

Lobpreis oder Preisgabe?

Eine mehrfach vertagte Diskussion

zwischen Marion und Derrida

CARSTEN LOTZ

In einem Vortrag aus dem Jahre 1986 in Jerusalem über das, »was man, mitunter missbräuchlich, die ›negative Theologie‹ nennt«¹, setzt sich Derrida in einer langen Fußnote mit Jean-Luc Marion auseinander. Augenscheinlich geht es um die Frage, ob der Lobpreis eine Rede ist, die der Unterscheidung von wahr und falsch entzogen ist, oder ob »die Lobpreisung, obgleich sie kein bloßes attributives Sagen ist, nichtsdestoweniger zur Attribution einen irreduziblen Bezug«² unterhält. Nach Derrida schließt Marion in seinem Buch *L'idole et la distance* vorschnell, »daß der Übergang zur Lobpreisung der gleiche Übergang wie der zum Gebet ist«³.

Was als Detailfrage in einem Diskurs über die sogenannten »Negativen Theologien« daherkommt, birgt eine radikale Anfrage an die Tragweite und den Status der Philosophie in sich, die in den verschiedensten Wendungen das 20. Jahrhundert prägen, wovon dieser Band in Auszügen Zeugnis zu geben versucht. Kann die Philosophie zu einer Dimension von Sprache vorstoßen, die

1 Jacques Derrida: Wie nicht sprechen. Verneinungen, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989, S. 9.

2 Ebd., S. 77.

3 Ebd., S. 124. Vgl. Jean-Luc Marion: *L'idole et la distance*, Paris: Livre de Poche 1977, S. 224. Derrida verweist auf S. 232, in der Ausgabe von *Livre de Poche* findet sich die Stelle auf S. 224.

nicht mehr der propositionalen Rede verhaftet ist? Gibt es eine Möglichkeit, jenseits von Wahr und Falsch zu reden, und dennoch jenen universalen Anspruch der Philosophie nicht aufzugeben? Ist »Wie nicht sprechen« – so der Titel des Derrida'schen Vortrags – ein Teil der Philosophie?

In meinem Beitrag will ich versuchen, diesen Fragen in der Diskussion zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida nachzugehen. Die Grundschwierigkeit dabei ist, dass diese Auseinandersetzung – um einen anderen Diskussionspartner von Jacques Derrida zu zitieren – »never quite takes place«.⁴ Schon 1977 hatte Marion in seinem Buch *L'idole et la distance* die Diskussion mit Derrida und dessen Überlegungen zur *differance* gesucht. Derrida jedoch schwieg. Auch neun Jahre später in seinem Jerusalemer Vortrag *Wie nicht sprechen* spielen Marions Untersuchungen von *L'idole et la distance* keine Rolle. Erst in die veröffentlichte schriftliche Nachschrift fügt Derrida einige Zeilen zur Unterscheidung von Lobpreis und Gebet sowie jene oben erwähnte Fußnote ein, in der er Marions Buch wohlwollend zur Kenntnis nimmt, wenn auch nicht jene Passage, die an ihn gerichtet war. Von dieser Passage spricht Derrida nunmehr nur noch als einem »stark sekundären Aspekt«⁵ in Marions Buch, der ihn damals entmutigt habe, die Lektüre fortzusetzen, da er »gewisse Zeichen eines reduktiven Unverständnisses [...] darin zu entdecken glaubte.«⁶ Er reagiert auf einen anderen Teil, auf jenen Abschnitt, in dem sich Marion mit der Frage des Lobpreises bei Dionysios Areopagita auseinandersetzt. Den von ihm als sekundär benannten Aspekt klammert er aus. »Was immer noch nicht bedeutet, dass ich ihm von meiner Seite aus rückhaltlos zustimme. Da die Grenzen dieser Publikation es mir nicht gestatten, mich dazu zu erklären, verschiebe ich die Sache auf später.«⁷

Auch mir gestatten es die Grenzen dieser Publikation nicht, darauf näher einzugehen. Daher folge ich den Fragen um Lobpreis, Gebet und attributive Rede, beginnend in Marions Buch *L'idole et la distance*, wo er in der Tat nicht zwischen Lobpreis und

4 John R. Searle: »Reiterating the Differences. A Reply to Derrida«, in: *Glypht 1* (1977), S. 198-209, hier S. 198.

5 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 124.

6 Ebd.

7 Ebd.

Gebet unterscheidet. Im Hinblick auf Dionysios Areopagita spricht er davon, dass jener dazu neige, das Verb *sagen* durch das Verb *ύπενθεῖν* zu ersetzen: »Que signifie cette substitution? Elle indique sans doute le passage du discours à la prière, car ›la prière est un λόγος, mais ni vrai ni faux‹ (Aristote).«⁸ Durch die bei Aristoteles gefundene Bestimmung des Gebets als einer Rede, die nicht prädikativ ist, bietet sich für Marion eine Möglichkeit an, von Gott zu sprechen, ohne ihn in die Fänge der Wahrheitsdifferenzen Rede der Onto-Theologie oder der Metaphysik zurückzuholen: »Le discours de louange maintient la distance, puisque ,les théologiens louent le Réquisit comme anonyme, et à partir ἐκ de tous noms.«⁹ Man dürfe von dem, was man nicht sagen könne, nicht schweigen. Die Verneinungen seien hier trügerisch, sie blieben in der Metaphysik verhaftet. Der Lobpreis, wie Dionysios ihn benutzt, bietet sich für Marion als ein dritter Weg an, der dennoch eine strenge Sprache zulasse.¹⁰

Marion analysiert den Lobpreis auf zwei Ebenen: Die erste Ebene (*Objektsprache*) besteht aus der Aussage: »Ich lobe dich als Gutheit, Weisheit, etc.« Die zweite Ebene (*Metasprache*) setzt die Begriffe der ersten miteinander in eine Beziehung, die der ersten einen Sinn verleiht. Erst in der Metasprache wird die Aussage als Lob erkennbar und damit der Aussagende als Lobender. Auch die Tatsache, dass *αἰτία* nicht mit dem Inhalt des Lobs identifiziert wird, sondern *als* *y* gelobt wird, lässt sich erst hier erkennen. Das Lob zielt auf etwas Drittess ab, das außerhalb von Lobenden und

-
- 8 J.-L. Marion: *L'idole et la distance*, S. 224. Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*, 17a. Dt.: Aristoteles: *Die Lehre vom Satz*, Hamburg: Meiner 1974, S. 98. In der deutschen Übersetzung steht ›Bitte‹ statt ›Gebet‹.
 - 9 J.-L. Marion: *L'idole et la distance*, S. 224. Marion übersetzt die dionysische *αἰτία* mit *Réquisit*, um den Zusammenhang dieser Instanz mit der Bitte/Forderung des Bittenden deutlich zu machen und sie zugleich dem aristotelischen Begriffsfeld der Ursache (*cause*) zu entziehen. Vgl. ebd.: S. 199f. Die Auseinandersetzung mit dieser Deutung muss ich auf ein späteres Mal verschieben. - Im Deutschen ist dieses Wortspiel nur schwer nachzuahmen. *Réquisit* ließe sich mit Erfordernis oder Notwendigkeit wiedergeben. Ich lasse das griechische *αἰτία* stehen.
 - 10 Ebd., S. 224. Hier klingt wohl Husserls Forderung nach einer strengen Wissenschaft an.

Lob liegt, wodurch die Distanz zwischen Lobendem und *αἰτίᾳ* verdeutlicht wird.

Nun ließe sich dagegen einwenden, wir hätten es hier mit der etwas verklausulierten Beschreibung eines Performativs zu tun. Dem widerspricht Marion aus zwei Gründen. Zum einen verlange der Performativ eine minimale Qualifikation des Aussagenden, die diesen zur Ausübung ermächtigt. Ein Performativ der Form »Ich erkläre euch für verheiratet« gelingt nur, wenn der Aussagende Priester oder Standesbeamter ist. Eine solche minimale Qualifikation sei jedoch im Falle des Lobpreises nicht notwendig. Dadurch, dass *y* zwar auf die *αἰτίᾳ* ziele, aber *x* beschreibe, weil es aus dem Vorstellungskontext von *x* genommen ist, wird *x* ausschließlich durch *y* bestimmt. Die *αἰτίᾳ* lässt sich als Gutheit, Schönheit, Weisheit, etc. loben, so dass *x* unter der Vielfalt der Lobpreisungen entgleitet. Es tritt völlig hinter den Inhalt seines Lobs zurück. Damit klingt bereits der zweite Einspruch an: Nach Marion ist der Performativ dadurch gekennzeichnet, dass er keinen Inhalt hat. Im Performativ tut die Sprache etwas, sie sagt nichts aus: »se taire pour faire«¹¹. Dagegen bleibe die propositionale Aussage des Lobs, auch wenn es sich an die *αἰτίᾳ* richte, bestehen. Der Überschuss der Aussage über den Lobenden und die Metasprache hinweg besteht allein in der Verwirklichung des Lobes. Aber je mehr das Lob ausgesprochen werde, desto mehr sei es unlösbar mit seinem Inhalt verbunden.¹²

Marion plädiert dafür, das Lob als eigene Sprache zu analysieren und es nicht den Erfordernissen der wahrheitsdifferenteren Rede zu unterwerfen. Der Gebrauch des Lobpreises gründe nicht in einer absurdem empirischen Verifikation der *αἰτίᾳ*, sondern in der quasi liturgischen Lebensform.¹³ »La louange n'est ni vraie ni fausse, ni même contradictoire: elle répond à d'autres utilisations.«¹⁴

Mit Bezug auf Wittgenstein erklärt Marion, dass es nichts gebe, was es erlaube, für alle Phänomene, die wir Sprache nennen, ein gemeinsames Wort zu benutzen. Daher kann er sagen, dass die Sprache des Lobpreises ihr eigenes Spiel spiele, das nur von sich her verstanden werden könne. Marion geht sogar noch wei-

11 Ebd., S. 230.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., S. 232.

14 Ebd.

ter: Wenn es keine Metasprache gibt, wenn wir also vor einer in sich vielfältigen Grammatik stehen, so zeigt sich darin das Wesen der Sprache selbst, nämlich, dass sie uns vorangeht, uns überschreitet und auf uns aus der Distanz wie ein Faktum zukommt. Dadurch, dass uns die vielen Sprachen in Distanz zur Sprache selbst halten, kommt Marion zu dem Schluss, dass alle Sprachen von der Sprache des Lobpreises abhängen, die ja unablässig auf eine Distanz verweise, die nie einzuholen sei.¹⁵ Nicht die attributive Sprache der Metaphysik, sondern der Lobpreis wird zum Modellfall. In ihm ist eine Sprache möglich, die nicht mehr spricht, wie wir zu sprechen gewohnt sind.

Derrida bezweifelt in *Wie nicht sprechen* nicht Marions Untersuchungen zur Sprache des Lobpreises. Tatsächlich scheint sogar ein Satz aus Derridas Vortrag, der nur auf Grund einer nachträglich angefügten Fußnote als eine gewisse Antwort auf Marion gelesen werden kann, mit dessen Anliegen auf merkwürdige Art und Weise überein zu stimmen: »Die Sprache hat begonnen ohne uns, in uns vor uns. Das ist dies, was die Theologie Gott nennt[.]«¹⁶ Er geht auch nicht auf Marions verwinkelt erscheinende Differenzierung zwischen Objektsprache und Metasprache ein. Warum spielt der Lobpreis zwischen Objekt- und Metasprache, und warum ist diese Unterscheidung nicht zwischen den einzelnen Sprachspielen und jener Sprache möglich, die sie als Sprachspiele benennt und ihre Distanz zu dem, was wir Sprache als solche nennen, erst verdeutlicht? Jene Metasprache, die die Sprachspiele als solche benennt, wäre die Metaphysik oder die Philosophie.¹⁷ Doch damit greife ich bereits vor.

15 Vgl. S. 234.

16 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 55.

17 Das hat Derrida zum Beispiel in *Die weiße Mythologie* gezeigt. Es gibt keine Möglichkeit, die Philosophie als ein Sprachspiel unter anderen zu betrachten und sie damit in eine Metaphorologie oder Hermeneutik einzuordnen. Der Begriff der Hermeneutik oder der Metapher ist ein philosophischer Begriff und dient als solcher zur metasprachlichen Bestimmung der einzelnen Diskurse. Umgekehrt kann die Philosophie jedoch nie in ihren eigenen Begriffen sprechen, sie bleibt immer den Einzeldiskursen verhaftet und kann deren Sprachspiele prinzipiell nicht verlassen. An ihrem Ausgangspunkt steht immer eine Übertragung oder eine Metapher. Vgl.: Jacques Derrida:

Derrida führt in *Wie nicht sprechen* eine Unterscheidung zwischen dem Akt des Betens und dem Lobpreis ein, die sich bei Marion nicht findet. Er unterscheidet zwei Dimensionen dessen, was man Gebet nennt: 1. Eine Adresse an den anderen, die um nichts anderes bittet, als angehört zu werden. »Dieser erste Zug kennzeichnet also eine Rede (einen Akt von Sprache, selbst wenn das Gebet schweigend erfolgt), die als solche nicht prädikativ, theoreatisch (*theologisch*) oder konstativ ist.«¹⁸ 2. Die Dimension des Lobpreises, die zwar bei Dionysios mit dem Gebet verknüpft sei, ohne dass beide jedoch notwendig zusammengehörten oder nicht getrennt werden könnten. Beide sind keine Akte konstatter Prädikation, dennoch »bewahrt die Lobpreisung, obgleich sie kein bloßes attributives Sagen ist, nichtsdestoweniger zur Attribution einen irreduziblen Bezug.«¹⁹

Dieser Diagnose widersprechen Marions Ausführungen nicht. Es ist ja gerade die Bindung an einen Inhalt, die den Lobpreis nach Marion vom reinen Performativ unterscheidet. Er bestimmt den Adressaten *als* etwas, und sei es als Quelle oder Ursprung des Gebets. Und dadurch bestimmt der Lobpreis auch das Gebet näher, er richtet es aus, im Fall von Dionysios auf den trinitarischen und überwesentlichen Gott. Derrida merkt an, dass die Verweigerung dieser Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis, die vielleicht für Christen unannehmbar sein könnte, hieße »jeder Anrufung, die keine christliche wäre, die wesentliche Qualität, Gebet zu sein, verweigern.«²⁰

In der Fußnote geht Derrida näher auf Marion ein, vor allem auf dessen Zitat aus Aristoteles' *Peri hermeias*. Derrida schaut auf den Zusammenhang:

»Doch in Wirklichkeit sagt Aristoteles im *Peri hermeneias* (17a), daß, wenn jeder *logos* bedeutend (*semantikos*) ist, allein der, in dem man das Wahre und das Falsche voneinander unterscheiden kann, *apophantisch* ist und eine affirmative Proposition bildet. Und er fügt hinzu: dies

»Die weiße Mythologie«, in: ders., Randgänge der Philosophie, S. 133-157.

18 J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 76. Die deutsche Ausgabe setzt hier nur das *-logisch* von theologisch kursiv. Im französischen Original hingegen ist das ganze Wort kursiviert.

19 Ebd., S. 77.

20 Ebd.

kommt nicht jedem *logos* zu, »so ist das Gebet (*eukhè*) eine Rede (*logos*), aber weder wahr noch falsch (*all'outè alethès oute pseudes*)« [...] Doch hätte Aristoteles von der Lobpreisung (*hymnein*) gesagt, sie sei nicht apophantisch? Sie sei weder wahr noch falsch? Sie habe keinerlei Bezug zu der Unterscheidung des Wahren und des Falschen? Man kann daran zweifeln.«²¹

Die Tatsache, dass die Lobpreisung etwas von jemandem sagt, wahrt nach Derrida die Struktur der prädikativen Affirmation, auch wenn dieser Inhalt an jemanden gerichtet ist. Das Gebet hingegen sei nur dieses Richten-an, reine Bewegung, »absolut anteprädikativ«²² So gesehen ist der Lobpreis kein Gebet, sondern vertritt es. Das Gebet strebt nach Dionysios die Vereinigung mit Gott an, daher fügt sich nach Derrida der Lobpreis daran an, wenn die Vereinigung ausfällt. Wenn die Vereinigung im Gebet gelingt, so scheint es, wäre kein Lobpreis mehr nötig, da die Bestimmung des Adressaten überflüssig wäre.

Ob freilich das Gebet frei von jedem Bezug zu einer attributiven Rede ist, zieht Derrida selbst am Ende seines Vortrags erneut ins Unklare. Derrida denkt über die Frage der Rhetorik der Heidegger'schen Texte nach: »Im Unterschied zu Dionysios sagt er niemals ›dir‹: weder zu Gott noch zum Schüler noch zum Leser.«²³ Aus diesem Fehlen der Apostrophe leitet Derrida zwei sich widersprechende Deutungen ab: »1. Dieses Fehlen bedeutet, dass in Wirklichkeit die Theologie [...] streng ausgeschlossen ist aus seinem Text.«²⁴ Das Fehlen des Gebets oder der Apostrophe bekräftige die Dominanz des Theoretischen.

»2. Aber man kann daran zugleich ein Zeichen von Achtung für das Gebet ablesen. Für die fürchterlichen, vom Wesen des Gebetes aufgerufenen Fragen: ein Gebet, kann es, muss es sich erwähnen, zitieren, in eine sich selbst mitreißende, *agogische* Beweisführung mitreißen lassen?«²⁵

21 Ebd., S. 125.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 108.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 109.

Wird das Wesen des Gebetes als reiner Apostrophe nicht durch sein Zitat, das wie der Lobpreis einen Bezug zur Attribution und zur konstativen Rede unterhält, verunreinigt? Muss es nicht *als* Gebet jedem Code und jedem Ritus fremdbleiben, weil es nichts ist als reine Ausgesetztheit an den anderen? »Aber vielleicht ist auch das Gegenteil richtig.«²⁶ Vielleicht gäbe es gar kein Gebet ohne die Möglichkeit der Wiederholung, ohne die Möglichkeit der Initiation, ohne die Möglichkeit des Lobpreises. Das Zitat ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit des Gebets. Der Lobpreis wäre vielleicht eine Form, in der das Gebet zitierbar erscheint. Derridas Forderung, Lobpreis und Gebet müssten trennbar sein, bekommt hier eine zusätzliche Komplikation. Vielleicht müsste das Gebet vom christlichen Lobpreis getrennt werden können, aber vielleicht gäbe es danach kein Gebet mehr, nicht außerhalb der Gebetstraditionen welcher Art auch immer. Was aber würde es erlauben, dasjenige hinter dem Lobpreis, die von Derrida so genannte reine Adresse an den anderen, als einen universalen Zug des Gebets zu bezeichnen? Gibt es jenen einen universalen Zugang zu jenem anderen?

Nach Derridas Veröffentlichung seines Vortrages im Jahr 1987 ruht die virtuelle Diskussion über Fragen des Gebets, des Lobpreises und das, was man »Negative Theologie« nennt, zunächst. 1989 sucht Marion in *Réduction et donation* die Auseinandersetzung mit Derridas Husserl-Interpretationen.²⁷ In einer Fußnote zu *Réponse à quelques questions* in der Marions phänomenologischer Arbeit gewidmeten Ausgabe der *Revue de Métaphysique et de Morale* geht Marion auf eine andere Fußnote in *Wie nicht sprechen* ein, in welcher Derrida die Frage des »es gibt« bei Heidegger behandelt. Er sieht eine Nähe von Derridas Aussage, seine Texte seit 1972 beschäftigten sich mit der Frage der Gabe, zu seiner Phänomenologie der *donation*.²⁸ Auf die von Derrida vorgebrachte Kritik

26 Ebd.

27 Vgl. Jean-Luc Marion: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989, S. 33-63.

28 Jean-Luc Marion: »Réponse à quelques questions.«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), S. 65-76, hier S. 69f. In derselben Ausgabe finden sich zwei lesenswerte Artikel von Michel Henry und Jean Greisch, die die Grundzüge der Marion'schen Phänomenologie kritisch beleuchten. Zu Fragen der Gabe bei Derrida

gegen seine undifferenzierte Verwendung von Lobpreis und Gebet geht er nicht ein. Derrida antwortet 1991 im Rahmen einer Fußnote zu *Donner le temps*, in der er Marions Arbeit grundsätzlich anerkennt. Auch er ignoriert Marions Kritik an ihm und greift stattdessen die Frage des Rufs und seiner möglichen Reinheit auf.²⁹ Der Ruf wird von Marion als Ruf ohne Inhalt verstanden, reiner Anspruch, jedoch nicht mehr des Seins – wie bei Heidegger –, sondern Ruf des Vaters jenseits der Ontologie.³⁰

An dieser Stelle der Diskussion über die Reinheit des Rufs und die Möglichkeit einer reinen Gabe, werden die unterschiedlichen Auffassungen von Philosophie und von Phänomenologie bei Derrida und Marion deutlich, die letztlich auch schon die Frage nach der Möglichkeit eines reinen Gebets oder eines attributiven Gehalts des Lobpreises mitbestimmen. Marion versucht die von Husserl und Heidegger geprägte Phänomenologie weiterzuentwickeln und über sich hinauszutreiben. Nach seiner Analyse sind beiden eine gewisse Art von Phänomenen nicht zugänglich, weil sie weder im Horizont der Gegenständlichkeit noch im Horizont des Seins erscheinen. Die Reduktion auf diese Horizonte reiche daher nicht aus. Gemäß dem Husserl'schen Prinzip der Voraussetzungslosigkeit fordert Marion eine weitere Reduktion:

»Après la réduction transcendantale et la réduction existentielle, intervient la réduction à et de l'appel. Ce qui se donne ne se donne qu'à celui qui s'adonne à l'appel et que sous la forme pure d'une confirmation de l'appel, répété parce que reçu.«³¹

Derrida zeigt sich in *Donner le temps* durchaus angetan von Marions Analyse, jedoch meldet er nicht nur Bedenken gegen Marions Rückführung des reinen Rufs auf den Ruf des Vaters an, sondern er fragt darüber hinaus oder dahinter zurück: »Est-il possible d'entendre une ›forme pure de l'appel‹ (et d'abord doit-on pré-

ist die Literatur inzwischen unüberschaubar. Ein erster Anhaltspunkt wäre z.B.: Katrin Busch: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München: Fink 2004.

29 Vgl. Jacques Derrida: *Donner le temps*. 1. La fausse monnaie, Paris: Gallilé 1991, S. 72-74.

30 Vgl. J.-L. Marion: *Réduction et donation*, S. 289-297.

31 Ebd., S. 296.

sumer une telle pureté? Et si on le fait, depuis où?) [...] ?«³² Oder anders gefragt: Was hören wir, wenn wir den reinen Ruf hören? Ordnet die Frage »Was ist das, was wir hören?« diesen reinen Ruf nicht schon wieder in die Metaphysik und die Ontologie ein? Unterhält nicht auch der reine Ruf – sofern und sobald er hörbar wird – einen irreduziblen Bezug zur Attribution?

Sechs Jahre später, im September 1997, kommt es im Rahmen der Tagung »Religion and Postmodernism« in Villanova bei Philadelphia zu einer direkten Begegnung zwischen Jean-Luc Marion und Jacques Derrida, die in dem Band *God, the Gift, and Postmodernism* ihren Niederschlag gefunden hat.³³ Marion geht in seinem Eröffnungsbeitrag erneut auf die Frage der »Negativen Theologie« ein. Er setzt sich vor allem mit Derridas Texten *Wie nicht sprechen* und *Sauf le nom* auseinander. Marion hält fest, Derrida äußere entgegen dem landläufigen Vorwurf, der der »Negativen Theologie« entgegengebracht werde, sie führe zum radikalen Atheismus, den Verdacht, sie könne sich nicht von der »Metaphysik der Präsenz« freimachen und es gelinge ihr daher nicht, Gott außerhalb der Präsenz zu denken.³⁴ Dieses Grundargument sieht Marion in vier Einwänden ausgedrückt, die er unterscheiden möchte: 1. Die »Negative Theologie« gleiche einer »christlichen Philosophie«, einer Onto-Theologie. 2. Sie schreibe sich immer dem Horizont des Seins ein. 3. Sie führe immer zu einer Quasi-Affirmation. 4. Der Lobpreis sei eine versteckte Attribution, so dass der »dritte Weg« nicht über den Gegensatz von Affirmation und Negation hinausführe.³⁵

32 J. Derrida: *Donner le temps*, S. 74.

33 Vgl. John D. Caputo/Michael J. Scanlon (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press 1999. Darin findet sich ein Beitrag von Jean-Luc Marion: *In the Name. How to Avoid Speaking of »Negative Theology«*, gefolgt von einer kurzen Antwort von Jacques Derrida (S. 20-53), sowie die Diskussion *On the gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney* (S. 54-78). Marions Beitrag bildet auch das Kapitel VI *Au nom ou comment le taire* von Jean-Luc Marion: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001, S. 155-195. Ich beziehe mich im Folgenden auf die französische Version.

34 Vgl. J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 160.

35 Ebd., S. 160f.

Aus ökonomischen Gründen – es ist schwierig die Einwände 1 bis 3 in der von Marion benannten Form bei Derrida auszumachen, und es bedürfte einer genaueren Lektüre der Texte, als ich sie hier leisten kann – will ich mich auf den vierten Einwand konzentrieren. In der Tat trifft Derrida eine solche Feststellung. Jedoch scheint es mir nicht eindeutig zu sein, ob diese Aussage den Charakter einer »objection« der »Negativen Theologie« gegenüber hat oder ob sie einer anderen Lektüre zugänglich sein müsste. Nach Marion unterstellt Derrida, dass Loben notwendigerweise impliziere, jemanden in seinem Wesen oder mit seinem Wesen zu identifizieren und ihn dadurch der »Metaphysik der Präsenz« zu unterwerfen. Marion widerspricht:

»Or le propre du nom propre consiste justement en ceci qu'il n'appartient jamais en propre – par et comme son essence – à celui qui le reçoit. Jamais le nom propre n'est nom de l'essence.«³⁶

Der Name, den man als *Eigennamen* unterstelle, habe die Eigenart, schon immer für und von jemand anderem gebraucht worden zu sein. Er markiere, dass das Wesen seines Trägers nie mit ihm übereinstimmen könne, daher verweise er auf die Abwesenheit des wahren Wesens und signalisiere eine unüberbrückbare Differenz. Freilich setzt diese Argumentation voraus, dass Derrida mit seiner Vermutung, der Lobpreis hinge mit der Attribution zusammen, die Attribution auf die sogenannte »Metaphysik der Präsenz« beschränkt. Doch Marion geht noch einen Schritt weiter. Er bezweifelt die Möglichkeit, Gebet und Lobpreis derart zu unterscheiden, dass das reine Gebet ohne Benennung auskäme: »[A]ucune prière ne peut prier sans donner un nom, sans reconnaître une identité, même et surtout improprie.«³⁷

Gebet und Lobpreis vollzögen vielmehr dieselbe Operation eines indirekten Anzielens der *aitia*. Beide benennen (*nommer*) sie nicht direkt oder rein, sondern sie benennen, indem sie eine klare Benennung verweigern (*dé-nommer*). »[E]llles ne prétendent jamais nommer en propre, mais toujours seulement dé-nommer *comme...* et *en tant que...* ce que la visée peut en entrevoir et en interpré-

36 Ebd., S. 171.

37 Ebd., S. 173.

ter.«³⁸ Diese Als-Struktur nimmt nach Marion in der Theologie das vorweg, was Heidegger in *Sein und Zeit* als phänomenologisches Als beschreibt.³⁹ Diese Unreinheit der Benennung bestätigt nach Marion den rein pragmatischen Charakter des dritten Wegs. Es gehe nicht mehr darum, etwas etwas anderem zu attribuieren, sondern sich in Richtung auf ... auszurichten, sich auf ... zu beziehen:

»La prière, en invoquant l'inatteignable comme... et en tant que..., marque définitivement la transgression de l'acception prédictive, nominative et donc métaphysique du langage. Nous retrouvons ici l'affirmation de Lévinas: ›L'essence du discours est la prière.‹«⁴⁰

Für den Phänomenologen Marion reicht es jedoch nicht aus, den sprachpragmatischen Aspekt des Gebets oder auch des »dritten Wegs« der sogenannten »Negativen Theologie« zu benennen. Es geht ihm nicht nur um die Äußerung und die Frage, ob sie attributiven Charakter hat oder nicht. Er will vielmehr die formelle Möglichkeit jenes Phänomens beschreiben, das eine Rede wie den Lobpreis oder das Gebet fordert. Wenn jenes, wovon die mystische Theologie handelt, sich tatsächlich offenbart, wie lässt es sich als Phänomen beschreiben?⁴¹

Marion greift dazu auf seine Weiterführung der Phänomenologie zurück. Wenn man mit Husserl davon ausgehe, dass jedes Phänomen durch die untrennbare Dualität von Erscheinen und Erscheinendem definiert, was durch die Begriffspaare noesis / noema, Intention / Anschauung, Bedeutung / Erfüllung weitergeführt werde, so lassen sich nach Marion grundsätzlich drei Arten von Phänomenen denken: 1. Die Intention wird durch die Anschauung bestätigt. Es liegt Evidenz vor. In diesen Bereich gehören die von Marion so bezeichneten armen Phänomene wie ein Dreieck oder andere geometrische Gebilde. 2. Die Intention überschreitet die Anschauung. Hier haben wir es mit den alltäglichen Phänomenen zu tun. Schon bei einem dreidimensionalen Ge-

38 Marion spielt hier mit der französischen Vorsilbe *dé-*, die negative Bedeutung haben kann, jedoch in diesem Fall in der Alltagssprache nicht hat.

39 Marion verweist auf *Sein und Zeit*, § 32.

40 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 174. Vgl. Emmanuel Lévinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Livre de poche 1991, S. 19.

41 Vgl. J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 190f.

genstand intendieren wir mehr, als sich uns unmittelbar in der Anschauung zeigt. – Husserl und auch Kant beschränken sich nach Marion auf diese beiden ersten Phänomenarten. Er hingegen schlägt eine weitere vor: 3. Die Anschauung überschreitet die Intention. Was sich uns gibt, überschreitet jede Möglichkeit der Begriffsbildung. Es handelt sich um ein gesättigtes Phänomen.⁴² Ein klassisches Beispiel für ein solches gesättigtes Phänomen ist die ästhetische Idee bei Kant. Eine Anschauung, bei der die Begriffe (der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, kurz: der Philosophie) versagen.

Es scheint, als ließe sich das gesättigte Phänomen als ein Grenzbegriff der kritischen Philosophie nicht mehr steigern, dennoch spricht Marion in Bezug auf die Offenbarung Gottes von einem »phénomène saturé par excellence«⁴³. Die »Negative Theologie« sei sich dessen bewusst, weshalb man in ihr drei Bewegungen ausmachen könne. Die Attribution entspreche den armen Phänomenen, die Negation den alltäglichen Phänomenen und der Lobpreis dem gesättigten Phänomen. Nur er antworte auf das Phänomen der Offenbarung in der diesem Phänomen adäquaten Weise: »Bref, Dieu reste incompréhensible, mais non pas imperceptible, sans concept adéquat, non pas sans intuition donatrice.«⁴⁴

Einen letzten Einwand meint Marion noch ausräumen zu müssen, der die Paradoxalität des beschriebenen Phänomens betrifft: Ohne Zuflucht zu paradoxer Rede- und Denkweise könne man es kaum für wahrscheinlich halten, dass Gott, der evidenter Maßen sich niemals anschaulich zeigt, sich in einem Überschuss an Anschauung gibt. Freilich, so gibt Marion zu bedenken, beträfe eine solche Frage die Wirklichkeit des Phänomens, wohingegen die Phänomenologie allein seine Möglichkeit zu beschreiben habe.

42 Vgl. ebd., S. 191f. Zum Begriff des *phénomène saturé* und der Unterscheidung der drei Phänomenarten vgl. Jean-Luc Marion: *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 21998, S. 309-342.

43 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 190. Für Marion ist Gott nicht nur ein »Fall« der gesättigten Phänomene. In *Etant donné* will er nachweisen, dass sich die Sättigung in der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus verdopple (vgl. J.-L. Marion: *Etant donné*, S. 335). Das Phänomen der Offenbarung wird zur »dernière possibilité«, »se donner« wird gleichbedeutend mit »se révéler«.

44 J.-L. Marion: *De surcroît*, S. 193.

Das Problem des Paradoxes hingegen betreffe die Möglichkeit nicht; »car il ne va nullement de soi que tout phénomène doive se soumettre aux conditions de possibilité de l'expérience de l'objet et ne puisse, au contraire, parfois les contredire.«⁴⁵ Es könne sogar sein, dass es sich hierbei um eine der Phänomenalität Gottes eigene Notwendigkeit handele.

Genau genommen verabschiedet sich Marion jedoch hier von der phänomenologischen Als-Struktur, an die er zuvor erinnert hatte. Wenn die Als-Struktur auch für das gesättigte Phänomen gelten soll – und der Lobpreis galt ihm als Vorläufer dieser phänomenologischen Struktur –, dann müssen sie *als* etwas erscheinen, sie müssen sich den Bedingungen der Möglichkeit unterordnen, oder sie erscheinen nicht. Das zeigt sich auch daran, dass Marion zur Plausibilisierung seiner Gedanken gezwungen ist, auf zwei Figuren zurückzugreifen, die sich auch nach seiner eigenen Diagnose nur negativ beschreiben lassen: 1. Verblüffung und Erschrecken vor der Unverständlichkeit Gottes. 2. Die Heimsuchung durch die Gottesfrage, die, wenn wir keinen Begriff von Gott haben, doch nur aufkommen könne, wenn uns eine Anschauung in Bann schlagen sollte.

In Villanova geht Derrida in seiner kurzen Antwort zunächst auf die Problematik ein, dass er und Marion auf Englisch diskutieren müssten, das gewissermaßen eine dritte Partei darstelle. Darüber hinaus würde ihnen die Zeit fehlen, auf diverse Texte näher eingehen zu können, »re-reading them as closely as possible, as I think it would be urgent and indispensable to do.«⁴⁶ Nach diesen und weiteren vorausschickenden Bemerkungen, bei denen man nicht weiß, ob sie höfliche Allgemeinplätze oder gravierende Einschränkungen sind – sie bedienen sich derselben Syntax – beginnt Derrida mit der Feststellung, Marion beziehe sich stets darauf, was er, Derrida, über Negative Theologie sage, als ob er eine spezielle These dazu hätte. Seine Texte hätten jedoch »a performative aspect that would require another kind of analysis.«⁴⁷ Es gebe in

45 Ebd., S. 194.

46 J.-L. Marion: *In the Name*, S. 42. Derridas Antwort ist direkt im Anschluss an Marions Vortrag abgedruckt und steht unter derselben Überschrift.

47 Ebd., S. 43.

ihnen eine Vielzahl von Stimmen, nicht nur auf seiner Seite⁴⁸, sondern auch in jenen Texten, auf die er sich mit »what one calls negative theologies«⁴⁹ beziehe.⁵⁰

Über die in *Wie nicht sprechen* vorgebrachte Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis, die von Marion in seinem Vortrag in Zweifel gezogen wurde, verliert Derrida nur einen Satz: »We should have a discussion about praise and prayer; it would be a difficult discussion.«⁵¹ Marion stimmt dem im Prinzip zu, weshalb auch er auf diese Frage nicht eingeht, wenngleich er eine Übereinstimmung mit Derrida in der Frage der drei Wege in der sogenannten »Negativen Theologie« feststellt. Die entscheidende Schwierigkeit sei jedoch, wie man den dritten Weg so verstehen könne, dass er rational bleibe, obgleich er sich nicht auf die Möglichkeiten der Metaphysik beschränke. Daher votiert Marion für den pragmatischen Aspekt der Sprache. Freilich hat Derrida am Beispiel von Austin und Searle gezeigt, dass man mit der pragmatischen Wendung nicht der Metaphysik entkommt.⁵² Zum einen wiederholt man die metaphysische Entweder-oder-Struktur anhand der Unterscheidung zwischen Konstativ und Performativ, und zum anderen gibt es auch innerhalb des Performativs die Unterscheidung zwischen richtig und falsch, zwischen rein und unrein, zwischen originär und parasitär. Daher auch Derridas Fragen über die Möglichkeit des Zitierens eines Gebets: Ist ein zitieren

48 Hier meint er wohl vor allem *Sauf le nom*. Dieser Text spielt mit einem Gespräch mehrerer Stimmen und Positionen. Er beginnt mit » – ... « und fährt fort mit: » – Nicht mehr einer, verzeihen Sie, man muss immer mehr als einer sein, um zu sprechen, dazu braucht es mehrere Stimmen ... « (Jacques Derrida: Außer dem Namen (Post-Scriptum). In Jacques Derrida: Über den Namen. Drei Essays, Wien: Passagen 2000, S. 63-121, hier: S. 65.)

49 J.-L. Marion: In the Name, S. 43.

50 So zitiert Derrida z.B. in *Wie nicht sprechen* Meister Eckhart, der in seiner Predigt *Quasi stella matutina* 24 Meister anführe. »Indem er auf diese Weise von dem spricht, wovon einer dieser Meister spricht, kommentiert er mit einer Stimme, bei der nicht mehr zu entscheiden gestattet, dass es nicht die seinige ist. « (J. Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 81.)

51 J.-L. Marion: In the Name, S. 45.

52 Vgl. Jacques Derrida: »Signature événement contexte«, in: ders., Marges de la philosophie, Paris: Les éditions de minuit 2003, S. 365-393.

tes Gebet noch ein Gebet? Wo liegt hier die Unterscheidung zwischen *mention* und *use*? Wann bete ich richtig? Gibt es Kriterien für den richtigen Gebrauch eines Gebets? Betet Dionysios noch, wenn er das Gebet zitiert und sich an seinen Schüler wendet?

Darüber hinaus scheint mir Derrida auf einen Punkt hinzuweisen, den Marion nicht nur in Bezug auf seinen Gesprächspartner übersieht, sondern auch in Bezug auf sein »Thema«. Marions Texte verharren in einer Außenposition, die eine exakte phänomenologische Beschreibung ihres Untersuchungsgegenstands liefern will. Mit dem Husserl'schen Rasiermesser werden die Möglichkeiten der Phänomenbestimmung zwischen Intention und Anschauung seziert und ein Bereich freigelegt, in dem die Offenbarung Phänomen werden könnte. Dieser Bereich soll durch das Paradox einer überbordenden Anschauung angemessen bestimmt sein, jedoch werden seine Grenzen nie ernsthaft in Zweifel gezogen. Die Aporie scheint von vornherein gebändigt.⁵³ Nie ist das gesättigte Phänomen in der Lage, die Grenzen von Anschauung und Intention zu überwinden. Nie ist es einem gesättigten Phänomen – selbst Gott nicht – möglich, an der von Marion skizzierten Phänomenologie vorbei zu Wort zu kommen. Alles ist gezwungen, sich den von Marion aufgestellten Bedingungen anzupassen, obwohl Marion selbst für diese Gattung der Phänomenalität keinerlei Bedingungen mehr aufstellen will. Das jedoch scheint Derrida nicht möglich, wie er in der Diskussion in Villanova zu verstehen gibt:

»But he cannot practice any phenomenology without at least keeping some axioms of what is called phenomenology – the phenomenon, the phenomenality, the appearance, the meaning, intuition, if not intuition, at least the promise of the intuition[.]«⁵⁴

Die der Phänomenologie und der gesamten Philosophie zu Grunde liegende Als-Struktur zwingt selbst die Offenbarung, für Marion das gesättigte Phänomen *par excellence* – wenn sie unter Absehung ihrer Wirklichkeit als Möglichkeit beschrieben werden soll

53 Vgl. zu Fragen der Aporie und ihrer unmöglichen Möglichkeit: Jacques Derrida: *Aporien*, München: Fink 1998.

54 J. Derrida/J.-L. Marion: *On the Gift*, S. 61. Aus ökonomischen Gründen lasse ich die detaillierteren Fragen über die Gabe und die Gegebenheit aus.

-, in Kategorien, die nicht von ihr stammen können und die sie daher *als* etwas Bekanntes beschreiben. Marion jedoch will in der Diskussion auf eine Phänomenologie ohne Horizont, ohne *als* hinaus. Dass dies Schwierigkeiten mit seiner früheren These, der Lobpreis sei die Vorwegnahme des phänomenologischen *Als*, bereitet, scheint ihn nicht zu kümmern. Zudem gibt sein Insistieren auf eine Rede ohne *als* letztlich Derrida Recht, der genau darin eine Unterscheidung zwischen Gebet und Lobpreis sich andeuten sieht. Wenn wir das *Als* aufgeben müssen, dann können wir nicht mehr lobpreisen. Dann sprechen wir von der reinen Adresse an den anderen, dem Gebet.

Das Gebet freilich, wenn es nicht *als solches* wiederholt werden darf, ist der Phänomenologie nicht zugänglich. Die von Marion vorgeschlagene Auslassung des *Als* wäre für Derrida »the first heresy in phenomenology.«⁵⁵ Doch Marion antwortet:

»Not my first, no! I said to Levinas some years ago that in fact the last step for phenomenology would be to give up the concept of horizon. Levinas answered immediately: ›Without horizon there is no phenomenology.‹ And I boldly assume he was wrong.«⁵⁶

Vielleicht aber hatte Lévinas doch Recht: Es geht hierbei nicht um eine beliebig zu entscheidende Frage; es handelt sich um eine quasi-transzendentale Notwendigkeit. Wenn wir Philosophie treiben, sind wir auf eine Verständlichkeit angewiesen, die den Anspruch auf Universalität in sich trägt. Sie ist von ihrem Grundzug her allumfassend: In der Vernunft erscheint alles und jeder *als* etwas oder jemand. Alles ist vergleichbar und wiederholbar. Wir spielen grundsätzlich im Gesagten. Daher besteht Lévinas darauf, dass der unendlich andere nicht erscheint, notwendigerweise nicht erscheinen kann. Der einzige Weg, der ihm offen zu stehen scheint, wäre, mit phänomenologischen Mitteln die Phänomenologie zu überschreiten, Brüche in ihr aufzuweisen, Spuren in sie hineinzutragen, die von einem unendlich anderen Zeugnis ablegen könnten. Darauf bezieht sich Derrida in der Diskussion mit Ma-

55 J. Derrida/J.-L. Marion: On the Gift, S. 66.

56 Ebd.

rion: »That is what I am trying to do, also. I remain and I want to remain a rationalist, a phenomenologist.«⁵⁷

Brüche und Spuren sind nichts, was *ich* finden oder benennen könnte. Sie versetzen das Ich mit Lévinas gesprochen in eine Passivität, passiver als jede Passivität. Könnte ich sie finden, so hätte ich sie dem philosophischen Text ein- und untergeordnet. Sie wären *als* etwas identifiziert. Das Gebet wäre zitiert, es würde zum Thema und wäre nicht mehr reine Adresse an den anderen. Daher kann das *reine* Gebet, wenn es so etwas gibt, vielleicht stattfinden, aber auf eine Art, die weder im Voraus noch im Nachhinein *als* solche zu bestimmen wäre. Da es – wenn es stattfindet – weder wahr noch falsch sein kann, bleibt immer zweifelhaft, ob ich bete und zu wem ich bete. Es handelt sich um ein *Ereignis*, das der prädikativen Zuschreibung nicht zugänglich sein darf. Sein *Ob* und auch seine Richtung sind nicht wahrheitsdifferent feststellbar. Wenn aber das Gebet (nach Marion) die adäquate Antwort auf die Offenbarung Gottes ist, so bleibt auch diese zweifelhaft. Lévinas, den beide – Derrida und Marion – als Zeugen anrufen, formuliert: »Und wenn es ein Gewitter gewesen wäre!«⁵⁸

Um der strukturellen Ambivalenz der reinen Anrede zu entkommen, muss ich – selbst noch im Lobpreis – vergleichen. Ich muss selbst und gerade Gott *als* etwas aus meiner Welt benennen. Das ist jener irreduzible Bezug zur Attribution, an den Derrida erinnert. Der Lobpreis spricht die alltägliche Sprache und vergleicht Gott mit alltäglichen Phänomenen.⁵⁹ Dadurch steht er immer in der Gefahr, das reine Gebet zu verdecken, die reine Adresse an den Anderen, wenn es sie gibt. Die Ambivalenz zwingt das Gebet in die Unterscheidung von Wahr und Falsch hinein, sie zwingt zur Auslegung, zum mühsamen Unterfangen, den Text immer und immer wieder zu lesen, ohne ihn je abschließen zu können. Sie zwingt zur prädikativen Theologie (sei sie negativ oder positiv) und zur wahrheitsdifferenten Rede der Erkenntnistheorie, die notwendig unrein ist und immer in der Gefahr steht, das Geheimnis

57 Ebd., S. 75.

58 Emmanuel Lévinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber 1983, S. 209–235, hier S. 219.

59 Erst recht ist jede andere Anrede, jede *εὐχὴ*, an die attributive Rede gebunden und bleibt mit ihr verwechselbar.

Gottes und jedes Anderen entweder zu verraten oder daran vorbeizureden. Daher die vielen Stimmen, die immer neuen Ansätze und die immer neuen Namen. Und daher vielleicht auch die vielen Fußnoten in dieser Diskussion, die vielen Versprechen, sich dem einen oder anderen später zuzuwenden, die Verweigerung gemeinsamer Horizonte.

Literatur

- Busch, Katrin: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München: Fink 2004.
- Caputo, John D./Scalon, Michael J. (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, daraus: »On the gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. Moderated by Richard Kearney«, Bloomington: Indiana University Press 1999, S. 54-78.
- Derrida, Jacques: *Aporien: Sterben – auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefasst sein*, München: Fink 1998.
- Derrida, Jacques: »Außer dem Namen (Post-Scriptum)«, in: Peter Engelmann (Hg.), Jacques Derrida: *Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen 2000, S. 63-121.
- Derrida, Jacques: »Die weiße Mythologie«, in: Peter Engelmann (Hg.), Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*, übers. v. Gerhard Ahrens, Wien: Passagen, S. 133-157.
- Derrida, Jacques: *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris: Gallilé 1991.
- Derrida, Jacques: »Signature événement contexte«, in: ders., *Marges de la philosophie*, Paris: Les édition de minuit 2003, S. 65-393.
- Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen 1989.
- Lévinas, Emmanuel: »Die Spur des Anderen«, in: Wolfgang N. Krewani (Hg.): Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber 1983, S. 209-235.
- Lévinas, Emmanuel: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Livre de poche 1991.
- Marion, Jean-Luc: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF 2001.

- Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essais d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 21998.
- Marion, Jean-Luc: »In the Name. How to Avoid Speaking of ›Negative Theology‹«, gefolgt von einer kurzen Antwort von Jacques Derrida, in: John D. Caputo/Michael J. Scallop (Hg.): *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press 1999, S. 20-53.
- Marion, Jean-Luc: *L'idole et la distance*, Paris: Livre de Poche 1977.
- Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989.
- Marion, Jean-Luc: »Réponse à quelques questions« in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), S. 65-76.
- Searle, John R.: »Reiterating the Differences. A Reply to Derrida«, in: *Glyph* 1 (1977), S. 198-209.