabei verlangt der *ordo amoris*, dieses Selbst gegenüber der Ordnung der klaren und distinkten Erkenntnis mit ihrem sicheren Zugriff auf die Welt zu dezentrieren und in besonderem Maße für die Selbst-Gebung des Anderen zu öffnen. Die Frage nach der Liebe wird zur Frage: »que devient l'adonné, lorsque le donné qu'il reçoit en se recevant lui-même, au lieu de rester en étant du monde, s'avère lui aussi un autre adonné.« [Prologomènes 9]

Es geht in dieser Beziehung der *interdonation* darum, den Anderen gerade nicht mehr anonym zu denken wie noch im Hinblick auf die Interlokution, sondern in seiner Unvertretbarkeit und Individualität. Überschritten wird damit neben jeder Konstituierung oder Objektivierung eines solchen Anderen für Marion (erneut mit der Einschränkung eines ›*peut-être*‹) auch der Diskurs der Ethik, »... en des termes désormais irréductibles ... peut-être même à l'éthique.« [Ebd.] Der Versuch, einem personalen Anderen gerecht zu werden, der nicht nur praktisch nicht zum Mittel werden soll, sondern darüber hinaus auch nicht zu einem Mittel der ethischen Universalisierung, in der der einzelne Andere letztlich durch jeden anderen ersetzt werden können muß, fordert für Marion einen Balanceakt an den Grenzen eines ethischen Diskurses.

erkenntnis erlagen: »Au lieu de soi, il n'y a pas une figure de la conscience, ni une manière du *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère.« (Ebd. S. 421)

Das Problem, mit dem er hierbei ringt, deckt sich zum Teil mit Derridas Dilemma des ›*tout autre est tout autre*‹.

Der Tonfall der »*Prolégomènes à la charité*« ist polemischer als in den späteren systematisch-philosophischen Schriften Marions. Expliziter wird hier eine Zeitkritik deutlich, die sich gegen eine nihilistische Grundhaltung wendet. Der Mensch, der die Welt technisch beherrscht und gestaltet, empfindet sich als kausale Ursache alles Bösen oder Schlechten und kann sich von dieser Verschuldung nur befreien, indem er die an sich selbst empfundene Schuld auf Andere überträgt. Hier eröffnet sich ein Rachekreislauf, der zugleich einen Kampf um Anerkennung impliziert – ich suche, ganz ähnlich wie schon in der Inbesitznahme des Bodens bei Hegel, im Opfer meiner Rache eigentlich die Anerkennung dafür, selbst im Recht zu sein: »*quiconque se venge, cherche dans le regard de celui qu'il accuse et châtie la reconnaissance de sa propre justice; plus il se venge, plus il exige qu'on reconnaisse sa justice*«. [PhE 33] Diese angestrebte Anerkennung des Selbst durch den Anderen wird aber mit der Ausübung der Rache, mit der Gewalt gegenüber diesem Anderen oder seiner Tötung (ebenso, wie Marion betont, umgekehrt auch mit der Alternative der Selbsttötung) zugleich unmöglich gemacht. Durch die Rache wird demnach das Selbst gegen seine eigene Intention in sich selbst eingeschlossen.

Die Möglichkeit, die Liebe ebenso wie die Gabe als Ausweg aus einer solchen Logik der Rache und als Realisierung einer echten wechselseitigen Anerkennung jenseits der Reziprozität des Rachekreislaufs zu interpretieren, ist bereits in der Untersuchung Ricœurs aufgezeigt worden. Zu beachten ist aber, daß Ricœur ideale Ausnahmestände der Realisierung von Anerkennungserlebnissen beschreibt, die das Streben nach einem geregelten Miteinander motivieren, dabei aber nicht in Konkurrenz zu einer Ethik treten, sondern diese im Gegenteil ganz wesentlich unterstützen. Warum weist Marion anders als Ricœur die Einordnung seiner Betrachtungen interpersonalen Beziehung in eine Ethik zurück? Er wendet sich nicht direkt gegen die Ethik und ihren Geltungsanspruch, sondern konstatiert lediglich als Zeitdiagnose, daß in der Moderne das Fundament jeglicher Ethik bereits erschüttert sei, da die Geltung und Normativität moralischer Normen pauschal zurückgewiesen werde. [Vgl. PhE 49 f.] Dies liege insbesondere an der parallelen Propagierung verschiedener Ideologien, die letztlich die Welt in ihrer Gegebenheit nicht akzeptieren, sondern versuchen, sie mit den Mitteln der Technik und der Ökonomie so zu ›machen‹ oder zu ›pro-

duzieren«, daß sie den unterschiedlichen ideologischen Entwürfen folgt, um diese Entwürfe rückwirkend durch die Gewalt ihrer Durchsetzung zu legitimieren. [Vgl. PhE 55]¹⁶² Die Vernünftigkeit, die die Anwendung des kategorischen Imperativs fordert, scheint uns immer schon an eine gewisse Effizienz gebunden: »toute raison nous est raison de quelque chose«. [PhE 56] Die Universalität der praktischen Vernunft hat für Marion angesichts einer solchen modernen Umdeutung der Vernünftigkeit in eine pragmatische Funktionalität an Überzeugungskraft verloren.

Übrig bleibt zur Durchsetzung des kategorischen Imperativs allerdings noch die zweite Komponente, die bei Kant die Verbindung zwischen der reinen praktischen Vernunft und ihrer Einwirkung auf unsere Sinnlichkeit und unseren Willen ermöglicht: das Gefühl der Achtung. Als Achtung *vor dem Gesetz* soll diese zugleich gewährleisten, daß die Freiheit als Autonomie nicht zugunsten einer beliebigen Herrschaft des Willens aufgegeben werden muß. In »*État donné*« arbeitet Marion ganz explizit heraus, daß das Subjekt durch die Einführung der Achtung in der »*Kritik der praktischen Vernunft*« dezentriert wird, so daß hier bei Kant bereits eine Vorwegnahme des *adonné* angelegt sei, zumal der kategorische Imperativ als Faktum der Vernunft *a priori* gegeben, aber durch den Erkennenden immer schon *a posteriori* empfangen ist. [Vgl. ED 387] Die Achtung vor dem Gesetz affiziert das Ich negativ, indem sie es in seiner Eigenliebe und in seinem Anspruch verletzt, sich selbst ohne jegliche Vorgabe konstituieren und mit sich selbst identifizieren zu können.¹⁶³ Erst dadurch wird es zugleich offen dafür, als Person Ach-

¹⁶² Im Hintergrund dieser recht pessimistischen Skizze Marions mag die Konfrontation mit der historischen Situation des kalten Krieges und seinen aufeinanderprallenden Ideologien wirken. Der in diesen Passagen zitierte Aufsatz »*La liberté d'être libre*« [PhE 49–72] ist in den »*Prolégomènes*« datiert auf »*Septembre 1981 – août 1986*«.

¹⁶³ »Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urteil Abbruch tut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht.« [KpV A 131 f.] Zwar bestimmt Kant gleich darauf die Achtung auch als positiv im Hinblick auf die praktische Vernunft. Dennoch bleibt ihre Kernfunktion zunächst die Hemmung der Eigenliebe und der Triebe, welche der Orientierung am Gesetz der praktischen Vernunft entgegenwirken. Je größer die pathologische Ablehnung gegen das Gesetz, desto größer wird die entsprechende Hemmung und damit wiederum die Achtung: »je respecte d'autant plus la loi morale, que je sais ne pouvoir, ou ne vouloir ou ne pouvoir vouloir l'accomplir.« [ED 388]

tung vom Anderen erlangen zu können: »pour tenir sa *persona*, le Je doit disparaître et laisser le champ à l'adonné«. [ED 389]

Am Ende der Metaphysik steht Nietzsches Diagnose des Willens zur Macht, die für Marion letztlich einen Widerruf (*révocation*) jeder Ethik verlangt, wobei allerdings der französische Ausdruck »*révocation*« hier zugleich bereits ein »Zurückrufen«, ein »Wieder-herbei-Rufen« impliziert. Es scheint, als wolle Marion ein voluntaristisches Moment im moralischen Handeln freilegen, welches dieses innerhalb eines Paradigmas der Willensfreiheit legitimieren kann, ohne den dabei vorauszusetzenden Willen allerdings auf einen Willen *zur Macht* oder gar auf die Gegebenheiten sozialer und politischer Machtstrukturen zu reduzieren. Es gilt, die Möglichkeit ethischen *Handelns* angesichts der konstatierten Unmöglichkeit zu retten, Ethik weiterhin zu *denken*, theoretisch zu vermitteln oder anders als im direkten praktischen Beispiel ihrer Umsetzung zu erkennen zu geben. [Vgl. *Prolégomènes* 62] Diese Rettung kann für Marion immer dann gelingen, wenn ein Handelnder das Risiko der Entscheidung auf sich nimmt, moralisch zu handeln oder es zumindest zu versuchen, auch auf die Gefahr hin, dabei alles, jegliche Macht, sich selbst, sogar seinen eigenen moralischen Anspruch zu verlieren. [Vgl. *Prolégomènes* 63]

Es ist verlangt, so zu handeln, *als ob* man richtig handeln würde, auf das Risiko hin, falsch zu handeln und in einer vollkommenen Hingabe an dieses Risiko, zu scheitern und sich zu verlieren. Notwendig erscheint hier erneut der Durchgang durch die Unsicherheit des Augenblicks der Entscheidung und die prinzipielle Bereitschaft zu einem Risiko, wie es Ricoeur in der riskanten Entscheidung zu geben aufgedeckt hat. Gerade in der Hingabe an die Ungewissheit und an die Gefahr zu scheitern besteht auch für Marion die eigentliche Freiheit der Entscheidung, die gegen alle äußeren Einschränkungen und Machteinflüsse allein im »fiktionalen« Status des *als ob* gewonnen werden kann: »du moins me demeure une liberté de me décider *comme si j'étais libre* de me décider. ... [J]e peux décider, contre toute raison, que c'est bien moi qui décide, à la fin, de moi.« [Vgl. *Prolégomènes* 66 f.] Meine Freiheit besteht darin, mich frei von allen übrigen Bedingungen so zu entscheiden, als wäre ich frei, bevor ich mir dieser Freiheit gewiß sein kann. Das *als ob* eröffnet dabei den Raum meiner Möglichkeiten – es eröffnet den Menschen als einen Raum der Ermöglichungen, da er sich entwerfen, also sein Zukunft fingieren kann, bevor er diese Pläne auch verwirklicht. Es ist meine Freiheit, die mich mir gibt, bevor ich über sie verfüge,

ohne daß ich sie besitzen könnte, indem ich mich der Freiheit und Ungewißheit meiner Entscheidung hingebe. »En moi, la liberté, plus moi que moi, anticipe sur moi, me décide en moi comme si j'étais libre et me met devant le fait accompli.« [Prologomènes 70] Die Entscheidung zum moralischen Handeln, die Hingabe an die mir gegebene Freiheit, die bereits bei Descartes als eine solche ›Vorgabe‹ anerkannt wurde, geht dabei für Marion jeder Erkenntnis, jeder Rationalität und jedem *λόγος* voraus und entzieht sich der metaphysischen Logik des Seins. Die Ethik gibt sich so in ihrer individuellen praktischen Umsetzung selbst die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit, die sie in einer ›zu Ende gedachten‹ Metaphysik nicht mehr finden kann. [Vgl. Prologomènes 67] Sie bleibt für Marion möglich als eine an Descartes angelehnte »morale par provision« die sich jeweils in der Freiheit als Ermöglichung eröffnet: »la liberté fait provision de son seul *comme si* pour s'accomplir, décidément sinon définitivement, comme pure possibilité«. [Prologomènes 72] Exemplarisch für eine Entscheidung, welche die volle Hingabe des Entscheidenden verlangt, der sich selbst jenseits rationaler Begründungen aufs Spiel setzt, ist für Marion nun eben die Entscheidung, jemanden zu lieben oder nicht.

Interessant ist, daß die Bewegung einer Partikularisierung, die zunächst einmal verschiedene Ideologien an die Stellen einer Ethik mit einem universalen Anspruch hat treten lassen, damit nicht zurückgenommen, sondern eigentlich auf die Spitze getrieben wird: es ist für Marion jeweils meine eigene, individuelle und situative Entscheidung, die eine Handlung moralisch werden läßt bzw. sie dem Risiko überläßt, gut oder schlecht zu sein, und so eine Ethik nicht logisch, sondern performativ eröffnet. Und es ist zudem in der ganz eigenen Logik der Liebe eben nicht jeder, sondern *dieser* und kein anderer Anderer, für oder gegen den die Entscheidung getroffen wird. Marion privilegiert also, in der Terminologie Paul Ricœurs, die situative Entscheidung, welche in der Tragik des Handelns verlangt ist, gegenüber der Prüfung durch die moralische Norm. Die Partikularisierung der parallel nebeneinander bestehenden ideologischen, normativen Konzepte wird aus dieser Pluralität normativer Modelle in eine Singularisierung der Entscheidung sowie auch des Anderen überführt.

Die Gefahr einer klassischen phänomenologischen Interpretation der Liebe besteht für Marion nun darin, die Relation zum Anderen als eine Intentionalität zu verstehen, die diesen Anderen letztlich wieder verobjektiviert. Der Andere begegnet dem Erkennenden nur in dessen

eigenem Bewußtseinserlebnis und wird so letztlich ein innere Spiegelung des Wahrnehmenden selbst, »mon idole ... l'image de moi-même«. [Prolégomènes 99] Geliebt wird lediglich die besonders reiche Erfüllung des eigenen Bewußtseinserlebnisses, so daß diese Liebe in eine Auto-Idolatrie umschlägt. Sie bringt ›Gewinn‹ gemäß einer vollständigen Reziprozität – »une réciprocité sans difficulté parce que sans extériorité.« [Prolégomènes 100]

An die Stelle der Intentionalität, die sich auf den Anderen wie auf ein Objekt richtet, so daß statt einer *interdonation* nur eine »interobjektivité« [Prolégomènes 196] möglich ist, tritt bei Lévinas das Antlitz bzw. der Blick des Anderen, der sich mir quasi aufdrängt und mir seinen Ruf, seine Aufforderung (*injonction*) auferlegt. Ist dieser Andere nun aber wiederum jeder mögliche Andere, so ist die Aufforderung, die sich in seinem Blick ausspricht, letztlich die des kategorischen Imperativs – die Pflicht, jeden Anderen stets nur als Zweck und niemals als Mittel zu betrachten. [Vgl. Prolégomènes 115] Die Universalität des Anderen entspricht dann der Universalität des Gesetzes. Der individuelle, partikulare Andere wiederum, in dem sich die Aufforderung, diesem Gesetz Folge zu leisten, jeweils ausspricht, wird damit für Marion paradoxerweise zum Mittel gemacht, um dem Zweck dienlich zu sein, die Achtung vor dem Gesetz zu erwirken. [Vgl. Prolégomènes 116] Der Andere wird hier doch wieder ersetzbar, austauschbar. Um dieses Paradoxon zu überschreiten, gilt es, den Zugang zu *diesem* Anderen in seiner Singularität zu beachten. An die Stelle der intentionalen Beziehung tritt dann die Beziehung der Liebe, die die Entscheidung verlangt, gerade diesen einen, einzigartigen Anderen zu lieben und ihn damit von allen anderen Anderen zu unterscheiden und erst aus der Hingabe an diese Entscheidung heraus auch die eigene Singularität und Individualität zu erhalten. [Vgl. Prolégomènes 125 f.] – Auch Ricœur hat Lévinas' ›Hier sieh mich‹ durch das ›Du aber liebe mich‹ ergänzt.

Vor der Entwicklung der Phänomenologie der *donation* stößt für Marion die Phänomenologie mit dem Übergang von der ethischen Universalisierung zur Singularität der Beziehung zum Anderen, die die Liebe voraussetzt, an ihre Grenzen und muß das Feld der Tradition einer christlichen Nächstenliebe überlassen. [Vgl. Prolégomènes 198] Diese spezifische Form der Liebe ist für Marion hier diejenige, die dem Blick des Anderen und seiner Singularität in mir Raum gibt, indem ich ihn annehme. Auch Derridas ›Nimm mich zu dir‹ ist hier impliziert:

»Autrui n'apparaît que si je lui donne gratuitement l'espace où apparaître; et je ne dispose d'aucun autre espace que le mien; je dois donc ›prendre du mien‹ (Jean 16,15), prendre sur moi pour ouvrir l'espace où autrui apparaisse. C'est à moi qu'il revient de mettre en scène autrui, non comme un objet que j'aurais sous contrat et dont j'aurais réglé le jeu, mais comme l'incontrôlable, l'imprévisible et l'étrange étranger qui m'affectera me provoquera et – éventuellement – m'aimera. L'amour d'autrui répète la création, par le même retrait où Dieu ouvre à ce qui n'est pas le droit d'être et même de le refuser, Lui. La charité vide son monde d'elle-même pour y faire place à ce qui ne lui ressemble pas, ne le remercie pas, ne l'aime – éventuellement – pas.« [Prolégomènes 201]

Das Risiko der Liebe, die ich dem Anderen gebe, indem ich ihm dem Raum gebe zu erscheinen – so wie der Empfänger der Phänomene diesen als *adonné* eine Bühne bereitet – deckt sich hier mit der Gabe als Schöpfung, die sich ebenfalls ihrer selbst entäußert und sich aufs Spiel setzt. Diese Liebe zu betrachten, impliziert für Marion keine Aufgabe der Erkenntnis zugunsten des Glaubens, sondern ein Übersteigen der Erkenntnis – »de tenter d'accéder à une connaissance qui *surpasse* notre commune connaissance« – das ebenso immer dort notwendig wird, wo ich versuche, einen Anderen zu erkennen. [Prolégomènes 203] Der Zugang zum Anderen, dem die moderne Philosophie nachjagt (bzw. »l'aporie qui, de Descartes à Lévinas, hante la philosophie moderne – l'accès à autrui« [ebd.]) wird hier für Marion in einem Übergang in den *ordo amoris* gewährleistet, den an dieser Stelle allerdings zunächst einmal ein christliches, theologisches Denken ermöglicht, bevor die Phänomenologie der *donation* entwickelt ist. Dabei wird die Liebe in einer Rede vom Geben, Annehmen und Erwidern beschrieben, die auf die Nähe zwischen der christlichen Caritas und dem Modell der moralisch gewerteten, großzügigen Gabe verweist.

3.3) ›Liebesgaben‹

Auch in »*Le phénomène érotique*« wird das Phänomen der Liebe als eine Beziehung von Geben und Nehmen sowie als Hingabe dargestellt, nicht jedoch explizit in einer Weiterentwicklung des Begriffs der *inter-donation*. Die Denkfigur der Gabe spielt wiederholt eine ganz entscheidende Rolle, wenn es darum geht eine Logik der Liebe zu beschreiben, die sich den Regeln der Reziprozität und der Ökonomie widersetzt,

wobei die dreifache Gabereduktion in »*Étant donné*« bereits vorausgesetzt scheint.

Zu beachten ist der spezifische Charakter dieser poetisch und persönlich geschriebenen Studien zum Phänomen des Erotischen, die sich von den systematischen Schriften zur Phänomenologie der *donation* deutlich unterscheiden. Mit der Darstellung in der Ich-Form verschiebt sich gegenüber den »*Prologomènes*« der Fokus der Betrachtung zunächst von der Frage nach dem Zugang zum Anderen auf den Ausgangspunkt beim liebenden und immer schon in der Gestimmtheit der Liebe befindlichen Selbst. Vorausgesetzt wird ein Selbst, das nach einem Selbstverhältnis sucht, in dem es sich möglichst ungebrochen mit sich selbst identifizieren kann, und zwar in einer Zustimmung zu sich selbst – letztlich in der Möglichkeit, sich selbst zu lieben und anzunehmen. Schrittweise zeigt Marion dann, daß allein im Umweg über den Anderen das Selbst zu einer Beziehung zu sich selbst gelangen kann, die nicht solipsistisch bleibt bzw. wie bei Pascal in Selbsthaß umschlägt.

Wo das *Ego* immer wieder durch den Augenblick des *Cogito* hindurch muß, um in der Sisyphusarbeit des Zweifels am Erkannten die eigene Gewißheit zu gewinnen, konstatiert Marion einen noch fundamentaleren menschlichen *Selbstzweifel*, der allein durch die Gewißheit der eigenen Existenz nicht aufgehoben werden kann. Das Selbst zweifelt auf seinem Lebensweg nicht primär daran, *ob es ist*, sondern daran, ob es gut und richtig ist, wie es ist und handelt. Die Sicherheit des *Ego*, der Existenz und der Erkenntnis bietet keinerlei Absicherung gegen die Frage ›Wozu?‹ – »à quoi bon?« [PhE 34] – gegen die Bedrohung einer vollkommenen Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit oder Eitelkeit (*vanité*) all dessen, was vom Standpunkt des *Cogito* aus erkannt, begrifflich und strukturell durchdrungen und geordnet werden kann. Gegen die Empfindung dieser Bedrohung – letztlich des Nihilismus – eröffnet sich neben dem Weg ins Absurde für Marion nur ein ganz individueller Ausweg des Einzelnen in der Möglichkeit geliebt zu werden. Niemand würde für die Sicherung der Dauer des eigenen Seins oder der Existenz gänzlich darauf verzichten und wenn er dies täte, so würde er für Marion auf seinen Charakter als »*l'animal aimant*« [PhE 18] verzichten und damit auf seine eigene Menschlichkeit – »*cela implique rien de moins que de renoncer à l'humain en soi*« [PhE 39]. Die dritte phänomenologische Reduktion, die Marion für seinen phänomenologischen Neuansatz einfordert, besteht nun als ›erotische Reduktion‹ darin, sich als *adonné* durch die Liebe gegen die Bedrohung der

Vergeblichkeit abzusichern: »l'assurance appropriée à l'ego donné (et adonné) met en œuvre une réduction érotique«. [PhE 41]¹⁶⁴

Die Gewißheit, gewollt zu sein und nicht umsonst, sondern für etwas oder jemanden da zu sein, kann das Selbst nur aus der Frage gewinnen, ob es über seine Beziehung zu sich selbst hinaus geliebt wird – »m'aime-t-on d'ailleurs?« [PhE 51] Die Entscheidung und Unterscheidung, geliebt oder nicht geliebt zu werden, wird notwendig außerhalb des Selbst getroffen, anonym und im Modus eines überraschenden, überwältigenden Ereignisses. Sie eröffnet die erste Differenz, aus der jede andere Unterscheidungsmöglichkeit hervorgeht, noch vor einer zeitlichen oder räumlichen *différance*. Marion beschreibt, wie sowohl mein Ort in der Welt als auch meine Wahrnehmung der Zeit immer schon diese erste Differenz zwischen Lieben und Nicht-Lieben und die Beziehung zum Anderen voraussetzen. Meine Adresse, mein Zuhause, benennt den Ort, wo ich für andere erreichbar bin. Die Beziehungen der Liebe strukturieren die Plätze der Personen, die nicht mehr untereinander austauschbar sind, sondern füreinander spezifische Bezugspunkte bilden. Meine Zeit als Liebender wiederum strukturiert sich durch die Erwartung des abwesenden Anderen. Die Gegenwärtigkeit hängt dabei vom Ereignis bzw. der ›Gabe‹ des Anderen ab, der mir seine Anwesenheit als ein Geschenk gibt (›don du présent« [PhE 60]), in der Sättigung eines Augenblicks. Aus der Frage, ob es geliebt wird, erhält das Selbst keine Antwort auf die Frage, *wer* es selbst ist, aber es erhält die Möglichkeit, zeitlich und räumlich im Koordinatensystem zwischenmenschlicher Beziehungen seinen Platz in der Welt zu bestimmen – »elle me donne mon *ici*« [PhE 68] – und von dort aus zur Welt und zu den Anderen in Beziehung zu treten. So wie also bei Proust die Erzählung den darin erfaßten Personen ihren Platz in der Zeit zuschreibt, kann ihnen für Marion die Liebe ihren Platz zuweisen.

Daß für diese Verortung und Absicherung des Selbst eine ursprüngliche Eigenliebe nicht ausreicht, sondern eine Entscheidung, ein Ereignis und eine Gabe von außen notwendig sind, erklärt sich für Marion daraus, daß das Selbst sich selbst nur geben könnte, was es

¹⁶⁴ Greisch weist darauf hin, daß hier zwischen Vergeblichkeit (*vanité*) und Absicherung (*assurance*) eine ähnliche Spannung vorliege wie bei Ricœur zwischen Verdacht (*suspçon*) und Bezeugung (*attestation*). Beide Gegensatzpaare unterscheiden sich von der cartesianischen Dialektik zwischen Zweifel und Sicherheit. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous?* A. a. O., S. 382 f.)

immer schon besitzt ohne sich etwas anderes hinzuzufügen. [Vgl. PhE 80] Ein voraussetzender Besitz, eine spezifische Eigenheit bleibt allerdings notwendig, um sich selbst als Knotenpunkt eines Netzes von Beziehungen des ökonomischen und kommunikativen, intersubjektiven Austauschs zu verstehen. [Vgl. PhE 81] Das reine In-sich-selbst-Bleiben oder die reine Selbsterhaltung eines *conatus in suo esse perseverandi* kann jedoch einer Darstellung des menschlichen Selbst nicht vollständig gerecht werden, eben weil es sich über sein alltägliches Selbstverständnis hinaus die Frage stellen kann, ob es vergeblich oder geliebt und gewollt ist, und weil es selbst in der Lage und genötigt ist, zu entscheiden, zu lieben und zu wollen:

»Un corps physique, un étant du monde, un objet n'ont pas à décider s'ils méritent d'être, ni s'ils le peuvent – ils persévèrent dans l'être élémentaire, parc qu'ils sont dispensés de le choisir, de le vouloir, bref de l'aimer. Moi, j'ai à décider.« [PhE 84 f.]

Kein endliches und begrenztes Wesen kann eine ungebrochene, differenzlose unendliche Liebe zu sich selbst *besitzen* oder sich diese jemals vollständig aneignen. Mit dem Bedürfnis geliebt zu werden – eine Ergänzung oder Gabe von außen her zu benötigen –, erkennt das Selbst daher zugleich seine eigene Unvollständigkeit und Endlichkeit an. Es muß sich immer wieder der Ungewißheit der Entscheidung aussetzen, die außerhalb seiner selbst getroffen wird, um eine Absicherung gegen seine eigene Vergeblichkeit zu finden. In »*Au lieu de soi*«, wo nicht die Liebe zum anderen Menschen, sondern zu Gott im Vordergrund der Betrachtungen steht, wird auch die Fähigkeit, selbst zu lieben, mit Augustinus ganz ausdrücklich als eine göttliche Gabe charakterisiert. Dem *animal aimant* steht es nicht frei zu entscheiden, *ob* es lieben will. Seine Freiheit besteht in der Entscheidung, *wie* und *was* es liebt: »Il ne reste qu'à décider comment et quoi aimer.«¹⁶⁵

Nimmt das Selbst sich nun in seinem eigenen Mangel, seiner Bedürftigkeit und Endlichkeit wahr, so nimmt es sich auch in der Möglichkeit wahr, aufgrund dieser Mangelhaftigkeit hassenswert zu sein. Um der Projektion des Selbsthasses auf andere im bereits dargestellten Rachekreislauf zu entgehen muß für Marion eine neue Ausgangsfrage gestellt werden: Die Frage danach, ob ich durch den Anderen geliebt werde, gehorcht letztlich einem ökonomischen Gesetz, da die Liebe des

¹⁶⁵ Jean-Luc Marion: *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, a. a. O. S. 367.

Anderen dem *Ego* zur Absicherung gegen die Angst vor der eigenen Mangelhaftigkeit dienen soll – »il espère ne pas y perdre – que l’amour lui donne de l’assurance à un juste prix. Il veut bien payer en retour pour obtenir de l’assurance, mais sans qu’on lui prenne plus qu’il ne recevra«. [PhE 113] Eine solche Reziprozität in der Logik des Preises bildet jedoch für Marion gleichermaßen die Bedingung der Möglichkeit des Tauschs wie die Bedingung der Unmöglichkeit der Liebe. [Vgl. PhE 115] Wenn der Andere mir seine Liebe nur in der Erwartung gibt, daß ich sie umgehend im gleichen Maße erwidere, so bin ich ihm gegenüber schon verschuldet und kann nicht mehr das Risiko eingehen, mich frei zur Liebe zu entscheiden – Ricœurs Risiko zu geben, das sich auch in der Gegengabe als »zweiter erster Gabe« erhalten soll: »C’est précisément parce que le donateur se retire (réduction) que le donataire pourrait se risquer à l’aimer (ou non)«. [ED 146] Das gleiche gilt, wenn ich vom Anderen seine Liebe erwarte, um in meinem Selbstwert bestätigt zu werden. Auch dann wird die Gabe der Liebe gegen einen berechenbaren Preis aufgewogen. Die neue Ausgangsfrage für das Selbst lautet daher: »puis-je aimer, moi le premier?«. [PhE 116]

Es geht also darum, sich wie schon bei Ricœur auch in der Gegengabe nicht mehr zuerst als Empfänger, sondern als potentiellen Gebenden zu sehen. Die Position des *adonné* wird so nun deutlicher durch seine Hingabe als Form des Gebens und nicht *nur* durch das Empfangen der Phänomene bestimmt, allerdings in der Abgrenzung von einem Empfangen, das mit der Reziprozität rechnet – mit dem Gesetz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten: »comme un amant qui s’adonne plutôt que comme un aimé donnant-donnant«. [Ebd.]

Aus der Fähigkeit, als erster zu lieben, sei es auch immer schon in einer »zweiten ersten Gabe«, kann das Selbst die höchstmögliche Souveränität gewinnen und hat so eigentlich, obgleich es mit keinem Gewinn rechnen darf, nichts zu verlieren. Ihm bleibt stets, auch dann noch, wenn seine Liebe (oder Gabe) nicht angenommen wird, seine Fähigkeit zu lieben (oder zu geben), also seine Identifikation als Liebender (und Gebender), und zwar ganz explizit analog dazu, wie auch die zurückgewiesene Gabe eine Gabe bleibt. [Vgl. PhE 117] Die Bereitschaft, zu verlieren, ermöglicht so den eigentlichen, nicht verrechenbaren Gewinn des Gebenden: »plus il donne, plus il perd et plus il disperse, moins il se perd lui-même, puisque l’abandon et la déperdition définissent le caractère unique, distinctif et inaliénable d’aimer.« [Ebd.] Sie bildet mit der Möglichkeit, im Versuch moralisch zu handeln ein nicht-moralisches

Handeln zu riskieren, für Marion hier die eigentliche Freiheit des Selbst. Eine Freiheit zu scheitern tritt an die Stelle der Angst vor der Mangelhaftigkeit, vielleicht auch an die Stelle der Furcht, sich zu irren, die für Ricoeur Descartes' Suche nach der sicheren Erkenntnis prägt. Allein die Bereitschaft, sich ganz zu geben und sich dem Verlust auszusetzen, kann die Liebe selbst absichern: »[i]l ne se trouve qu'une seule preuve d'amour – donner sans retour, ni reprise, donc pouvoir y perdre et éventuellement se perdre«. [PhE 118] Das Bild der Liebe, das Marion hier entwirft, korrespondiert also mit dem Ideal einer reinen, generösen und preislosen Gabe jenseits der Reziprozität, der Ökonomie und jenseits einer ›metaphysischen‹ Logik des Seins: »*l'amour sans l'être*«. [Ebd.] Gerade indem an die Stelle der Absicherung (*assurance*) die Bereitschaft zur Hingabe bis hin zur Selbstaufgabe (*abandonner*) tritt, kann eine neue Form der Gewißheit gewonnen werden – die Gewißheit zu lieben: »*J'ai l'assurance que je fais l'amour*«. [PhE 122] In dieser Gewißheit geht es eben nicht mehr um eine direkte Absicherung der eigenen Existenz oder des eigenen Seins gegen die Vergänglichkeit, wie in der Frage, ob ich geliebt werde, sondern um eine indirekte Versicherung, die ich nicht vom Anderen erwarte, dennoch aber, ebenfalls wie bei Ricoeur aber auch bei Derrida, nur im Umweg über die Vermittlung des Anderen und die Bereitschaft, mich im Akt der Gabe auf ein Anderes hin zu entäußern, gewinnen kann:

»d'un ailleurs plus intime à moi que moi-même: l'ailleurs qui m'advient dans le geste même où je me départis de ce que j'ai (mon don) et de ce que je suis, pour ne m'assurer que de ce que je fais en vérité à cet instant – *l'amour*«. [PhE 122 f.]

Die Liebe wird dabei allerdings nicht *gemacht*, indem sie wie ein Produkt hergestellt würde, sie ›macht‹ sich lediglich nur dann selbst, wenn ich mich in ihr aufs Spiel setze, ohne eine Gegengabe zu erwarten. Nur aus dieser Hingabe an das Risiko der Gabe kann ich einen wirklichen Zugang zu mir selbst – zu meiner Identität und Ipseität – erlangen.

Der Liebende erscheint allein dort, wo er durch die Gabe die Ökonomie, die Gesetze der Reziprozität und des Preises überwindet¹⁶⁶ und

¹⁶⁶ Marion unterscheidet die Liebe von der Verführung, die im Raum des Ökonomischen als eine Investition zur Steigerung des eigenen Lustgewinns zu betrachten ist und noch in der von vornherein einkalkulierten Trennung versucht, den Einsatz der Emotionen unter Kontrolle zu halten, um den Verlust der Beziehung nicht als Verlust erleben zu müssen.

damit zugleich auch auf das Prinzip des zureichenden Grundes verzichtet: »L'amant apparaît, lorsque l'un des acteurs de l'échange ne pose plus de condition préalable, aime sans exiger de l'être et abolit ainsi l'économie dans la figure du don.« [PhE 128] An die Stelle des zureichenden Grundes tritt die Freiheit der Entscheidung, ohne benennbare Gründe zu lieben oder nicht. Die Gabe des Liebenden ist dabei zugleich eine Gabe des Erkennens, denn der Geliebte wird für den Liebenden erst durch seine Liebe tatsächlich erkennbar und sichtbar: »L'amant fait apparaître celui ou celle qu'il aime, non l'inverse«. [PhE 130] Was er dabei ›zu erkennen gibt‹ ist die Unvergleichlichkeit des Anderen, die sich erneut jeder Berechenbarkeit und der Reziprozität verweigert.¹⁶⁷ Auch Marion zitiert hier wie Ricœur Montaignes »parce que c'était lui, parce que c'était moi«. [PhE 133] Wer durch die Liebe sichtbar gemacht wird, der wird in der Gabe der Liebe zu seinem eigenen Grund – zum Grund dafür, geliebt zu werden. Er ist demnach für Marion nicht eine *causa sui*, wohl aber »*ratio sui*«. [Ebd.] Der Liebende wiederum erfährt durch seine Fähigkeit zu lieben eine Dezentrierung, die ihn auf den Anderen ausrichtet.

Um allerdings zu gewährleisten, daß der Andere nicht nur eine beliebige Leerstelle oder Projektionsfläche bleibt, auf die sich die Liebe richten kann, muß nun auch die einseitige Vorstellung der Liebe als einer reinen Gabe – ausgehend von der Perspektive des Gebenden – erneut überschritten werden. Die Entscheidung, *jemanden* zu lieben, setzt für Marion die generelle Bereitschaft zu lieben voraus. Vor der Entscheidung für einen Adressaten der Liebe steht also die Entscheidung, lieben zu wollen und das Lieben zu lieben. Diese Entscheidung bleibt zunächst einmal eine Auto-Affektion des Liebenden, die noch keinen echten Zugang zum Anderen gewährleisten kann. Die Art und Weise, wie der Liebende das Ziel seiner Liebe – wenn diese intentional aufgefaßt wird – dann anvisiert und phänomenalisiert, kann zudem großen Schwankungen unterliegen. Das Bild des Geliebten verändert sich fortwährend und der Liebende kann sich nicht sicher sein, dem Selbst des Anderen jemals gerecht zu werden. Dem Überschuß der An-

¹⁶⁷ Umgekehrt müssen, wie bereits aufgezeigt, die Akteure der Ökonomie austauschbar, anonym, maskiert als *persona* erscheinen, damit die Regel ›Geschäft ist Geschäft‹ in ihrer Neutralität ohne Ansehen der Identität der Beteiligten wirksam werden kann. Im ökonomischen Geben und Nehmen geht es also gerade darum, sich einander nicht zugleich zu erkennen zu geben.

schauung, die das gesättigte Phänomen des Anderen für mich bildet, kann ich keine eindeutige Bedeutung zuschreiben. Damit die Priorität des Liebenden – die ›Eigenheit‹ seiner Entscheidung zu lieben – den Horizont nicht doch noch gegenüber dem Anderen verschließt, ist es notwendig, daß die Intentionalität sich, wie schon im Bezug auf die Gebung der Phänomenalität, in eine Kontra-Intentionalität umkehrt und die Ausrichtungen zweier Liebender aufeinander sich überkreuzen.

Die Liebe kann, ähnlich wie in Ricoürs Modell der Wechselseitigkeit (allerdings hier ohne die Unterscheidung von der Gegenseitigkeit, die auf der Einnahme verschiedener Perspektiven der Beschreibung beruht, sondern von vornherein innerhalb der phänomenologischen Perspektive), nur als ein »[p]hénomène croisé« [PhE 164] realisiert werden. Auch der Andere muß sich mir geben, allerdings nicht als verfügbares, austauschbares Objekt, sondern in einer Bereitschaft zur Hingabe, die gibt, als könne sie geben, was eigentlich nicht gegeben werden kann. Es geht nicht darum, einen Besitz oder ein Objekt als etwas Gebbares weiterzugeben, sondern um den Vollzug des Gebens der Liebe, der das Lieben erst ermöglicht. Der Andere gibt mir nicht seine Anschauung – die erst aus meiner Liebe heraus sichtbar wird – sondern er übergibt mir seine Bedeutung: »me voici, moi, ta signification«. [PhE 165] Er wird für mich zur Bedeutung, zum Sinn jenseits der Vergeblichkeit. Die Bedeutung oder Bedeutsamkeit wird ausgesagt, ohne daß tatsächlich der Bedeutungsgehalt ausformuliert würde, ähnlich wie in Derridas Weitergabe des Geheimnisses. »Elle se donne en disant qu'elle se donne, comme si elle se donnait et comme pouvant ne pas se donner.« [Ebd.] Gegeben wird ein *Wort* – die Aussage der Bedeutung besteht darin, sie zu versprechen, und zwar dauerhaft, um dem »Me voici!« des Anderen eine zeitliche Ausdehnung zu geben. Der Andere gibt sich mir daher, indem er sich mir verspricht, als ein Schwur oder Eid – »comme un serment«. [Ebd.] Die Austauschbeziehung der Liebenden besteht in diesem wechselseitigen Schwur nicht darin, beispielsweise Zeit, Interessen oder bestimmte Anschauungen miteinander auszutauschen und zu teilen, sondern die beiden Akteure der Beziehung selbst scheinen jeweils ausgetauscht zu werden – jedoch gerade nicht gegeneinander, im Wechsel von Rollen oder Standpunkten, sondern jeweils in sich selbst, da sie aus der Performanz des Liebens und des Schwures sich selbst erst neu als Liebende empfangen können: »Lui et moi naissons, renaissons même (la réduction érotique abolit le monde et crée un intrigue) comme amant et aimé ...«. [PhE 170] Sie sollen nicht mehr als neutrale, aus-

tauschbare oder universalisierbare Partner gedacht werden, sondern in ihrer Individualität und Ipseität als Liebende. Diese Individualität wird wiederum notwendig durch ihr spezifisches, partikulares Begehren und damit letztlich durch den Mangel bestimmt, also durch eine Arbeit des Negativen, damit sich überhaupt ein Begehren auf den Anderen richten kann.

Ebenso wie der Mangel hier Identität konstituiert, gilt dies auch für eine besondere Form der Passivität gegenüber dem Anderen – »une toute autre passivité«. [PhE 178] Es soll sich dabei nicht um eine Passivität der Starre, des Erleidens oder Erduldens oder der reinen Hinnahme handeln, sondern um eine Passivität, die gerade darin besteht, sich selbst ganz geben zu können. Meine ganz eigene und unvergleichliche Passivität gegenüber dem Anderen und gegenüber dem Risiko meiner Hingabe, individualisiert mich und bildet zusammen mit dem Affiziertwerden durch die Phänomenalität meine Geschichte. Die Liebenden befinden sich einander gegenüber in einer doppelten, wechselseitigen Passivität der Hingabe. Der Liebende (*amant*), wird dabei zu einem Hingegebenen (*adonné*), der den Anderen annimmt und ihm zugleich gibt, was er nicht hat, sondern nur geben kann: »adonné – celui qui se reçoit lui-même de ce qu’il reçoit et qui donne ce qu’il n’a pas«. [PhE 190] Die Figur des *adonné* wird also hier noch einmal ganz explizit um seine Fähigkeit zu geben erweitert.

Was einander in der Liebesbeziehung gegeben wird, ohne ›gehabt zu werden oder ein Besitz zu sein, ist für Marion zunächst einmal der Leib, der über die Körperlichkeit hinaus Bedeutung erhält, sowie die Gabe des Wortes – das Versprechen oder der Schwur. Sowohl die Vorstellung, dem Anderen mich selbst als Person zu geben, als auch die Idee, den Anderen als Besitz zu vereinnahmen, bilden für Marion eine Illusion. Ausgetauscht wird eben nicht Selbst gegen Selbst, sondern beide geben sich wechselseitig eine unaustauschbare Ipseität, indem sie einander das Versprechen ihrer Treue geben – das Versprechen, einander etwas zu bedeuten. Was sie einander damit eigentlich ›bedeuten‹ oder (zu erkennen) geben ist die Gewißheit, Liebende zu sein: »Tu m’aimes vraiment, moi je le sais, je t’en donne l’assurance«. [PhE 294] Gegeben wird also, wie zuvor bei Ricœur die wechselseitige Anerkennung der generellen Fähigkeit zu geben, jeweils die Bezeugung der Möglichkeit, *Liebe zu geben*, die den Liebenden als Menschen ermöglicht und ihm sein Selbst gibt, das immer schon zugleich gebend und empfangen ist, eingebunden in die wechselseitige, unauflösbare Struktur des Einander-

liebens, in der die Rollen – die *personae* – von Geber und Empfänger nicht unterscheidbar sind, in der aber die Singularität und Persönlichkeit der vollziehenden Akteure erst unterscheidbar wird. Die Gabe des Versprechens einer ewigen Liebe, bildet für Marion die äußerste Form einer vorlaufenden Entschlossenheit, die sich nicht auf den Tod hin, sondern über diesen hinaus entwirft. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die Einbindung in eine bestimmte kulturelle und religiöse Vorgabe eines Ideals – des christlichen Eheversprechens –, das sich selbstverständlich aus anderen kulturellen Kontexten heraus hinterfragen ließe.

Ausgerichtet auf die Ewigkeit übernimmt das Dasein hier nicht die Möglichkeit der Unmöglichkeit, sondern entschließt sich zu einer ›Unmöglichkeit der Unmöglichkeit‹: Die ›Unmöglichkeit‹, die der Tod darstellt, wird durch den Bezug auf die Ewigkeit verunmöglicht, wenn auch nur im Modus des ›als ob‹ – durchaus also in jener durchsichtig gemachten Struktur der ›Fiktionalität‹, die Derrida einfordert. Gerade einem so bindenden Versprechen muß hier deutlich ein Kredit und Vertrauensvorschuß gegeben werden, sowohl im Hinblick auf die Treue des Geliebten bis in den Tod als auch hinsichtlich der Hoffnung auf eine Überschreitung des Todes. Es wird dadurch nicht möglich, sich selbst und einander den Tod ›zu nehmen‹. Eben dadurch, daß es sich um eine offene, ausstehende Hoffnung handelt, bleibt die Gabe der Liebe jenes Risiko, das sie für Marion sein muß, um tatsächlich eine Gabe und nicht ein ökonomisches Kalkül zu bilden. Auch hier soll es nicht darum gehen, sich das (gemeinsame) ›Paradies zu erknausern‹.

Mit Ricoeur läßt sich ergänzen, daß im Hinblick auf das Versprechen die Identität des Selbst an ein Sagen-Können gebunden ist, indirekt auch an ein Erzählen-Können, das wiederum das Selbst an den Anderen bindet: Meine Ipseität, die mir nicht genommen werden kann, obwohl ich selbst nicht als Besitz über sie verfüge, besteht in der Weise, wie ich mich selbst, gegen das Besitzenwollen, in der Liebe hingebe und aufs Spiel setze. Die Geschichte dieses Spiels kann ich auch für Marion nicht vollständig selber erzählen: »... paradoxalement, cette ipséité ir-révocable, je ne peux moi-même en tracer l'histoire érotique – il faut que d'autres me la disent«. [PhE 301] Die Frage danach, *wer* ich als Liebender bin, kann ich niemals selbst vollständig beantworten, sondern nur der von mir Geliebte oder aber ein Dritter. Damit die Geschichte der Liebenden über ihre eigene Endlichkeit hinaus weiter erzählt werden kann, finden diese für Marion ihre Bestätigung in einer dritten Person: dem Kind, dem sie zugleich die Gabe des Lebens über-

tragen. [Vgl. PhE 303 f.] Die Zweierbeziehung, die das Grundmodell der Gabe zwischen Geber und Empfänger voraussetzt und in der das Dritte die gegebene Sache darstellt, wird hier auf eine andere Weise in eine ternäre Struktur überführt: zwei Geber/Empfänger (*adonnés*) geben einander, bezeugen einander und geben und zeugen einen Dritten, der zugleich Empfänger der Gabe des Lebens und Zeuge der ›Gabe‹ ihrer Liebe ist. Das Kind ist dabei nicht Produkt der Gebung, sondern muß selbst von seinen Eltern so angenommen werden, wie es sich selbst als Phänomen und Ereignis gibt. Es löst sich zudem in seiner Entwicklung von seinen Eltern ab und bleibt so nicht Zeugnis ihrer Beziehung, sondern wird zunehmend Zeuge seiner selbst. Indem das Kind sich ›verselbständigt‹ und entzieht, indem es als »tiers manquant« [PhE 313] die direkte Beziehung des Miteinanders überschreitet, und da es die Gabe des Lebens nicht ›zurückgeben‹ kann, verkörpert es für Marion zugleich die Unmöglichkeit einer Reziprozität, in der Gabe gegen Gabe eins zu eins getauscht werden könnte. [Vgl. PhE 315]

Da jeder Mensch als *adonné* Empfänger der Gabe des Lebens ist, da jeder Kind seiner Eltern ist, ist jedes Selbst gerade in seiner Individualität und Partikularität zugleich auch schon ein Dritter, der auf diese Weise die Unaustauschbarkeit verkörpert. Die komplexe *interdonation* zwischen den Liebenden und ihrem Kind sowie auch zwischen den Generationen, die einander nicht nur das Leben geben, sondern einander ebenso auch ihre Bedeutungen und die Geschichten ihrer Gegebenheiten zu erkennen geben, könnte als eine Brücke verstanden werden zwischen Marions Anspruch, dem Selbst und dem Anderen in ihrer absoluten Singularität und Partikularität gerecht zu werden einerseits, und der ethischen Universalisierung andererseits, die den Anspruch stellt, jedem Anderen, auch dem abwesenden Dritten gerecht zu werden. Die Universalisierung müßte dann so vollzogen werden, daß jeder Andere als jeweils *dieser* Andere wie das Kind gerade in seiner Partikularität auf universale Weise, aber nicht als Gesetz, die generelle Unaustauschbarkeit und Unmöglichkeit einer Reziprozität in der Liebesordnung zwischen Personen repräsentiert und verkörpert. Er wäre dann noch nicht notwendig als *Mittel* dieser Universalisierung, wohl aber in einer metonymischen Beziehung als universales *Zeichen*, vielleicht auch als bindendes *Symbol*, dieser Partikularität seiner selbst und aller anderen zu betrachten. – Gerade so, wie Eltern ihr Kind nicht als Mittel zur Bezeugung ihrer Liebe, sondern als Zweck an sich selbst betrachten müssen, um darin ein Zeichen und eine Bezeugung ihrer Liebe zu er-

möglichen, die dann nicht in der Eigenliebe gefangen bleibt und auf ein Mittel zur Selbstbestätigung zu reduzieren ist. Möglicherweise kann tatsächlich die Übertragung dieser Zeichenhaftigkeit oder Symbolfunktion in den Akt der Gabe, vermittelt über eine gegebene Sache und zugleich als ein Zu-erkennen-Geben, dazu dienen, allein diese Sache oder die weitergegebene Erkenntnis, nicht aber die Akteure als Vermittlung oder Mittel zu betrachten, zumal nicht aus jeder Liebesbeziehung zwischen zwei Personen notwendig ein Kind hervorgehen muß.¹⁶⁸ Dabei muß zugleich ein besonderes Augenmerk auf den Vollzug der Geburt gerichtet werden, damit nicht am Ende – Marion verweist mehrfach auf diese Gefahr – die gegebene Sache *anstelle* des Anderen angenommen oder geliebt wird.

Er wählt einen anderen Weg der weiteren Argumentation: da jede dritte Person, jeder mögliche Zeuge der Liebesbeziehung seine Bezeugung wieder nur für einen begrenzten Zeitabschnitt geben kann, ist die Liebesbeziehung stets davon bedroht, die Distanz zwischen den Akteuren, die Andersheit des Anderen in die Gleichförmigkeit des Selben aufzulösen. Ohne den der Zweierbeziehung äußerlichen Bezugspunkt fehlt der Maßstab, um die Distanz zwischen den Liebenden zu bemessen und sie zueinander immer wieder neu in Relation zu setzen. So gleichen sich Partner, die über lange Zeit hinweg vollkommen isoliert in ihrer Zweierbeziehung leben, manchmal beinahe bis zur Ununterscheidbarkeit aneinander an. Ohne den Bezug auf einen Dritten, der die Unmöglichkeit der Reziprozität und des Austauschs repräsentiert und sich nicht gegen den Anderen eintauschen läßt, weil er ihm gegenüber noch einmal anders ist, droht die Gefahr, den Anderen letztlich doch wie einen austauschbaren Besitz zu behandeln. Angesichts dieser ständigen Bedrohung muß, so Marion, jeder Augenblick der Liebe so vollzogen werden, als könnte er der letzte sein, und dadurch zugleich so, als wäre er ewig. Diese Augenblicklichkeit der Liebe findet ihren absoluten, ewigen, letzten und zugleich ersten Zeugen für Marion hier al-

¹⁶⁸ Der andere Aspekt des Dilemmas des *›tout autre est tout autre‹*, der darin besteht, niemals *allen* anderen unmittelbar gerecht werden zu können, kann allerdings auch so nicht gelöst werden. Dieses Dilemma läßt sich auch im Hinblick auf die Frage der Elternliebe verfolgen. Ist diese parteiisch, wenn sie sich nur oder weitaus mehr auf die eigenen Kinder bezieht, als auf alle Kinder? Mit dieser Fragestellung setzt sich James Rachels in seinem Aufsatz *›Eltern, Kinder und die Moral‹* auseinander, in: Axel Honneth und Beate Rössler [Hg.]: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt a. M. 2008.

lein im Bezug auf die Instanz eines göttlichen Dritten – in einer Ausrichtung, die, in der Wendung, die schon Lévinas und Derrida gebrauchen, als »l'adieu« [PhE 326] zugleich Abschied und Ewigkeit impliziert.

Unter der Zeugenschaft des ganz Anderen, der als absolut Liebender gedacht wird, bleibt jedes Selbst immer *amant*, auch dann noch, wenn es dies zurückweist. Jeder gibt dabei dem jeweils Anderen, was auch der Gebende selbst niemals besitzt: Er verfügt darüber nur, insofern er es dem Anderen geben kann – die Bedeutung, den Leib, die Freude (*jouissance*) und die Treue. [Vgl. PhE 327] Die Nähe zum Anderen, die die Liebe zu ihm ermöglicht, besteht dabei gerade in dem jeweiligen Mangel an sich selbst, der nur durch die Gabe des Anderen gestillt werden kann. In ihrem Mangel und ihrem Begehren sind die Liebenden aufeinander bezogen. Über den Umweg der Liebe des Anderen, welcher mir versichert, daß ich liebenswert und liebensfähig bin – »[a]imé parce qu'aimable, aimable parce qu'aimé« – werde ich dann auch in die Lage versetzt, mich selbst zu lieben, mit meiner Mangelhaftigkeit umzugehen und mir selbst zu verzeihen – »me pardonner«. [PhE 328] Der Ruf des Anderen, dem ich mich hingebe und aus dem ich meine Identität als Liebender empfangen kann, lautet: »Toi, tu m'as aimé le premier.« [PhE 331]

Wenn dieser Ruf notwendig wechselseitig erfolgt, so verschränken sich damit Geben und Nehmen, Aktivität und Passivität erneut in einer Ununterscheidbarkeit oder Gleichursprünglichkeit zwischen erster Gabe und Gegengabe, *a priori* und *a posteriori*. In diesem Sinne ist der *adonné* im gleichen Maße immer schon gebend und empfangend. Meine geschichtliche Struktur, mein Geborenwerden, Kindsein und Heranwachsen, mein Platz in der Generationenfolge implizieren allerdings ein *déjà* – eine schon vor meinem Aktivwerden und vor meiner eigenen Entscheidung empfangene Gabe des Lebens und der Liebe anderer, so daß hier doch zunächst eine Passivität zu dominieren scheint. Die Annahme dieser Gaben aber ermöglicht gerade die Aktivität des Gebens und Liebens, welche es dem passiv empfangenen Phänomen des Selbst erst erlaubt, als es selbst »auf der Bühne« der erlebten Phänomenalität zu erscheinen und sich aufs Spiel zu setzen. Indem es durch andere erkannt wird, kann es sich selbst zu erkennen geben.

Die Eigenlogik der Liebe, die für Marion nicht irrational ist, sondern eine Form der Selbstbegründung impliziert, die der Selbstgebung der Phänomene entspricht – die Logik des *ordo amoris* sowie der *inter-*

donation – ist hier in weiten Teilen mit jener Denkfigur gleichzusetzen, die sich als ›Logik der Gabe‹ bezeichnen läßt: einer Logik jenseits der Reziprozität und der ihr entsprechenden Meßbarkeit zureichender Gründe, die mit ihren Paradoxien und Aporien das rationale Denken an seine eigenen Grenzen führt – und zwar ganz wesentlich auch an die Grenzen, die zwischen dem *Denken* von Liebe und Gabe und dem *Vollzug* von Liebe und Gabe verlaufen. Wo Marion die Beziehungen zwischen Personen bzw. von *adonné* zu *adonné* betrachtet, ist die Orientierung am Modell der Gabe in seiner Herkunft von der Vorstellung einer Weitergabe von Hand zu Hand sicherlich einsichtiger als dort, wo es zunächst einmal weder intersubjektiv noch im Sinne einer *interdonation* um die Gebung der Phänomene geht. Dennoch ist die eingehende Betrachtung und Reduktion des Phänomens der Gabe in »*Étant donné*« bereits als ein Schritt zu beachten, der die Öffnung der Phänomenologie der *donation* auf eine *interdonation* mit vorbereitet und damit das Streben zum *ordo amoris* vorantreibt und zugleich den Zugang zum Phänomen eines personalen Selbst vertieft: als Empfänger von Gebung, das sich selbst als Phänomen (zu erkennen) gibt; als Antwortender und Verantwortlicher, der sprachlich oder in künstlerischen Ausdrucksformen zu erkennen gibt, was sich ihm gibt; als Gebender und Empfangender.

In »*Le phénomène érotique*« bildet das Modell der Gabe, in einer hohen Stufe der Idealisierung, gerade in seiner interpersonalen Dimension aber auch im Hinblick auf das Modell der Selbstgebung ein wesentliches Moment der Vervollständigung des Entwurfs des *adonné*: die Liebenden geben sich selbst in der Hingabe ihrer Liebe, sie geben sich einander und geben einander wechselseitig jeweils die Bezeugung ihrer Selbst; sie geben im Vollzug dieser Gabebeziehung diejenigen Phänomene, die ihnen jenseits von Besitz und Objektivierbarkeit erst durch das Geben selbst gegeben werden – insbesondere das Versprechen ihrer Treue; sie geben einander in dieser Gabebeziehung sich selbst und dem jeweils Anderen einen Grund und damit eine Absicherung gegen die Vergeblichkeit und ermöglichen so eine eigene Rationalität der Liebesgaben; sie geben dabei stets weiter, was ihnen selbst gegeben ist, insofern es sich dem Machen, der Produktion, der Konstituierung und Beherrschung entzieht; sie (er)geben Sinn.