

## II. Was sich selbst gibt – was sich nach dem Subjekt ergibt

### 1) Das Selbst der Phänomene

#### 1.1) Die Umwendung des Selbst

Ist bei Marion vom ›Selbst‹ die Rede, so ist damit zunächst das Selbst der Phänomene gemeint, die sich zeigen oder geben, vollkommen unabhängig davon, um welche Art von Phänomen es sich handelt, ob es als Gegenstand oder theoretisches Konzept, als anderes Subjekt, als Element der eigenen Subjektivität des Wahrnehmenden oder auf jede beliebige andere Art und Weise klassifiziert werden könnte. Ausgehend von Husserls Erweiterung der Evidenz zur originalen Selbstgebung gehört für Marion »[d]ie Selbstheit des Sich-gebens ... zu jeder Selbstgegebenheit, wodurch jedes ›Seiende‹ aufgrund einer solchen zu entfaltenden Gegebenheit ein ›Sich‹ (*soi*) besitzt«. [Gabel, Joas 39] Ebenso ist auch bei Heidegger ein ›Selbst‹ des Phänomens vorausgesetzt, geht es für ihn doch in der Phänomenologie darum, »[d]as, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selber her sehen [zu] lassen«. [SuZ 34] »Diese Selbstheit«, so Marion, »hat eindeutig nichts mit der des ›Dasein‹ gemein, da sie rechtmäßig allen Phänomenen zukommt«. [Gabel, Joas 53] Das ›Selbst‹ oder ›Sich‹ des sich-zeigenden und sich-gebenden Phänomens ist nur in der Reduktion auf die *donation* bestimmbar und gemäß der Distanz, die in der Bewegung der *donation* zurückgelegt wird:

»Ein solches ›Sich‹ besteht in dem Abstand (*écart*), der das Hervorbrechen (Gegebenheit [donation]) in bezug auf sein Gegebenes unterscheidet sowie damit verbindet ... Sich durch sich zu zeigen – dies verlangt ein ›Sich‹. Letzteres kann nur von der Gegebenheit [donation] herkommen, die im Gegebenen arbeitet und es mit einem phänomenologischen Mangel belädt, mit dem Hervorbrechen auf die Sichtbarkeit selbst hin. Das Phänomen kann *sich* gewiss zeigen und muss es; aber nur, weil es *sich* gibt.« [Gabel, Joas 54]

Dieses Selbst des Phänomens anzunehmen und zu entfalten, wie es sich selbst gibt, ohne zu versuchen es von außen zu konstituieren und zu konstruieren, bildet für Marion die heikelste Aufgabe der Phänomenologie:

»La phénoménalité du donné indique que le phénomène n'apparaît pas seulement lorsqu'un autre que lui (le *Je*) le constitue (Kant, Husserl), mais d'abord lorsqu'il *se* montre en soi et de lui-même. Reste à franchir le pas plus périlleux: penser ce *se / soi* – qui seul permet au phénomène de *se* montrer.« [ED 439 f.]

Wie versucht sich Marion dem Selbst des Phänomens anzunähern? Zunächst noch einmal in einer deutlichen Absetzung des letzten Prinzips der *donation* von der ersten Gewißheit des cartesischen *Ego*. Die *donation* bildet für Marion eine *andere* unbezweifelbare Gewißheit, »[l']*autre* inconcussum«. [ED 87] Die Gewißheit der Gebung des sich gebenden Selbst kann nicht wie die des *Ego* aus der Rückkehr zu sich selbst, sondern nur daraus erwachsen, daß es sich aus sich selbst heraus entäußert und gibt und sich dabei gerade als es selbst vollzieht:

»Au contraire, la donation donne et se donne, donc se confirme, non point parce qu'elle se possède, mais parce qu'elle abandonne et s'abandonne, ne se retient pas et ne retient pas; elle se parfait en ce qu'elle se défait d'elle-même par et pour un donné; elle s'assure de soi en se déposédant de soi, en produisant un autre que soi en quoi elle disparaît, le donné.« [ED 88 f.]

Die *donation* erhält ihre unerschütterliche Gewißheit *als donation*, indem sie in ein anderes als sie selbst, nämlich in das Gegebene (*donné*) übergeht, das sich in ihrem Vollzug ergibt und in dem sie sich gibt. Sie erscheint also nie selbst als Seiendes, Substanz oder Subjekt und kann nicht *etwas* sein, was unerschütterlich ist, sondern muß stattdessen als ein universeller Akt verstanden werden, allerdings nicht als transzendente Bedingung dessen, was er hervorbringt, weil er nie *a priori* sondern nur *a posteriori* im Gegebenen erkennbar ist. Dieser Akt ist daher niemals ein reiner, sondern stets ein phänomenologischer Akt, der der Reduktion bedarf, und es handelt sich dabei um einen dynamischen Akt bzw. um eine Aktivität: »Elle advient et s'accomplit, arrive et passe, s'avance et se retire, surgit et s'engloutit. Elle ne subsiste pas, ne persiste pas, ne se montre pas, ne se fait pas voir.« [ED 90] Was hier erneut so deutlich an Derridas Beschreibung der *différance* erinnert, unterscheidet sich allerdings von dieser durch die Gerichtetheit der Bewegung, die sich phänomenalisiert und auf diese Weise zwar als *donné* gegenüber

der *donation* erneut differiert, aber doch mit der Möglichkeit, in den Status einer phänomenologischen Sichtbarkeit, Präsenz oder Dauerhaftigkeit überzugehen – in das bestimmbare ›Selbst‹ eines Phänomens. Ist die Gebung nun doch als ein ›Machen‹, eine *ποίησις* der Phänomene zu verstehen? »Elle fait, mais elle fait l'événement sans se faire elle-même un événement«. [Ebd.] So wäre also die Gebung auf keinen Fall eine *αυτό-ποίησις*, sondern eine Selbstgebung: wenn sie das Ereignis macht, macht die Gebung sich gerade nicht selbst zum Ereignis, sondern ›gibt sich als ein Ereignis aus‹, nicht nur im Sinne einer Selbstdarstellung als Ereignis, sondern ganz wörtlich im ekstatischen Sinne, eines Sich-selbst-aus-sich-Herausgebens. Die Gebung gibt damit zugleich dem Phänomen ein Selbst, in dem wiederum die Gebung impliziert ist.<sup>79</sup>

Ein denkendes Subjekt muß sich für Marion auf die Gebung in einer Maßlosigkeit beziehen, um ihrem Übermaß zu entsprechen. Das heißt, daß es in der Suche nach einem solchen Subjekt nicht darum gehen darf, eine vollständige Destruktion jeder Vorstellung von Subjektivität vorzunehmen oder daß jegliche Subjektivität durch die Phänomenologie der Gebung ausgeschaltet würde. Vielmehr wird die Subjektivität maßlos über sich hinaus verwiesen:

»Là, où le transcendantal fixe la mesure, la donation excède sans mesure, en sorte que l'éventuel sujet ne puisse s'y référer que par une essentielle démesure; elle l'institue moins qu'elle ne le destitue, elle le déconcentre plus qu'elle ne se concentre avec lui. Bref, l'indubitabilité de la donation ne mime pas celle de l'ego, elle l'inverse plutôt – mais sans le détruire: en le laissant possible, comme un de ses donnés marginaux, décentrés, appauvris, mais légitimes. Car la donation ne détruit jamais, puisqu'elle donne.« [ED 89]

Auch wenn diese Aussage über die ›Mit-Gebung‹ eines Subjekt-Phänomens, das ein umgekehrtes aber kein zerstörtes *Ego* darstellt, auf den ersten Blick ein wenig gönnerhaft erscheinen mag, ist der Stellenwert dieses ›umgekehrten‹ *Ego* im Gesamtkontext der Phänomenologie der *donation* nicht zu unterschätzen. Auf der anderen Seite der *donation* ist schließlich stets die Reduktion zu denken und damit auch ein wie auch immer gearteter ›Vollstrecker‹ dieser Reduktion. So wirkt Marions For-

<sup>79</sup> Demgegenüber scheint die Selbst-Implikation des zweifelnden *Ego*, das im Vollzug des Zweifelns auf die Gewißheit seiner selbst als Zweifelndem stößt, eine einfachere Bewegung zu bilden, wobei allerdings Marion gerade darauf hinweist, daß auch das *Ego* im Kontext der cartesischen »*Meditationes*« nicht ›selbst-gemacht‹, sondern an seine eigene Geschöpflichkeit gebunden ist.



mel »Autant de réduction, autant de donation«, [s. o.] letztlich in zwei Richtungen: der Vollzug der Reduktion bestimmt den Umfang der *donation*, ebenso wie die Gebung über den Reduzierenden bestimmt:

»Mais, réciproquement ce ou celui qui réduit se laisse implicitement mesurer par la dimension de ce qui se donne et identifier à et par l'identité de cette donation. En sorte que l'amplitude de ce qui (se) donne anticipe toujours aussi sur la détermination de ce ou celui qui réduit.« [RD 304]

Um also das Selbst des Vollstreckers der Reduktion zu bestimmen, ist es zunächst notwendig, das zu betrachten, was sich ihm (selbst) gibt.

## 1.2) *Das Phänomen gibt sich – und wird empfangen*

Marion stellt sich – interessanterweise ausgehend von Thomas von Aquins Darstellung der Gabe, die wir aus einem Anderswo heraus erhalten (»hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus«<sup>80</sup>) – den Weg, den die *donation* zurücklegen muß als eine gradlinig verlaufende Achse vor. Diese bildet zugleich die ›Sichtachse‹, die das Sehen des Sichtbarwerdenden bzw. das Empfangen der Gebung ermöglicht und in einer *Anamorphose* die dazu notwendige Haltung des Empfängers bestimmt – »que ce surgissement se déroule suivant un axe immanent, sur lequel le Je doit venir s'aligner pour y recevoir un apparaître«. [ED 174] Bezeichnet der Begriff Anamorphose ein Stilmittel der Malerei<sup>81</sup>, in der ein Bild oder Bildelement nur aus einem bestimmten Blickwinkel oder durch Einsatz optischer Instrumente, beispielsweise eines Spiegels, erkannt werden kann, so ist zudem auch der ursprüngliche Sinn des Wortes zu beachten: die *Umformung*, die durch den Blick und die Position des Betrachters zustande kommt. Entscheidend ist, daß das sich gebende Phänomen in dieser Gebung vor der Rezeption durch einen Empfänger zwar bereits sein eigenes ›Selbst‹ und seine spezifische Form

<sup>80</sup> Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, Ia, q.38, a.1, ad 1 m. [Vgl. ED 173]

<sup>81</sup> Marion verweist auf das klassische Beispiel des Gemäldes »Die Gesandten« von Hans Holbein dem Jüngeren, in dessen Vordergrund als Vanitas-Symbolik ein verzerrter Totenkopf abgebildet ist, der nur aus einem bestimmten Blickwinkel als realistische und proportional korrekte Darstellung zu erkennen ist. Die Umformung durch den Betrachter macht hier also erst das Erkennen der ›richtigen‹ Form möglich. Marion erklärt zudem ausdrücklich, daß die piktorale Ebene nur als Analogie für jede Art der Gebung, nicht nur im Bereich des Sichtbaren, zu verstehen ist.



besitzt, aber noch nicht in eine Figur gefaßt wurde, die es vom Hintergrund der gesamten Phänomenalität abhebt und von allen anderen Phänomenen unterscheidet.

Die Umformung vollzieht sich nicht eigentlich durch den Empfänger, sondern aus der Initiative des Phänomens heraus. Im Gemälde leitet eine Irritation durch die sich nicht auf den ersten Blick erschließende Darstellung den Betrachter dazu an, seinen Standpunkt und seine Perspektive zu verändern, um die Darstellung zu enträtseln. Zwar kann der Betrachter sich dabei frei bewegen, ebenso wie er auch nicht gezwungen werden kann, überhaupt zu versuchen, das Dargestellte zu erkennen, aber der Standpunkt, den er notwendig einnehmen muß, um die Umformung vorzunehmen und die in der ersten implizierte zweite Form zu erkennen – dieser Standpunkt ist im Bild selbst vor der Rezeption durch den Betrachter angelegt und festgelegt wie der Lösungsweg in der Aufgabenstellung. Daraus läßt sich ableiten, daß das ›Selbst‹ des potentiellen Empfängers eines Phänomens für Marion durch das Selbst dieses Phänomens in seiner Positionierung und Perspektivierung bestimmt wird, ohne dadurch vollkommen unfrei zu werden. Der Empfänger kann jede beliebige eigene Perspektive wählen, aber nur eine Perspektive, aus der ihm das Selbst des Phänomens wirklich zugänglich wird, aus der er es so entgegennehmen kann, wie es sich selbst gibt.

Daß dabei dennoch eine Bewegungs- und Wahlfreiheit des Betrachters mitzudenken ist, der nicht automatisch zur phänomenologischen Wendung seines Blicks und zum Vollzug der Reduktion determiniert ist, gerät aufgrund des starken Vokabulars, daß Marion wählt, um die Passivität gegenüber der aus dem Phänomen heraus vorgegebenen Perspektive deutlich zu machen, ein wenig in den Hintergrund. So entschieden hierbei eine Beeinflussung, eine Verpflichtung, ja sogar eine Gewalt unterstellt wird, mit der sich das Selbst des Phänomens quasi aufdrängt und die Anamorphose den Betrachter in eine bestimmte Position des Empfängers zwingt, ist wohl dennoch stets gleichermaßen dessen eigene Initiative und Entscheidung mitzudenken, zu einer solchen Annahme bereit zu sein. Diese Entscheidung besteht allerdings für Marion letztlich gerade darin, auf die freie Wahl der eigenen Perspektive zu verzichten, die zugunsten derjenigen Perspektive aufgegeben wird, die im Phänomen mit angelegt ist – »bref, renoncer à organiser la visibilité à partir du libre choix ou du site propre d'un spectateur désengagé, pour se laisser dicter par le phénomène lui-même, en [son] soi«. [Ebd.] Die Aufgabe eines festen Standpunktes wiederum erlaubt

es, nicht darauf verzichten zu müssen, das Phänomen wirklich so entgegennehmen zu können, wie es sich gibt.<sup>82</sup> Nur in der Einnahme einer Haltung, die anerkennt, daß das Phänomen sich selbst gibt, kann dieses auch in seiner Gebung angenommen werden. Diese Haltung, die Notwendigkeit der Einnahme einer Perspektive der Phänomenologie der *donation*, ist für Marion keine theoretische Konstruktion, sondern in den Phänomenen selbst impliziert, wie der richtige Blickpunkt in den Gemälden, die eine Anamorphose beinhalten.

Marion beschreibt die Bewegung der *donation* auch mit dem Begriff *arrivage* – wörtlich übersetzt geht es hier also um eine ›Anlieferung‹ eines Phänomens. Zunächst einmal findet aber auch hierbei keine Perspektivierung auf einen möglichen Empfänger und noch weniger auf einen Lieferanten statt – vornehmlich ist zu beachten, daß das Phänomen sich selbst ›anliefert‹. Unterstrichen werden soll eine Besonderheit der Art und Weise, wie die Phänomene ›ankommen‹ (*arriver*): »selon des rythmes discontinus, par saccades, inopinés, par surprise, détachés les uns des autres, par rafales, stochastiques: ils se font attendre, se font désirer avant de se faire voir.« [ED 186] Die Initiative ihres Erscheinens liegt ganz bei ihnen selbst. Die Initiative des Empfängers wird demgegenüber radikal darauf beschränkt, sich für das Empfangen bereit zu halten. [Vgl. ED 187] Die Phänomene sind also ›zu erwarten‹, aber gerade nicht in dem Sinne, daß sie vorhersehbar, nach einem bestimmten Rhythmus voraussagbar oder gar beherrschbar wären. Mit Marions Darstellung der *arrivage* verbindet sich eine zeitliche Bestimmung des Selbst eines jeden Phänomens, das immer nur in dem einen besonderen Augenblick seiner Ankunft oder Anlieferung als es selbst erscheint:

»[L]e donné ne reste le même que pour le moment de son advenue; ce moment ne s'ajoute donc pas à sa définition, il l'accomplit; or dans un moment aucun autre moment ne cohabite que ce moment seul; dès lors, l'ultime instance d'individuation de tel phénomène ... tient au moment unique, irremplaçable et irrépétable qui en temporalise le surgissement. Or ce moment, il revient à l'arrivage de le fixer.« [ED 197]

<sup>82</sup> »Le phénomène traverse la distance qui le conduit (ana-) à sa prise de forme (-morphose), suivant un axe immanent, qui convoque à chaque fois un *je/moi* suivant des modalités diverses ... sur un point phénoménologique précis. Cette mise en ligne m'aligne sur une direction rigoureusement déterminée par l'anamorphose du phénomène, aucunement confiée à l'arbitraire du sujet, mais qui le soumet au contraire à son apparaître: si je ne me trouve pas exactement au point désigné par l'anamorphose du phénomène, je ne le verrais simplement pas – du moins comme tel, comme il se donne.« [ED 184]

Das heißt nicht, daß jedes Phänomen durch den Betrachter in jedem Augenblick neu bestimmt werden müßte, sondern daß es durch den Augenblick seiner Phänomenalisierung so individualisiert und als es selbst, in seiner Perseitität (*perséité*) ermöglicht wird, daß es dann auch als solches bestimmbar und im Gesamtzusammenhang der Phänomene von anderen abgrenzbar und unterscheidbar bleibt. Fragen läßt sich hier allerdings, wie genau dieser Augenblick der Phänomenalisierung zu erfassen ist – als Augenblick der Ankunft oder Anlieferung beim Empfänger, aus dessen Perspektive die phänomenologische Bezeugung nicht heraustreten darf? Als erster Moment der Wahrnehmung, die dann von einer zufälligen Entscheidung des Betrachters abhängen könnte, in welche Richtung er blickt, oder doch als erster Moment einer prinzipiell möglichen Wahrnehmbarkeit? An diesem Punkt, an dem die Zeitlichkeit der Gebung zu einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal der Phänomene wird, wäre eine genauere Darstellung der zeitlichen Ordnung, die sich hinter dieser Vorstellung verbirgt, bei Marion wünschenswert.<sup>83</sup>

Aus der Festlegung durch sein eigenes Erscheinen erhält das Phänomen für Marion den Status eines vollständigen Faktums (*fait accompli*)<sup>84</sup>, vor dem der Empfänger sich immer schon selbst zu einem Faktum gemacht wiederfindet und das ihm seine Finalität quasi aufdrängt. In diesem Sinne kehrt sich hier die Richtung der Intentionalität vollständig in eine Kontra-Intentionalität um, denn das empfangende Bewußtsein wird zum Ziel (*objectif*) des Gegenstands (*objet*), es wird durch das Phänomen zu dessen Empfänger gemacht. Auf der anderen Seite kann zwar auch das Phänomen nur als es selbst erscheinen, wenn es einem geeigneten Empfänger erscheint – dies gilt aber gerade nicht in dem Sinne, daß es *durch* diesen, sondern nur insofern es *für* ihn erscheint. [Vgl. ED 207] Das vollständige Faktum des gegebenen Phänomens entzieht sich für Marion dem Gegensatz von Zufall und Notwendigkeit, da es, indem es sich gibt, erst den Raum seiner eigenen Möglichkeit öffnet.

<sup>83</sup> Tatsächlich erfolgt eine sorgfältige Auseinandersetzung mit der Frage nach der Zeit in »*Au lieu de soi*«, die sich allerdings so eng an der darin vollzogenen Augustinus-Lektüre entlang bewegt, daß die Übertragbarkeit auf die Phänomenologie der *donation* nicht unmittelbar gewährleistet scheint.

<sup>84</sup> Parallelen zum *fait accompli*, das sich vom produzierten Effekt unterscheidet findet Marion in Schellings Faktum der Offenbarung, in Kants Faktum der Vernunft, in Husserls Faktizität der Welt und Heideggers Faktizität des Daseins. [Vgl. ED 197–208]



Wie der Würfelwurf bei Mallarmé<sup>85</sup> verwandelt es in seiner Erfüllung als Faktum den Zufall in eine Notwendigkeit, ohne die Zufälligkeit abzuschaffen, da es eben doch ein Zufall bleibt, welche Möglichkeit, welche Seite nach dem Fall des Würfels sichtbar wird. So ist das Selbst des Phänomens als *fait accompli* stets das, was nicht nichtsein könnte, was es ist, und was doch anders hätte sein können, bevor die Würfel gefallen sind. [Vgl. ED 212] Dies führt zu einer Aufwertung des Status der phänomenalen *Möglichkeit*, die der phänomenologischen Tradition entspricht, und zudem zu einer besonderen Überkreuzung einer Notwendigkeit des Faktums (»la nécessité de fait«) und einer Kontingenz, was die Gründe für dieses und kein anderes Selbst des Phänomens betrifft, die allein im Zeitpunkt seines Sich-Gebens zu suchen sind (»la contingence de droit«). [Ebd.]

Die Kontingenz der Phänomene versteht Marion zudem in einer Orientierung an der eigentlichen Wortbedeutung, in der das *contingere* als *berühren* oder aber auch als *erreichen*, *heranreichen* übersetzt werden kann.<sup>86</sup> Das Phänomen ist durch seine Kontingenz, nämlich durch seine Berührung eines Empfängers, durch sein Ankommen auf der Leinwand oder dem Schirm (*écran*) eines Bewußtseins [vgl. ED 101; Gabel, Joas 53], wesentlich bestimmt. Dennoch betont Marion ebenso dezidiert, daß es zwar *auf* diesen Empfänger gerichtet ist, daß es aber nur *aus* sich selbst heraus diese Richtung und Bewegung des Erscheinens erhält und vollzieht.<sup>87</sup> Seine Zufälligkeit läßt sich auch als die eines Vorfalles oder Zwischenfalls – *incident* – beschreiben. Es handelt sich um eine Ankunft ohne Form, ohne Grund, ohne äußere Notwendigkeit, die nur aus sich selbst heraus erfolgt: »a[d]-venue«, *venue sans rien que soi, que le soi de ce qui se montre en se donnant.*« [ED 216] In dieser

<sup>85</sup> Marion zitiert die Verse: »Un coup de dé / Jamais / quand bien même lancé dans des circonstances éternelles / N'abolira / le hasard.« Er bezieht sich auf: Mallarmé: *Œuvres complètes*. Hrsg. von H. Mondor und G. Jean-Aubry, »Pléiade«, Paris 1945. S. 457, 459, 464 und 472.

<sup>86</sup> »La contingence du phénomène s'exerce a) premièrement en ce qu'il m'arrive en tant que connaissant, pour que je le connaisse. ... b) selon que tout phénomène m'advient en tant que pratiquant pour ma pratique. ... Il reste une troisième: c) la contingence de ce qui s'impose à moi.« [ED 177–182]

<sup>87</sup> Marion weist darauf hin, daß auch bei Descartes letztlich die Erkenntnis der *substantia* nicht allein von deren Existenz abhängt, sondern davon, daß sie unser Bewußtsein erreicht oder uns affiziert. Die Erkenntnis der Substanz ist nur über den Umweg der Akzidenzien möglich, die der Substanz »zufallen«, indem sie das Bewußtsein des Erkennenden affizieren. [Vgl. ED 221–223]

Privation, die alles andere aus dem Selbst des Phänomens ausschließt, besteht für Marion allerdings kein Mangel. Vielmehr handelt es sich hierbei für ihn um eine phänomenologische Überfülle, die das Maß der Gründe und des Denkbaren exzessiv übersteigt. Das Phänomen entzieht sich in seiner unbedingten Selbstgebung den Prinzipien der Kausalität und des zureichenden Grundes und ermöglicht gerade seinen eigenen Grund, indem es diese Prinzipien begrenzt und ihnen für seine eigene Phänomenalität einen festen Geltungsbereich *gibt*. »Privativ« oder »defizitär« zu denken ist demgegenüber nicht die Phänomenalität der *donation*, sondern das empfangende Bewußtsein. [Vgl. ED 224]

So erweist sich die Vorstellung, das Phänomen als Objekt *in* der Erkenntnis aufzufassen, deren Ordnung es folgt, oder gar als durch ein erkennendes Ich konstituierten Gegenstand, für Marion noch einmal als unangebracht, um dem Selbst des Phänomens gerecht zu werden:

»Un tel *soi*, à supposer qu'on puisse l'atteindre, n'équivaudrait en rien à l'en *soi* de l'objet ou de la chose ... Le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement: il vient, survient et part de lui-même, et se montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de se donner. L'événement, je peux l'attendre ..., je peux m'en souvenir ..., mais je ne puis ni le faire, ni le produire, ni le provoquer«. [ED 225 f.]

Das Selbst des Phänomens ist wie ein *Ereignis* zu erwarten<sup>88</sup>, dessen Ankunft nicht beherrscht oder präzise vorhergesagt werden kann, und als solches passiv entgegentreten. Aus dieser »Erwartungshaltung« würde also jedes Phänomen der Voraussetzung jener Ereignishaftigkeit entsprechen, die für Derrida die Gabe kennzeichnet. Gerade in der Haltung dieser Passivität läßt sich das phänomenale Selbst für Marion durch den jeweiligen Druck oder die Wirkung bestimmen, die es auf meine Wahrnehmung ausübt, welche es unausweichlich empfangen muß. Das Selbst des Phänomens entzieht sich meinem aktiven Zugriff, aber eben doch nicht meinem Begreifen, das bei Derrida durch die Gabe so deutlich überbordnet wird.

Die kausale Erklärung eines Phänomens allerdings negiert für Marion dessen Ereignischarakter oder phänomenales Selbst, insofern sie versucht, es nachträglich auf etwas angeblich Vorhergehendes

<sup>88</sup> Wie schon Derrida schließt auch Marion in seinem Gebrauch des Ereignis-Begriffs deutlich an Heidegger an. Vertieft wird die hier dargestellte Betrachtung des Ereignisses (auch anhand poetischer Beispiele Baudelaires) noch einmal in: Jean-Luc Marion: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 243–308.

zurückzuführen<sup>89</sup>. Das Ereignis zeichnet sich aus durch seine Unwiederholbarkeit (*irrépétabilité*), seinen Überschuß (*excédent*) gegenüber allen vorhergehenden und nachfolgenden Ereignissen, wobei stets der Sichtbarkeit etwas hinzugefügt und damit die endliche Welt im Reichum ihrer Phänomenalität entgrenzt wird – »[l]es phénomènes ... indéfinissent le monde« [ED 242], sowie durch die *Möglichkeit* (*possibilité*): jedes Ereignis beginnt eine neue Serie, die die Gesamtheit der Phänomene reorganisiert und neue Horizonte eröffnet. Das Ereignis ist jenseits der Essenz anzusiedeln.

Die *Unmöglichkeit* der Bestimmung seines Wesens radikalisiert sich noch, wo es Marion darum geht, die phänomenalen Möglichkeiten bis zu ihrer äußersten Grenze bzw. in ihrer vollkommensten Sättigung zu artikulieren. Die paradoxen oder gesättigten Phänomene zeichnen sich durch einen Überschuß ihrer Anschauung und ihrer Gebung gegenüber dem intentionalen Zugriff eines Bewußtseins auf diese Phänomene aus. Sie können nicht vor ihrem Erscheinen durch einen Begriff, in einem festen Horizont oder unter einer bestimmten Kategorie, in ihrer Manifestation begrenzt und kontrolliert werden: »l'intuition surpasse l'intention, se déploie sans concept et laisse la donation prévenir tout limitation et tout horizon«. [ED 315 f.] Die Anschauung befreit sich quasi von allen Vorgaben durch einen Anschauenden. Umso deutlicher zeigt sich hier die Gebung, die sich diesem Zugriff entzieht bzw. ihm vorausgeht. Für Marion wird so gerade das paradoxe und gesättigte Phänomen nicht zu einem Randphänomen, sondern zum Paradigma jeglicher Phänomenalität. Er unterscheidet vier Gruppen gesättigter Phänomene, die im Hinblick auf ihre Rolle für das personale Selbst des Empfängers dieser Phänomene später noch genauer erörtert werden sollen: das unvorhersehbare und nicht wiederholbare Ereignis als Sättigung der Quantität; das nicht in einem Blick zu haltende (*insoutenable*),

<sup>89</sup> Marion möchte hier nicht die Gültigkeit der Gesetze der Kausalität abweisen, ihnen aber durchaus einen begrenzten Geltungsbereich zuweisen, der überall dort an seine Grenzen stößt, wo sich etwas ereignet: »[l']événement précède sa cause (ou ses causes)« [ED 233], »l'événement n'a pas de cause adéquate et ne peut pas en avoir«. [ED 235] Anstatt die Realität der Wirkung, also des vorhandenen und erkennbaren Phänomens, in ihrer Ursache zu verankern, gilt es nach dem phänomenologischen Perspektivwechsel primär, die Realität der gegebenen Wirkung anzuerkennen. Marion verweist auf die Möglichkeit von unvorhersehbaren und in ihrer Fülle nicht vollständig einholbaren Folgewirkungen, die dem Blick auf die ursprüngliche Verursachung entgehen können, da sie von ihrem Ausgangspunkt aus noch nicht erkennbar sind.



blendende Idol – insbesondere das Kunstwerk – als Sättigung der Qualität; der Leib (*la chair*) als Sättigung gemäß der Kategorie der Relation im Hinblick auf die Selbstaffektion und die Gegebenheit als *fait accompli*; schließlich die Ikone – das Antlitz des Anderen – als Sättigung der Modalität.

Was Derrida als ›Gabe‹ umkreist (im Versuch ihre Kreise zu durchbrechen), ließe sich in dieser Einteilung als ein gesättigtes Phänomen bestimmen, und zwar im Modus eines Ereignisses, im Hinblick auf die künstlerischen Gaben der Poesie als ›Idol‹ sowie im Hinblick auf die Begegnung mit dem Dritten, dem Bettler, auch im Bezug auf die ›Ikone‹. Lediglich im Hinblick auf die Leiblichkeit, wäre hier keine Sättigung festzustellen – es sei denn in der negativen Ausprägung der Gabe des Todes, die einem Anderen seinen Leib ›nimmt‹. Ricœur scheint in seinem Denken insgesamt alle vier Dimensionen der Sättigung zu berücksichtigen, im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit der Gabe jedoch besonders die Leiblichkeit als ›Gabe des Lebens‹ sowie ebenfalls die ikonische Begegnung mit dem Antlitz des Anderen.<sup>90</sup>

Was das Phänomen *selbst* oder das Selbst des Phänomens ausmacht, läßt sich für Marion nur begrenzt entgegennehmen und verlangt zugleich eine maßlose Entgrenzung des Denkens, das sein eigenes Gelingen auf die Probe stellt. In der Betrachtung eines empfangenden und die Reduktion vollziehenden ›Subjekts‹ kann es demnach nun bei Marion keinesfalls darum gehen, einen epistemologisch so gut wie möglich ausgestatteten und geeigneten Empfänger zu konstruieren, der die Welt der Phänomene vollständig erkennen, erfassen und erklären kann.

Vielmehr geht es darum, das ›Subjekt‹ so umzudenken, daß es sich keinen souveränen Zugriff auf die Phänomene zuschreibt, sondern sich selbst durch die Phänomene konstituieren läßt. Es gilt also, dieses ›Selbst‹ aus der Phänomenalität und ihrer Ordnung entgegenzunehmen und nicht umgekehrt die Ordnung der Phänomenalität aus der Ordnung des Subjektes herzuleiten und zu bestimmen. Wo bei Descartes das *lumen naturale* der rationalen Ordnung der Erkenntnis sein Licht aus dem erkennenden Subjekt heraus auf die Objekte richtet, fällt bei Marion das ›Licht‹ der Phänomene auf die Leinwand eines Bewußtseins, die aber so vorzustellen ist, als würde eine Projektion in einen leeren

---

<sup>90</sup> Daß in diesem letzten Punkt bei allen drei Autoren eine Schnittmenge vorliegt, läßt sich insbesondere auf ihre jeweilige Beschäftigung mit Lévinas zurückführen.

Raum stattfinden, welche zugleich auch den Effekt einer ›Leinwand‹ mit hervorbringt, in die sich die Wand, auf der das Bild sichtbar wird, erst mit diesem Sichtbarwerden verwandelt. Allerdings darf der ›Schirm‹ des Bewußtseins eben keine festgemauerte Wand bilden, sondern muß so beweglich bleiben, daß er auf die Bewegung der *donation* reagieren, sich entlang der Achse ihres Erscheinens erstrecken und sich in die Position begeben kann, in der das Bild nicht verzerrt erscheint, sondern so, wie es sich gibt.

## 2) Nach dem Subjekt

### 2.1) Von der Wer-Frage zur Wem-Frage

Nach einem ›Subjekt‹ oder einem personalen Selbst im Denken Jean-Luc Marions zu fragen, widerspräche einem wesentlichen Kern seiner Phänomenologie der *donation*, wenn dadurch die Wendung des Blicks auf das sich selbst gebende Phänomen wieder aufgehoben werden würde. Und dennoch zeigt sich, daß die Thematik einer adäquaten Konzeption eines solchen Selbst von vornherein in der phänomenologischen Perspektive mit angelegt ist. Der Blick auf das Phänomen oder die Sache selbst soll es ermöglichen, zu beschreiben, wie etwas sich *zeigt* oder *gibt*, wie es davon ausgehend als Phänomen wahrgenommen und entgegengenommen wird, nicht aber wie es als empirisches, reales Objekt in sich *ist*. Wird also die Frage nach dem ›Objekt‹ anders gestellt, so muß auch die Frage nach dem ›Subjekt‹ radikal anders gestellt werden. Die ›Wer?‹-Frage, auf die die Konzeptionen der Subjektivität oder des Ichs eine Antwort versprechen, wird für Marion zur Frage danach, *wem* die Phänomene sich geben bzw. *wem* die *donation* gibt. Es geht hier also wesentlich um die Position eines Empfängers, allerdings nicht einer Gabe, sondern der Gebung.

Zu beachten ist, daß Marion in diesem Zusammenhang, insbesondere in »*Étant donné*«, zunächst einmal nicht mit dem Begriff ›Selbst‹ (*soi*) operiert, sondern stattdessen vor der Einführung eigener Begrifflichkeiten von einem ›Subjekt‹ in Anführungszeichen oder einem ›Subjekt nach dem Subjekt‹ spricht. Möglicherweise geht es Marion hier um die Vermeidung einer Konfusion mit dem zuvor so deutlich skizzierten ›Selbst‹ des Phänomens. Dennoch erscheint mir auch für seinen Entwurf einer Überwindung des klassischen Subjekt-Verständnisses die

Verwendung des Ausdrucks ›Selbst‹ angebracht, gerade weil dieser Entwurf quasi spiegelbildlich zum Entwurf des Selbst der sich gebenden Phänomene entwickelt wird, und weil dieses Selbst des Empfängers der Phänomene in deren Selbstgebung ›mitgegeben‹ wird.

Um die Überwindung eines Subjektverständnisses zu ermöglichen, das eine Subjekt-Objekt-Polarität voraussetzt, in welcher die Aktivität vom Subjekt ausgeht, ist neben der phänomenologischen Grundlegung eine Abgrenzung gegenüber den für Marion ›metaphysischen‹ Theorien des Subjekts oder des Ichs notwendig. Die eigentlichen Kämpfe trägt er auch hier mit Descartes sowie bereits innerhalb der phänomenologischen Tradition aus (die für ihn ja in gewisser Weise wie sein eigenes Denken immer wieder mit Descartes *und* mit dessen Überwindung beginnt), während er das so paradigmatische transzendente Subjekt Kants verhältnismäßig knapp behandelt.<sup>91</sup> So ist Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ vorrangig ein ›Subjekt‹ nach dem ›Ego‹ Descartes' und Husserls und nach dem ›Dasein‹ Heideggers. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß die Ablehnung eines ›traditionellen‹ Subjektbegriffs, ähnlich wie schon bei der Abgrenzung gegen ›die Metaphysik‹, weit weniger pauschal und rigoros ist, als es der sprachliche Gestus auf den ersten Blick nahelegen mag: So wie das Ego nicht zerstört, sondern vielmehr in sich umgekehrt werden soll, wird auch das ›Subjekt‹ nicht einfach durchgestrichen, sondern in Anführungszeichen gesetzt. Es geht darum deutlich zu machen, wo die Konzeptionen der Subjektivität dem Phänomen des Selbst, das sie zu erfassen versuchen, nicht hinrei-

<sup>91</sup> Da Descartes für Marion ebenso ein ›erster Kantianer‹ wie Kant der ›letzte Cartesianer‹ ist, könnte für ihn in der Auseinandersetzung mit dem cartesischen Ego hier bereits die mit dem kantischen Subjektbegriff und dem ›Ich denke‹ der transzendentalen Apperzeption impliziert sein. (Vgl.: Jean-Luc Marion: *Constantes de la raison critique – Descartes et Kant*, [QC I 283–316]). Beide Denker bezeugen für Marion eine Anerkennung der Grenzen der modernen, subjektbasierten Philosophie: »Descartes et Kant demeurent ainsi les sobres témoins d'une même vérité: la philosophie moderne, puisqu'elle a posé à son principe la subjectivité constituante finie, ne peut se déployer avec cohérence et solidité qu'en admettant sa finitude. Et donc aussi en la contrôlant scrupuleusement »au niveau de la raison« par la critique ou la méthode.« [QC I 316] Zur Auseinandersetzung Marions mit Kant, die wesentlich über die Kant-Rezeption Husserls erfolgt und sich in der Einteilung des gesättigten Phänomens anhand der kantischen Kategorien spiegelt, vgl. Alferi 340–360. U.a. mit der transzendentalen Apperzeption beschäftigt sich Jean-Luc Marion in: *Certitudes négatives*, a. a. O. S. 24–30. Auch hier wird Kants Rolle für die Anerkennung der Grenzen der eigenen Erkenntnisfähigkeit betont.



chend gerecht werden.<sup>92</sup> Eine reine Destruktion des Subjekts ist für Marion von vornherein selbstwidersprüchlich.<sup>93</sup>

Er wendet sich gegen die postmoderne Rede von der Zerstörung oder dem Tod des Subjekts, die sich für ihn in der Performanz ihres Redens letztlich doch nicht von einem Redenden – von einem Denken- den oder Zweifelnden – und damit von einer Instanz lösen kann, die entweder von sich selbst ›ich‹ sagt oder doch das Wort ›ich‹ ausspricht, sei es nur, um es zu verneinen. Der Subjekt-Begriff soll wie das gesamte metaphysische Denken über seinen bisherigen Gebrauch hinausgeführt werden. Das Denken, das zu einer solchen Überschreitung in der Lage ist, ist für Marion wiederum das phänomenologische Denken:

»Has phenomenology ever had a more urgent challenge to confront than the determination of what or possibly who succeeds the subject? ... Does phenomenology offer a sure route for proceeding ahead, beyond the subject, taken in its transcendence but also in its pure and simple abolition?« [Final Appeal 85]

Eine erste Antwort besteht in der Zurückweisung jedes Ichs, das den Anspruch auf eine Authentizität oder Ursprünglichkeit stellen würde, den es ganz aus sich selbst heraus einfordern und generieren könnte:

»What succeeds the subject is the very movement of irremediable difference which precedes it, insofar as the subject is given to itself as a *myself*, to which an *I* claiming authenticity only offers a mask, doubly belated and radically secondary, or even originally deceptive«. [Final Appeal 104]

Auch das ›Subjekt‹ kann für Marion auf keinen Fall der Universalität der *donation* entzogen werden. Es ist wie jedes Phänomen *gegeben* – es ist sich selbst als ein Selbst gegeben und kann demnach in seiner Selbst- heit nur adäquat erfaßt werden, wenn diese *donation* berücksichtigt und angenommen wird. Zu fragen ist nun, ob und inwiefern sich das Annehmen und Übernehmen dieser Selbstheit von der Entgegennahme anderer sich selbst gebender Phänomene unterscheiden läßt. Welche Rolle kann in der Gesamtheit der sich selbst gebenden und als ›Selbst‹ bestimmbaren Phänomene ein ›subjektives‹ Selbst spielen, das doch

---

<sup>92</sup> »En effet le »sujet« ne doit pas sa disqualification contemporaine à quelque polémique obstinément négatrice ou idéologiquement biaisée, comme le font accroire quelques récentes herméneutiques réactives. Il la doit à son impuissance sans cesse confirmé à faire droit aux caractères pourtant les plus patents de son propre phénomène.« [ED 348]

<sup>93</sup> Vgl. Jean-Luc Marion: *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996. S. 3 f. [Zitiert als: QC II] S. 3 f.

nicht mehr als ›Subjekt‹ den ›Objekten‹ gegenübergestellt werden soll? Wird diese Gegenüberstellung tatsächlich vollkommen aufgehoben oder bleibt doch eine Unterscheidung zwischen »itself« und »myself« möglich und wesentlich, die dem personalen Selbst eine Sonderrolle in der Welt der Phänomene zuweist?

Eine solche ›Rolle‹ – dies ist die zweite Implikation des obigen Zitates – soll nicht als Rolle in einem Schauspiel, die Person nicht als *persona* im Sinne der Maskierung verstanden werden. Ein wesentlicher Teil des Rollenwechsels, der mit dem Ablegen der Maskerade einer nur vorgeblichen Sicherheit und Authentizität verbunden ist, besteht darin, die Aufgabe des ›Subjekts‹ nicht mehr als die des zentralen Akteurs auf der Bühne der Welt zu verstehen, sondern sie dahin zu verlagern, der *donation* der Phänomenalität eine Bühne zu bereiten. Genauer zu klären wäre nun, ob das demaskierte Subjekt hierbei die Funktion eines Regisseurs ausübt, der die Inszenierung leitet, ob es verschiedene Aufgaben erfüllen kann, die dazu gehören, ›eine Bühne zu bereiten‹ – von der Arbeit des Bühnenbildners bis hin zur Intendanz. Wird es womöglich darauf beschränkt, zur ›Bezeugung‹ der Phänomenalität als Zuschauer zu dienen, oder aber wird, wenn das Subjekt das Publikum des Schauspiels bildet, dadurch das ›gegebene Stück‹ auf der Bühne darauf beschränkt, ihm zur Unterhaltung und Erbauung zu dienen? Ist möglicherweise jedes ›subjektive‹ Selbst selbst die Bühne, auf der sich sein ganz eigenes Schauspiel entfaltet, in dem es jeweils selbst auf dem Spiel steht? Wie läßt sich dann eine Verbindung zwischen den verschiedenen Akteuren denken?<sup>94</sup> Bevor ein Blick ›hinter die Masken‹ geworfen werden kann, ist es zunächst notwendig zu verstehen, was Marion mit dieser Maskierung eigentlich meint, welche Aporien der Subjektivität er aufzeigen und überwinden möchte und welche Alternativen sich eröffnen.

<sup>94</sup> In der Theater-Metaphorik Marions vermutet Marie-Andrée Ricard einen Bezug auf eine archaische Vorstellung der theatralen Mimetik, verknüpft mit einer sakralen Bedeutung. Deshalb sei trotz Marions Ablehnung der Metaphysik hier ein theologischer Ansatz zu vermuten. Unterbelichtet bleibe angesichts der damit verbundenen Passivität des Subjekts die Intentionalität und die Problematik des Zugangs zum Anderen. In der weiteren Differenzierung dieser Metaphorik wird sich zeigen, wie passiv das Subjekt hier tatsächlich erscheint. (Marie-Andrée Ricard: *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001. S. 83–94).

2.2) »*Cogito me cogitatum, ergo sum.*« – Vom Ego zum Moi

Kehrt man noch einmal zu Marions Descartes-Interpretation zurück, so zeigt sich, daß die ›Maskierung‹ des cartesischen *Ego*, die entfernt werden soll, für ihn nicht eigentlich bei Descartes selbst vorgenommen wird. Im Gegenteil, Marion stellt die Frage, ob nicht dieser bereits den Weg dafür eröffnet, ein ›Subjekt nach dem Subjekt‹ zu denken:

»[L]oin d'avoir seulement institué l'ère métaphysique de la subjectivité objectivante et objectivée ..., Descartes aurait-il aussi – et surtout – anticipé sans le savoir, sur ce qui vient après le sujet et que nous n'en finissons pas d'esquisser et d'attendre ?« [QC II 47]

Erst in einer zugespitzten transzendentalphilosophischen Deutung Descartes' schließt sich das Subjekt für Marion selbst aus dem Bereich der Erfahrung aus, sogar aus den empirischen Erfahrungen von Zeit und Raum, da es ja auch diese *bedingt* und nicht eigentlich *erfährt*. Abgespalten vom transzendentalen Ich wird so die räumliche und zeitliche, leibliche Selbsterfahrung eines empirischen Selbst (»un »moi« empirique« [QC II 5]). Neben dieser inneren Spaltung (*scission*) ergibt sich zugleich eine Abschließung (*clôture*) nach außen. Wenn aus der Perspektive des Subjekts alles andere zum Gegenstand seines Denkens und damit objektiviert wird, kann jedes andere *Ego* nur als *alter ego* (»un ego altéré, un simple autre »moi««, [QC II 6]) betrachtet werden. Gegen das ›cartesische‹ *Ego* wendet sich daher der ethisch motivierte Solipsismus-Vorwurf.

Die Hauptlinie der Descartes-Interpretation und auch der *Cogito*-Kritik bis hin zu Nietzsche versteht, so Marion, die Formel des »*ego cogito, ergo sum*« als eine tautologische Identifikation.<sup>95</sup> Ausgeblendet wird zumeist der Übergang zur Formel »*ego sum, ego existo*«, in der 2. Meditation [Meditationes II 25], der weder bei Ricoeur noch bei Derrida deutlich berücksichtigt wurde. Zwei wesentliche Veränderungen ergeben sich für Marion aus dem Übergang zu dieser zweiten, für ihn entscheidenderen Formulierung: Einerseits vollzieht sich damit ein Übergang zur Performativität einer Rede, deren Schwerpunkt sich von

<sup>95</sup> Marion bezieht sich hier auf die Descartes-Rezeption bei Malebranche, Spinoza, Kant, Hegel und schließlich bei Nietzsche. [Vgl. QC II 7–12] Auch Gueroult vollzieht laut Marion eine falsche Engführung auf eine Reflexivität oder eine Beziehung der Repräsentation zwischen dem Denkenden und seinem gedachten *Ego*, die letztlich auf eine außerzeitliche Identifizierung eines Ich = Ich hinausführt. [Vgl. QC II 13 ff.]



der Ordnung ihrer Gründe und argumentativen Schlüsse auf ihren eigenen Vollzug verlagert.<sup>96</sup> Andererseits zeichnet sich in der Argumentation, die auf die Formel ›*ego sum, ego existo*‹ hinführt, eine originäre Alterität des Ego ab. So verweist Descartes nach dem Vollzug des radikalen Zweifels auf die Möglichkeit, es könne etwas von dem bisher allem Zweifel Unterzogenen gänzlich verschiedenes (*diversum*) geben, das sich diesem Zweifel widersetzt.<sup>97</sup> Als Hypothese wird hier, an der Schwelle zur Einführung des *genius malignus*, auf die Möglichkeit verwiesen, dieses andere könne ein Gott sein – »oder wie ich sonst den nennen mag, der mir diese Vorstellungen (cogitationes) einflößt«. [Meditationes II 24] Mit dieser Hypothese eines ›Gedankengebers‹ wird für Marion eine neue Dimension in die Argumentation Descartes einge-zogen: es eröffnet sich der Raum einer Beziehung zwischen potentiellen Gesprächspartnern – der Raum einer Interlokution: »Loin que le doute se déploie dans le solipsisme d'un pensée abstraite et redoublée ..., il se déploie donc dans un espace d'interlocution – *ego* et l'autrui indéterminé.« [QC II 22]<sup>98</sup> Der Andere bildet eine vollkommen anonyme Instanz, die für die Funktionsweise der Argumentation Descartes' selbst keiner Realität bedarf, um die Realität des Angesprochenen in Zweifel zu zie-

<sup>96</sup> Marion schließt hier an Jaakko Hintikkas Aufsatz: *Cogito ergo sum: inference or performance*. In: *Philosophical Review* 72, 1963. S. 487–496 an. Hintikka entwirft das Modell sich selbst besiegender (self-defeating) Sätze – der Satz ›Ich existiere nicht.‹ schaltet sich sobald er geäußert wird selbst aus, da er durch sein Geäußertwerden durch jeden potentiellen Hörer immer auf eine existente, diesen Satz äußernde Quelle zurückbezogen werden wird. Eine genauere Auseinandersetzung Marions mit der Performanz des *Cogito* findet sich im § 16 von Marions »*Sur la théologie blanche de Descartes*« (a. a. O.). Zur Bedeutung der Existenzaussage bei Marion und Hintikka auch im Bezug auf die Descartes-Deutung Sartres sei verwiesen auf: Lilian Alweiss: *I Am, I Exist*. In: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, a. a. O. S. 37–46.

<sup>97</sup> »Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae iam iam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi?« [Meditationes II 24]

<sup>98</sup> Das Bedeutungspotential des Ausdrucks ›interlocution‹, der eher im Englischen als im Französischen gebräuchlich ist, ist hier vielfältiger als eine einfache Übersetzung mit dem Begriff ›Gespräch‹ dies nahelegen würde, da die Vorsilbe *inter-* auf die Eröffnung eines Zwischenraumes verweist und zudem das französische Verb *interloquer qn.* nicht einfach ›anreden‹ heißt, sondern ›jmd. verblüffen‹ ›jmd. aus der Fassung bringen‹. So kann die Anrede als Beginn einer ›interlocution‹ den Angeredeten bereits in eine andere Verfassung bringen, ihn ›außer sich‹ sein lassen. Das Ego tritt dementsprechend also nicht nur in eine dialogische Beziehung zu einem Anderen, sondern wird möglicherweise selbst bereits verändert. Interessant ist die Bedeutung im juristischen Diskurs, der bei Marion immer wieder auftaucht. Die ›interlocution‹ bezeichnet dort auch einen ›Zwischen-spruch‹ als juristischen Urteilsspruch vor der endgültigen Urteilsverkündung.

hen. Marion gebraucht auch hier mehrfach die Metapher einer Maskierung, allerdings nicht auf das *Ego* bezogen, sondern auf den (täuschen-den) Gott: »cet interlocuteur reste masqué par son indétermination«. [Ebd.]

Die dialogische Beziehung, die sich zwischen diesem maskierten, anonymen Anderen und dem *Ego* eröffnet, impliziert durchaus eine Austauschbeziehung in beide Richtungen: das *Ego* benennt den Anderen, es gibt ihm in der Performanz der vollzogenen Argumentation einen Platz und einen Namen, während wiederum dieser Andere dem Denkenden möglicherweise seine Gedanken eingibt – also den Vollzug der Argumentation ermöglicht. Auch wenn direkt im Anschluß die Alternative durchdacht wird, es handle sich eben nicht um eine Eingebung von außen, sondern um aus dem *Ego* selbst hervorgebrachte Gedanken, hebt dies für Marion den entstandenen Raum der *Interlokution* nicht mehr auf, gerade weil die Andersheit des Anderen nicht genauer identifizierbar ist und sich so eine Differenz oder Distanz zur Selbstidentität des Denkenden eröffnet. Hinter der Maskierung verborgen bleibt ein Element der Fremdheit auch dann noch, wenn diese dem Denken des *Ego* ganz immanent ist. Die *Denkbarkeit* dieses Anderen eröffnet bereits die Bühne für den Dialog verschiedener Figuren.

Ob das *Ego* sich selbst von der Universalität seines Zweifels überzeugt – »mihi persuasi« – oder ob es durch den *genius malignus* getäuscht wird – »me fallit« – es kehrt zu einer letzten Gewißheit zurück, die für Marion noch höher anzusiedeln ist als die des »*cogito, ergo sum*« und die sich an die Performanz des vollzogenen Gedankengangs bindet: »Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum: *Ego sum, ego existo*, quoties a me proferetur, vel mente concipitur, necessario esse verum«. [Meditationes II 25]

Drei Konsequenzen zeichnen sich für Marion ab: die Feststellung der Existenz des *Ego* erfolgt erst nach dem Durchgang durch den Weg der Überzeugung; die Figur des *Ego* folgt dem dativischen *mihi*, das sich selbst überzeugt hat; und dieses *mihi* spielt eine andere Rolle als das *Ego*, so daß sich ein Dialog auch mit den bereits vorgegebenen Überzeugungen eröffnen kann, auf die es zu antworten gilt: »l'*ego* doit s'y altérer lui-même en un *mihi* pour y tenir son personnage«. [QC II 27] Während Ricœur eine solche dialogischen Offenheit Descartes' eher aus der äußeren Form der »*Meditationes*« und seiner Er widerungen und aus der anfänglichen Erzählung des »*Discours*« über das bereits Erlern-te und Erkannte ableitet, betont Marion die *Interlokution* im Kern der

Argumentation der »*Meditationes*« und zugleich in der Gewißheit des *Ego*. Braucht das *Ego*, wenn es die Gewißheit seiner Existenz aus der Performanz, der ›Aufführung‹ des Dialogs der »*Meditationes*« erhalten soll, ein Publikum, das es sagen hört: ›Ich existiere‹?<sup>99</sup> Einen Adressaten seiner Selbstaussage findet es für Marion bereits vor, in seiner Beziehung zum (sei es nun realen oder fiktionalen) Rufenden oder Täuschenden, auf den es mit der ›Verkündung‹ seiner eigenen Existenz antwortet: »*L'ego répond, s'écoute répondre, s'écoute parler, s'écoute parlé, se découvre être en tant que parlé par ou devant un autre: \*cogito me cogitatum, ergo sum.*« [QC II 31, Anm. 37]

Nur ohne die Zwischeninstanz des Anderen erscheint das »*ego sum, ego existo*« als tautologischer Kurzschluß, der die dialogische Lesart der Argumentation ausschließt:

»L'argumentation cartésienne s'inscrit dans un espace originairement dialogique, où *l'ego* se découvre pris avant même que d'être, d'emblée accompli par un autrui, dont il ne sait rien que ceci – qu'il l'agresse et donc l'adresse. Je est un autre, certes – mais parce qu'il est par un autrui.« [QC II 29]

Im Raum der Interlokution erscheint es Marion möglich, die Alterität des *Ego* vor der Unterscheidung zwischen Selbstaffektion und Fremdaffektion, zwischen einem rein autoreflexiven Solipsismus und einer ekstatischen Offenheit, letztlich noch vor einer Unterscheidung zwischen Innen und Außen anzusiedeln, die auch Derrida so deutlich problematisiert. Mitgedacht wird dabei bereits eine potentielle Offenheit für den Anderen als *autrui*, also für den personalen Anderen: »*Cet ego sum* peut aussi (et parfois doit) se recevoir à partir d'une interlocution originaire, qui l'ouvre d'emblée sur un autrui«. [QC II 31] Das *Ego* empfängt sich selbst aus einer Anrede, aus einem Ruf oder aus einer Gebung. Es macht sich in der *cogitatio* nicht selbst, es kann sich denkend nicht selbst konstituieren, sondern wird vielmehr in der Performanz seines Denkens auf das zurückverwiesen, als was es sich dabei bereits als Den-

<sup>99</sup> Die Voraussetzung eines solchen Publikums wirft M. Wilson der performativen Interpretation Hintikkas vor. Marion hingegen möchte diesen Vorwurf entkräften, indem er zwar die Existenz eines ›Publikums‹ bestätigt, die Problematik dieses Vorwurfs aber aberkennt. [Vgl. QC II 31, Anm. 37] Das *Ego* Descartes' wäre in Marions Sinne sowohl Akteur auf einer Bühne, die sich als Raum einer Interlokution eröffnet und damit wiederum dem Einbruch der Alterität eine Bühne bereitet, als auch das Publikum, das Ruf und Antwort hört. Bezieht man Marions Analyse der frühen »*Olympica*«-Texte Descartes' mit ein, so ist zu beachten, daß der Denkende auch als Regisseur verstanden werden kann, der das gesamte ›Schauspiel‹ seiner Argumentation inszeniert.



kender, im Kontext des Gedachten und Überlieferten, wiederfindet. Die Bewegung des Zweifels, die sich auch auf den Denkenden selbst erstreckt, läßt sich auch hier als eine Bewegung beschreiben, in der er sich seiner selbst entfremdet und entäußert – alle Eigenschaften, alle bereits gedachten Gedanken, alle Begriffe von sich weist –, um sich dann sich selbst wieder anzueignen, als die Instanz, die diese Entäußerung vollzieht, sich also quasi ›weggibt‹, um sich dann rückwirkend als ›Empfänger‹ seiner selbst zurückzuerhalten.

Bereits die Hypothese der Täuschung kann als eine Art ›Hingabe‹ bzw. ›Aufgabe‹ des *Cogito* verstanden werden: Ich verzichte darauf, mich selbst auf den Posten eines sicheren Subjektes zu stellen, das unterscheiden kann, welche seiner Erkenntnisse im Bezug auf die äußere Wirklichkeit tatsächlich wahr oder falsch sind. Das heißt in letzter Konsequenz, daß auch die Selbst-Überzeugung über die eigene Existenz im Durchgang durch die vollkommene Unsicherheit gegenüber dieser Existenz getroffen wird: »Je suis en tant que je me persuade que je me persuade de quelque chose quelconque, même de mon incertaine inexistence«. [ED 378] Das Ich steht im Vollzug des radikalen Zweifels selbst auf dem Spiel.

Wo Marion auf die spezifische Performativität der Existenzaussage hinweist, könnte zudem noch eine andere Performanz berücksichtigt werden, die die Existenz des *Ego* bestimmt: der Vollzug freier Entscheidungen. Ausgehend von Derridas Hinweis darauf, daß die ›Entscheidung‹ für die Gewißheit des *Cogito* schon einen Durchgang durch den Augenblick des Wahnsinns der Unentscheidbarkeit verlangt, muß die Gewißheit der *cogitatio* und der repräsentierenden Erkenntnis in jedem Augenblick der Entscheidung aufgegeben werden, da das *Ego*, wie Marion bereits betont hat, *entweder* im Vollzug des Zweifels zur Gewißheit seiner Selbst als Grundlage aller Erkenntnis in den Modi von Wirklichkeit und Notwendigkeit gelangen kann, *oder* im Vollzug einer Entscheidung zur Ausübung seiner eigenen Freiheit im Modus der Möglichkeit: »seul l'abandon de la *cogitatio* et de l'effectivité ouvre l'accès au possible«. <sup>100</sup> [Sur le prisme 213] Nicht zu vergessen ist hier-

<sup>100</sup> Zwar bestätigt Marion in »*Sur le prisme métaphysique de Descartes*«, §15, daß das *Ego* immer dann *ist*, wenn es sich denkt, verweist aber, an Heidegger orientiert, darauf, daß es sich hierbei nicht um die Reduktion auf einen jeweiligen Moment (*instant*) handelt, sondern der Schwerpunkt auf der Dauer der vollzogenen Bewegung der *cogitationes* liegt. Für Heidegger geht es in seiner Kritik des Ich-Sagens nicht um eine Augenblicklichkeit, sondern um eine Permanenz, durch die das *Ego* auf den Status einer Vorhan-

bei, daß die Freiheit des Willens für Descartes dezidiert zu einer der staunendmachenden Vorgaben gehört, die es anzuerkennen gilt. Betont Derrida die Gültigkeit der Gewißheit des *Ego*, die noch *im* Wahnsinn bestehen bleibt, so verweist Marion auf ein Denken, welches die performative Bestätigung der *Existenz* des Denkenden auch dann noch bewahren kann, wenn *alles* Täuschung wäre. Diese Bestätigung wird jedoch erst im Bezug auf einen anonymen Anderen<sup>101</sup> ermöglicht, dessen Realität oder Irrealität nicht relevant ist, relevant ist allein, daß die Täuschung *mich* täuscht und ich so aus der reinen Punktualität meiner mit sich selbst identischen Gewißheit immer schon herausgerufen bin.

Der Denkende kann nicht unmittelbar mit der Aussage ›*ego existo*‹ beginnen und sich dabei selbst denken, ohne sich bereits gedacht zu haben, sich also als *gedacht* vorzufinden – sei es auch vollkommen immanent nur durch sich selbst und seinen eigenen Zweifel:

»Avant d'être chose pensante, l'*ego* existe comme trompé et persuadé, donc comme chose pensée – *res cogitans cogitata*. Ainsi la première vérité, *ego sum*, *ego existo*, ne dit pourtant pas la première parole. Elle l'écoute.« [QC II 31]

Der Raum der dialogischen Struktur, der Raum, in dem eine Bühne bereitet werden kann, ist wie der Raum der  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  bei Derrida schon da. Er eröffnet sich, weil der Nullpunkt des *Ego* letztlich niemals ein Nullpunkt ist, sondern immer schon der Punkt einer vektoriellen, intentionalen Beziehung zu anderen Punkten, selbst wenn es dieses Koordinatensystem nur innerhalb seiner eigenen *cogitatio* aufspannen sollte. Er eröffnet sich, weil sich das Denken zeitlich vollziehen muß. Der Maß-

---

denheit reduziert wird. Die Überführung in eine solche Permanenz erfolgt für Marion durch die Repräsentation, die auch die zukünftige Möglichkeit zur Wirklichkeit objektiviert, welche dann wiederum Descartes' deterministischem Weltbild gemäß, zwingend in die Notwendigkeit des Fortbestehens und der Dauer münden müßte. Als Möglichkeit einer Unmöglichkeit (der Repräsentation) wäre die Freiheit gegenläufig zur Notwendigkeit zu denken: »La liberté s'expose en tant même qu'elle s'expérimente comme la possibilité de l'impossible.« [Sur le prisme 212] Aus der Erfahrung, daß ich Entscheidungen treffen kann, die sich (zumindest aus meiner Perspektive) dem Determinismus entziehen, ergibt sich ein Verständnis der Zukunft, die nun doch den Modus der Möglichkeit eröffnet, allerdings auf Kosten einer Unmöglichkeit zur Re-Präsentation.

<sup>101</sup> Marion verweist hier auf Foucaults Betonung der Alterität des *genius malignus* und darauf, daß für ihn gerade das Licht der Wahrheit des *Cogito* den Schatten der Täuschung überdeckt und maskiert, welcher nicht vergessen oder ausgeschlossen werden sollte. (Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1969. S. 69 ff.)

stab und die Zeitlichkeit des bereits ›vorgegebenen‹ Wortes, das für Marions ›Subjekt nach dem Subjekt‹ eine entscheidende Rolle spielen wird, obliegen nicht allein dem Ich, das sich selbst auf seinen Nullpunkt zurückführt, sondern verlangen bereits die Beziehung zur Alterität der anderen Zeitpunkte und der Interlokution: »Je suis dans la stricte mesure et dans le temps même où je suis interpellé.« [QC II 29] In seiner Gebundenheit an den zeitlichen Vollzug seines eigenen Denkens, ist der Denkende für Marion abhängig von der Gegebenheit einer Zeitlichkeit, deren transzendente Bedingung er eben nicht selbst in seinen Erkenntnisstrukturen bildet:

»Or cette condition temporelle n'a rien de banal; elle indique que même l'*ego*, première connaissance certaine et fondement de toutes les autres, ne se confond pourtant pas avec la temporalité, ne l'exerce donc pas à titre de principe transcendantal comme la condition de possibilité des autres phénomènes, mais qu'il s'y soumet – il s'y inscrit, en dépend.« [ED 380]

Aufgrund seiner (auch zeitlichen) Endlichkeit kann der Denkende für Descartes den Gedanken der Unendlichkeit nicht aus sich selbst generieren, sondern nur aus einer faktischen Unendlichkeit, gegenüber der er an seine eigenen Grenzen stößt, empfangen.<sup>102</sup> Dies öffnet für Marion die Figur des *Ego* auf eine generelle Empfänglichkeit, die es ihm ermöglicht, sich aus dem Denken selbst entgegenzunehmen: »[L]a pensée, la propriété (attribut) essentielle de l'*ego* en acte, surgit comme en fait et un événement, qui se produit de lui-même – qui me produit plus (ou bien autant) que je ne le produis.« [ED 381] – Das Denken der *cogitationes* würde demnach also ebenso empfangen und gäbe sich aus sich selbst heraus wie jedes Phänomen, das in Marions (von Husserl ausgehendem) weitem Phänomenbegriff auch in einem Gedanken oder einer Theorie bestehen kann. Die Aporien des klassischen Subjektverständnisses bilden für ihn die Unmöglichkeiten, sich zu individualisieren, sich auf anderes hin zu öffnen und eine ursprüngliche Rezeptivität

---

<sup>102</sup> Marion stellt sich hier in die Tradition von Emmanuel Lévinas. Ebenso verweist er auf Gilles Deleuze, der – wenn auch in einer Kritik am *Cogito*, die Marion aber als Kritik an dessen Interpretationen auffaßt – die Passivität des *Ego* gegenüber einem Anderen sowie die Rezeptivität gegenüber dem eigenen Denken betont: »l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée ..., ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. ... il la vit comme en Autre en lui.« [Vgl. QC II 45, Anm. 54] (Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, Paris 1993. S. 116 f. / Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, a. a. O., S. 119).



zu bilden. Diese lassen sich in einer vierten Aporie bündeln, welche letztlich darin besteht, daß die *donation* verkannt wird, die als eigentliches, letztes Prinzip eines ›Subjekts nach dem Subjekt‹ anzuerkennen wäre. Was also aus einer ›metaphysischen‹ Perspektive maskiert oder verschleiert wird, ist im Kern die *donation*, die das ›Subjekt‹ ebenso wie jedes andere Phänomen bestimmt und zugleich zu einem Empfänger der Gebung macht, welcher durch diese individualisiert und in seiner Rezeptivität zugleich prinzipiell auf anderes hin geöffnet ist. [Vgl. ED 348–353]

Die bei Descartes angelegte Struktur der Interlokution ermöglicht für Marion eine Alternative zu einer reinen Identität von  $A = A$  oder  $\text{Ich} = \text{Ich}$ , da das Ich ganz ähnlich wie bereits bei Ricœur und Derrida zunächst durch eine Beziehung zur Alterität vermittelt und zudem in einer Passivität *gedacht ist*, bevor es sich selbst denkt und sich mit sich selbst identifiziert. Es ist von vornherein auf anderes hin geöffnet und damit potentiell auch für die Begegnung mit einem Anderen als *autrui*. Das *Ego* Descartes' erscheint bereits in eine Differenz der Verspätung gegenüber dem Ruf eingeschrieben bzw. wirkt selbst differierend, noch bevor es einer anderen Person begegnet. [Vgl. QC II 46] Auch die innere Spaltung zwischen transzendentelem Ich und empirischem ›Mich‹ ist aufgehoben bzw. beide Aspekte der Subjektivität sind von vornherein ineinander verschränkt. Nicht ein primär gesetztes Ich muß den Weg zu seiner eigenen empirischen Vorhandenheit herleiten, sondern das Ich taucht immer schon als ein bereits gedachtes ›Mich‹ auf, als ein vorgegebenes Faktum, welches aus der Logik der Interlokution entgegenzunehmen ist.

Tatsächlich formuliert Marion in diesem Zusammenhang ausdrücklich: »*autrui me pense avant que je ne me pense moi-même*«. <sup>103</sup> [QC II 46] So schlüssig der Verweis auf die Voraussetzung von Alterität als Eröffnung eines Raumes der Interlokution, als Vorgabe von bereits Gedachtem und als Verspätung gegenüber dem bereits vollzogenen eigenen Denken in der Argumentation Descartes' erscheint, läßt sich dennoch fragen, ob Marion hier mit gleichem Recht darauf schließen kann, daß das Ich innerhalb der Logik der »*Meditationes*« notwendig von einem Anderen – einem ›*autrui*‹ – *gedacht wurde*, bevor es mit seinem eigenen Gedankengang beginnt. <sup>104</sup> Diese Verschränkung zwi-

<sup>103</sup> Kursivierung K. B.

<sup>104</sup> Jean Greisch formuliert in diesem Zusammenhang sehr treffend: »La thèse d'après

schen einer *ratio cognoscendi* und einer anderen, das Ego denkenden Instanz – quasi einer *ratio cognoscendum* – bleibt ein sensibler Knotenpunkt seiner Descartes-Interpretation. Auch wenn der Gottesbezug und die Einbeziehung der Geschöpflichkeit des Ego und der Geschaffenheit der ewigen Wahrheiten sowie insbesondere der Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Denken Descartes' einen deutlichen Verweis auf einen solchen Anderen herstellt, der zudem als eine bereits vorgegebene, tradierte ›Denkfigur‹ auftaucht<sup>105</sup>, auch wenn der *genius malignus* als Hypothese dem Denkenden seine Gedanken eingeben könnte, sind dies allenfalls Indizien aber keine expliziten Beweise dafür, daß vorauszusetzen ist, daß zunächst ein Anderer das Ich denkt, bevor es sich selbst denkt. Gilt der Satz, daß das Ich zunächst von einem Anderen gedacht wird, nur insofern dieser Andere selbst eigentlich wieder das ursprünglich ›alterierte‹ Ich ist? Oder wird hier gar auf einer ganz anderen Ebene bereits eine lebensgeschichtliche Dimension eingeführt, sofern frühere Generationen, insbesondere die Eltern schon über eine Person, ein Kind nachdenken und dieses benennen können, bevor es zur Welt kommt und zu denken beginnt? Auf genau diese Argumentationsebene wird Marion durchaus noch einmal zurückkommen. Zu beachten ist im Kontext der Descartes-Interpretation jedoch, daß auch hier der Andere der Interlokution wie das ›Anderswo‹ für Marion keine Transzendenz im klassischen Sinne bilden soll, da seine philosophische Perspektive wert darauf legt, jede ›Transzendenz‹ in der Immanenz zu denken. Die Perspektive wird konsequenterweise eben nicht auf den das Ego denkenden Anderen gerichtet, sondern allein auf die Tatsache, daß das Ego sich in einer Passivität, einer Verspätung und einer Antworthaftigkeit innerhalb einer interlokutionären Struktur vorfindet und sich nicht selbst aktiv in dem Sinne *denkt*, daß es sich selbst setzten oder sich selbst konstituieren würde.

Wesentlich ist es mit Marion, über Descartes hinaus, den mit Pascal vollzogenen Wechsel auf eine ganz andere Eben der *phänomeno-*

---

laquelle »autrui me pense avant que je ne me pense moi-même« a de quoi donner des sueurs froides à des cartésiens plus classiques. » (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 373).

<sup>105</sup> Descartes verweist in der ersten Meditation darauf, daß es sich bei dem Gottesgedanken generell um eine ›Vorgabe‹, ›eine alte Meinung‹, der kulturellen Überlieferung handelt, in die sich der Zweifelnde gestellt sieht, so daß sich auch hier eine Art ›Meinungsaustausch‹ mit abwesenden Anderen eröffnet. [Meditationes I 21; vgl. QC II 25 f.]

logischen Darstellung, also den Perspektivwechsel vom Erkennen zum Erkanntwerden, den Sprung vom Blick aus dem Fenster in die Position des betrachteten Passanten mitzudenken. Vorauszusetzen ist also eine ursprüngliche Überkreuzung von Erkennen und Erkanntwerden. Es geht dabei aber gerade nicht nur darum erkannt, sondern auch darum, anerkannt zu werden: »Au regard inversé, je devenu un moi ne demande ni de connaître, ni même d'être connu, mais d'être reconnu, c'est à dire aimé.« [Sur le prisme 345] Das Selbst – *moi* – das Marion dem cartesischen *Ego* gegenüberstellt, ist in einer anderen Dimension der Passivität nicht nur ein *moi pensé*, sondern ebenso wesentlich ein *moi aimé*: »pour devenir soi-même, je me dois être ni vu, ni pensé, ni cogité, mais rien de moins qu'aimé.« [Ebd.] Hier bedeutet die Abhängigkeit von der Liebe, der Anerkennung und dem Blick des Anderen eine Einschränkung der Autonomie des *moi* und eine Dezentralisierung gegenüber dem denkenden *Ego*:

»Central dans la pensée, l'*ego* se révèle périphérique dans la charité. Je ne puis plus être qu'un moi, excentré de je au point que, déjà, je est un autre – non un autre moi, ni un autre que moi mais un autre que je. Je suis aliéné, ou, littéralement, je est autre que je, à savoir (un) moi. Je ne suis pas (un) je, parce-que je suis (est) un moi.« [Sur le prisme 347]

Das *Ego* gibt also seine Zentralität innerhalb des Denkens auf, um sich selbst als ein gedachtes, anerkanntes und geliebtes ›*Mich*‹ zurückzuerhalten. So läßt sich der Übergang vom ›*Ich*‹ zum ›*Mich*‹ als eine spezifische Weise des Gabentauschs beschreiben, deren Ausdeutung bei Pascal und bei Marion noch näher erläutert werden wird.

### 3) Selbst (ge)geben – welches Selbst folgt dem Subjekt?

#### 3.1) Vom Zuschauerraum in den Zeugenstand, vom Subjekt zum attributaire

Vor der Dezentralisierung des Subjekts durch den Blick und die Anerkennung oder auch durch die Gabe eines Anderen ist in der Umdeutung des Ichs zum ›*Mich*‹ seine Position als Empfänger der Interlokution bzw. der Gebung entscheidend. Die ›*Wem-Frage*‹ lautet ›*Wem gilt der Ruf?*‹ bzw. ›*Wem gibt sich die phänomenale Gebung?*‹. Gibt sie sich wie ein Theaterstück einem Zuschauer? Diese Frage soll nun zunächst von



ihrer äußersten Grenze aus betrachtet werden, also im Hinblick auf das Empfangen der gesättigten Phänomene.

Ich halte noch einmal kurz fest, was diesen Grenzbereich der Phänomenalität charakterisiert: Das gesättigte Phänomen läßt sich gemäß seiner Quantität nicht anvisieren, in den Blick nehmen oder vorhersehen (*invisible*), seine Synthese erfolgt nicht sukzessiv sondern augenblicklich (*instantanée*), es ist gemäß seiner Qualität – seiner Intensität – unerträglich und blendet den Blick des Wahrnehmenden (*insupportable*), es entzieht sich im Hinblick auf die Relation jeder Analogie, jedem Maßstab der Erfahrung und ist daher absolut (*absolu*). Es übersteigt also jeden Wahrnehmungshorizont und kann daher nur in der Überschneidung verschiedener Horizonte interpretiert werden. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des historischen Ereignisses, das niemals nur aus einer Perspektive beschrieben werden kann. So hat das Phänomen ›die Schlacht von Waterloo‹ niemand, kein noch so idealer und neutraler zeitgenössischer Beobachter oder auch Historiker, jemals vollständig, aus allen möglichen Perspektiven und in ihrer gesamthistorischen Dimension betrachten können. [Vgl. ED 318 f.]<sup>106</sup>

Ein gesättigtes Phänomen ist nicht objektivierbar, es kann nicht durch ein transzendentes Ich konstituiert werden – welches allerdings, dies gilt es zu beachten, von Marion immer schon auch im Hinblick auf seine ›Rückseite‹ als ein *endliches* Ich betrachtet wird. Es erscheint nicht als ›Antwort‹ auf ein vorausgesetztes Ich, das den Maßstab seiner Ermöglichung bildet. Es ist unbetrachtbar (*irregardable*), da es nicht unter der Kontrolle eines Blicks in einer Permanenz und Reproduzierbarkeit gehalten (*garder*) werden kann. Dennoch kann es gesehen (*voir*) und gemäß seiner eigenen Initiative in Empfang genommen werden. Das gesättigte Phänomen ist erfahrbar, es ist sogar in solchem Übermaß erfahrbar, daß der Empfänger sich dieser Erfahrung nicht entziehen kann. Aber es bildet eine Art Gegen-Erfahrung als Nicht-Objekt, die an die Grenzen der Erfahrbarkeit und des Unmöglichen führt. Wahrgenommen werden die Spuren einer Erfahrung der Überforderung der Wahrnehmung, die sich in die Endlichkeit des Wahrnehmenden und

---

<sup>106</sup> Es kommt hinzu, daß auch die beständige Weitergabe und Überlieferung dieser Geschichte das Phänomen mitbestimmt. Die Kenntnis des historischen Ereignisses entwickelt sich selbst historisch. Marion stimmt hier mit Ricœurs Verständnis einer Hermeneutik überein, die im Bewußtsein ihrer eigenen Grenzen, in fortgesetzter Annäherung die Arbeit leisten kann, die unendliche Pluralität der verschiedenen Horizonte zu verknüpfen.

seiner Wahrnehmungsfähigkeit einprägen. [Vgl. ED 301] Umso mehr empfängt der Empfänger hier eine reine Gebung und nicht ein gegebenes Objekt. Das Geschehen, das Sich-Ereignen der *donation* übersteigt das, was als Geschehenes oder Gegebenes erfassbar ist.

Dieses Paradoxon bestätigt noch einmal die Umkehrung der Rolle des Ichs, das durch das Phänomen konstituiert wird: Es folgt als konstituierter Zeuge der Gebung auf das konstituierende Subjekt. Zwar bleibt seine besondere Stellung dadurch gewahrt, daß es einen Zugang zur Wahrheit eröffnen kann – »le sujet reste l'ouvrier de la vérité« [ED 302] –, aber es generiert oder produziert diese keinesfalls selbst. Der Zeuge der Gebung gibt den Standpunkt der ersten Person und die Führungsrolle des Nominativs vollständig auf und auch das alltägliche Verständnis der Zeugenschaft wird von Marion zunächst noch drastisch eingeschränkt:

»Dans ce témoin, nous devons même entendre moins l'éloquent ou l'héroïque testateur d'un événement qu'il rapporte, porte et défend, assumant donc encore une [re-]production du phénomène, que le simple témoin lumineux: il s'allume sur un tableau de contrôle, à l'instant même où et chaque fois que l'information qu'il doit rendre phénoménale (en l'occurrence visible), lui parvient d'un capteur par une impulsion électrique, sans initiative ni délai.« [Ebd.]

Wenn also auf das ›Subjekt‹ nach dem ›metaphysischen Subjekt‹ ein solcher Zeuge der Gebung folgt, dessen Funktion darauf beschränkt wird, unter dem Anstrom der sich selbst gebenden Phänomenalität als Kontrolleuchte (*témoin lumineux*) willenlos aufzuflackern, um diese zu bestätigen und sichtbar zu machen, wie läßt sich dieses Bild mit Marions Anspruch verbinden, eine Individualisierung der Identität des ›Subjekts‹ zu gewährleisten? Ist das, was Marion noch als Substrat einer personalen Identität gelten läßt, nicht mehr als die Vereinzelung des jeweiligen ›kleinen Lichts‹ auf der Anzeigetafel?

Prinzipiell verweist die Idee einer Zeugenschaft auf eine Änderung gegenüber dem Zuschauer (*spectateur*): Der Zuschauer ist der passive Rezipient eines vor seinen Augen für ihn aufgeführten Stückes. Er selbst sitzt nicht auf der Bühne, sondern in einem eigenen Zuschauer-raum. Die räumliche Abgrenzung bildet auch eine Grenze zwischen der Fiktionalität des Stückes und der Realität der Aufführung. Seine Reaktion auf das, was sich ihm zeigt, ist – jedenfalls im klassischen Verlauf einer Theateraufführung – darauf beschränkt, je nach Gefallen Applaus, Jubel oder negative Kommentare als Antwort darauf zurückzugeben,

wie für ihn und vor ihm ein Stück gegeben wurde. Der Zeuge eines Ereignisses hingegen mag zwar am Rand des Geschehens stehen, in das er nicht direkt involviert ist, er befindet sich aber nicht in einem bewußt abgegrenzten eigenen Raum. Gerade der *témoin lumineux* wird direkt durch das gegebene Phänomen erreicht und beeinflußt, er besitzt nicht den festen Standpunkt eines Ich-Pols, sondern erhält seinen Platz erst aus dem Empfangen der Gebung – »dans l'espace, le phénomène saturé l'engloutit de son déluge intuitif; dans le temps, il le précède d'une interpellation toujours déjà là«. [ED 303] Wenn jedoch jemand in den Zeugenstand gerufen und dazu aufgefordert wird, vor Gericht Zeugnis über das Geschehene abzulegen, wird ihm durchaus ein bestimmter ›Raum gegeben‹. Der Zuschauer kann schon während der Aufführung sein Wohlgefallen oder Mißfallen äußern, der Zeuge jedoch erhält seine eigentliche Rolle, seinen Platz, erst in deutlicher Verspätung gegenüber dem Ereignis. Seine Aufgabe besteht zudem nicht darin, das Geschehene zu bewerten oder zu kommentieren, sondern es so treu wie möglich widerzugeben, und zwar so, wie es sich selbst ereignet bzw. ›gegeben‹ hat.

Hier kann ein Ansatz für eine erste Art der Individualisierung des Empfängers der Gebung gefunden werden: Während der einzelne Zuschauer im Regelfall in der Masse des Publikums aufgehen wird, die in ihrer Gesamtheit einen Kommentar zum gegebenen Stück abgibt, kann von einem einzelnen Augenzeugen in der juristischen Sphäre ganz wesentlich abhängen, wie das von ihm bezeugte Geschehen beurteilt und als welche Art von Ereignis oder Phänomen es über seine individuelle Wahrnehmung hinaus betrachtet wird. So besteht für den Zeugen ein besonderer Grad der Verantwortung gegenüber dem, was sich ihm (zu erkennen) gibt. Eine Gegenüberstellung des Selbst der Phänomene auf der einen Seite und eines lediglich zum Zeugen umgewandelten transzendentalen Ichs auf der anderen Seite – einer Bühne und eines Zuschauerraums – würde für Marion in einen simplen Psychologismus münden, wenn nicht auch das Verständnis des Zeugen streng an der Selbstgebung der Phänomene orientiert wäre – »sur la phénoménalité même que le ›soi‹ rend au phénomène.« [ED 343] Es ist dieses Selbst des sich gebenden Phänomens, welches das Ich in sich umkehrt und in einen Zeugen verwandelt. Das heißt, daß das Selbst des Empfängers ausschließlich von diesem sich gebenden Selbst her verstanden werden kann und darf als Antwort auf die Frage, wem sich dieses gibt. Dabei plädiert Marion zunächst sogar dafür, die Frage ›Wem?‹ nicht als per-



sonale Frage »à qui«, sondern neutral als »à quoi« zu formulieren. [ED 344] Entscheidend ist, daß die *Funktion* eines reinen Empfängers gedacht werden soll – »une fonction de pur attributaire de la donation«. [Ebd.]<sup>107</sup> Diese Empfängerfunktion folgt nach dem Subjekt nicht nur denkgeschichtlich, sondern auch durch eine prinzipielle Aposteriorizität, indem diese aus der Gebung des Phänomens und seines Selbst hervorgeht: »L'attributaire vient donc après le »sujet«, au double sens de succéder à sa figure métaphysique et surtout de procéder du phénomène, sans le prévenir ni le produire.« [Ebd.]

So wie der Zeuge erst zum Zeugen wird, indem er ein bestimmtes Ereignis oder Geschehen wahrnimmt, welches er dann auch bezeugen kann, wird der Empfänger als *attributaire* auf den eine bestimmte Gebung sich richtet, einzig und allein dadurch zu sich selbst – zum Empfänger *dieser* Gebung –, daß er sie empfängt:

»Car en recevant ce qui se donne (le phénomène), l'attributaire en reçoit les effets, donc s'en reçoit lui-même ... L'attributaire reste – si l'on y tient – un »sujet«, mais affranchi de toute subjectivité, parce que d'abord libre de la subjectivité et franc de tout substrat.« [ED 360]

Die Individualisierung wird als exakte Entsprechung dessen möglich, was die Individualisierung des phänomenalen Selbst erlaubt: sie geht aus der *Faktizität* des »fait accompli« [s. o.] hervor, in der das Phänomen ihm vollständig selbst gegeben ist. Sie ist auf die Alterität hin geöffnet, aus der Annahme der *Ankunft* des sich gebenden Phänomens, das wie ein *Vorfall* (*incident*) aus sich heraus auftaucht. In Konfrontation mit der Wirkung des *Ereignisses* erfolgt der Übergang vom »je pense« zum »je suis affecté«. [Ebd.] Insofern der Empfänger sich selbst als ein »gegeben seiendes«, ein »étant donné« [ebd.] empfängt, befreit es sich vom Substrat einer der Gebung vorgegebenen Subjektivität. Die Formulierung »étant donné ...« steht in der Mathematik für den Ausdruck »gegeben ist ...« und »étant donné que ...« läßt sich übersetzen mit »da ...«. Die darin angelegten Konnotationen verweisen für Marion auf die Figur des *fait accompli* sowie auf die Struktur des Ereignisses, die den Empfänger der *donation* bestimmt: »en conceptualisant cette expres-

<sup>107</sup> Auch hier verweist Marions Wortwahl auf einen juristischen Kontext, wo mit dem Begriff »attributaire« ein Leistungsempfänger oder zukünftiger Eigentümer, beispielsweise der Empfänger eines Erbes bezeichnet wird.

sion, on dira que l'étant donné permettrait de surdéterminer les catégories de l'étant mondain, voire certains existentiels du *Dasein*, à partir de la détermination ultime du phénomène donné, l'événement.» [ED 249] Alles Seiende ist an die in ihm implizierte Gebung gebunden, ebenso das Dasein als Seiendes an die Gebung als Ereignis. Was auf den ersten Blick wie eine Degradierung des ›Subjekts‹ erscheinen könnte, stellt für Marion eine Befreiung vom metaphysischen Verständnis der Subjektivität dar, in der das, was diesem Subjekt folgt, erst eigentlich zu sich selbst kommen kann, indem es sich als Zeuge, Empfänger und Adressat der *donation* begreift und annimmt.

3.2) »Se recevoir de ce qui se donne« –  
sich empfangen, sich der Gebung hingeben

Aus der Überwindung einer einfachen Dualität zwischen Akteur und Zuschauer und einer zu trivialen Entgegensetzung zwischen Aktivität und Passivität ergeben sich interessante Konsequenzen für Marions Konzeption des Erkennens – auch hier in direkter Auseinandersetzung mit Descartes. Wie gibt sich das berühmte Wachsstück zu erkennen, das dieser als Beispiel für die Aufschlüsselung eines Erkenntnisprozesses heranzieht? Für Descartes gibt es – oder geben sich – hier nichts als die *natures simples* in ihrer Anwendung: die chemische Formel des Wachses, die Quantität seiner Moleküle sowie die raum-zeitlichen Koordinaten des jeweiligen Wachsstückes können bestimmt werden. Eine phänomenale Anschauung ist mit dieser Analyse nicht gegeben: »Le concept de la cire ne la montre pas encore, son intelligibilité ne la phénoménalise toujours pas«. [ED 362]

Für Marion ist der Bruch zwischen dem Begriff der Sache und seiner anschaulichen Gegebenheit zugleich eine Absage an die qualitative Erfassung des Gegenstandes. Letztlich wird nur noch eine quantifizierbare Gegebenheit angenommen. Zwar wird die entstehende Trennung zwischen dem Gegenstand und dem Wahrnehmenden damit bestätigt und vertieft, es fehlt aber die Anerkennung der eigentlichen phänomenologischen Differenz, die für Marion hier allein im Unterschied eines anschauungsarmen Phänomens – auf der begrifflichen Ebene und im Rahmen der *mathesis universalis* – und eines Phänomens zu setzen ist, das die Anschauung vollständig erfüllt: Das Wachsstück ist mit allen fünf Sinnen wahrnehmbar, es lässt sich ertasten, betrachten,

riechen, schmecken. Und Träger dieser fünf Sinne ist eben nicht das *Ego*, das gerade aus der Reduktion seiner sinnlichen Dimension gewonnen wird, sondern das empfangende Selbst. Dieses verliert zwar die Spontaneität des *Ego*, gewinnt dafür aber die Rezeptivität gegenüber den Phänomenen in ihrer sinnlichen Anschaulichkeit. Und obwohl das Selbst damit die Möglichkeit zur Konstitution der Objekte abgibt, wird seine Rolle für Marion umso konstitutiver:

»L'attributaire, tel qui lui seul met en situation de sentir et ressentir, éprouve la chair même du phénomène en état de manifestation. Contre la métaphysique, il faut dire que le ›sentiment‹ ne résulte pas de la ›chose‹ comme son effet, ne la redouble pas comme son apparence, mais qu'il la montre comme son unique apparition possible – il la manifeste comme une manifestation manifeste, en attestant et imposant. L'attributaire ne reçoit donc pas seulement ce qui se donne – il permet au donné de se montrer en tant qu'il se donne. Le morceau de cire ne se montre qu'aux ›sentiments‹ de l'attributaire et se voile au regard, qui le re-constitue selon l'ordre et la mesure. La phénoménalité ne se comprend pas, elle se reçoit.« [ED 363 f.]

Der Empfänger erfüllt eine vermittelnde Funktion, indem er die Gebung des Phänomens sinnlich wahrnimmt und damit in eine Manifestation überführt, die es dem Phänomen erlaubt, sich zu zeigen – sich also nicht einfach ins Leere zu geben, sondern sich als es selbst zu erkennen zu geben. In einem weiteren Schritt schließt sich dann auch eine aktive Erkenntnisleistung an. Das Empfangen der Gebung impliziert eine unmittelbare ›Gegengabe‹: »en recevant ce qui se donne, il lui donne en retour de se montrer«. [ED 364] Damit diese Erwidern möglich ist, ist nun doch eine ›personale Identität‹ des Empfangenden vorauszusetzen – »seul un ›à qui‹ (et jamais un ›à quoi‹) peut assumer la rôle entier de l'attributaire«. [Ebd.] Zur Zeugenschaft des Empfängers gehört seine Fähigkeit zur Zeugenaussage und damit das Ich-sagen-Können als Ausgangspunkt für jedes Sagen-Können, welches für Marion stets den Standpunkt eines Sprechers voraussetzt und zugleich ähnlich wie bei Ricœur die Identität des Selbst wesentlich bestimmt. [Vgl. ED 365] Seine ›Gegengabe‹ besteht darin, etwas über das Phänomen aussagen zu können, seinen Eindruck zu beschreiben und zusätzlich auch nach den Gesetzen der *mathesis universalis* zu bestimmen und zu kategorisieren, die allerdings nicht die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung der Phänomenalität ersetzen können. Notwendig ist nach Marions Voraussetzungen die Erkenntnis, daß die Bestimmung des Phänomens nicht mit



dessen Gebung identisch ist, die es in der phänomenologischen Reduktion zu entfalten gilt.

Der *attributaire* ermöglicht es dem Phänomen, sich als es selbst zu manifestieren und gibt ihm seine Form. Er fungiert als ein Filter oder Prisma bzw., wie bereits erläutert, als der Bildschirm (*écran*), auf dem das Phänomen erscheinen kann. Ohne sein Aufschlagen auf dem Schirm bliebe dieser nur eine blinde oder vollkommen transparente Fläche, die erst durch die Gebung des Phänomens erhellt und koloriert wird. »Seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase«. [Ebd.] Die Augenblicklichkeit, in der mit einem Schlag das Phänomen und der Empfänger aus der sinnlichen Rezeption hervorgehen, kommt für Marion jeder Unterscheidung zwischen Phänomen und Ding-an-sich zuvor. Das Denken des Bewußtseins-Pols ist nicht *a priori* dem vorauszusetzen, was sich zu erkennen gibt, sondern es entsteht im gleichen Augenblick wie die Manifestation, die der Denkende, ohne dies zu wissen und unmittelbar gedanklich zu durchdringen, sichtbar macht. Ein wesentlicher Aspekt der ›Gegengabe‹ bzw. der Antwort des Empfängers besteht hingegen durchaus darin, das Phänomen zu ›begreifen‹ und zu benennen. Er gibt also sprachlich zu erkennen, was sich ihm phänomenal zu erkennen gibt.

Wenn es sich allerdings bei dem sich gebenden Phänomen um ein gesättigtes Phänomen handelt, so stößt genau diese Möglichkeit, dem Phänomen eine Form zu geben und es auf den Begriff zu bringen, an ihre Grenzen. Die Antwort des Empfängers der Gebung muß hier anders ausfallen, indem sich sowohl die Gebung als auch ihre Rezeption radikalisieren: die Gebung wird in die Universalität des anonymen Rufes überführt – womit sich erneut die Frage stellt, inwiefern die Gebung von vornherein an einem Modell der Kundgabe, also des Zu-erkennen-Gebens orientiert ist. Der Empfänger wird zugleich zum *adonné* – zum der Gebung Hingegebenen.

### 3.3) Zwischen Ruf und Antwort

Die schon in »*Réduction et donation*« eingeführte Figur des Rufes wird in »*Étant donné*« besonders im Hinblick auf die Ermöglichung einer Individualisierung seines Empfängers weiterverfolgt und ausdifferenziert. Im Kern geht es um die Vorstellung der Kontra-Intentionalität

einer Wahrnehmbarkeit, die sich nicht anvisieren läßt: der Ruf ist für den Hörenden nicht intendierbar, auch die Herkunft der ihn potentiell intendierenden Instanz ist nicht unmittelbar zu orten und es besteht keine Möglichkeit, sich der Annahme des Rufes vollständig zu entziehen.<sup>108</sup> Selbst wenn ich mir meine Ohren zuhalte, läßt sich seine Gerichtetheit an mich als Hörenden dadurch nicht abweisen.

Für Marion geht der Ruf, anders als bei Lévinas, zwar *auch* aber nicht *nur* vom Antlitz des Anderen aus, sondern von jedem gesättigten Phänomen. Er möchte den Ruf weder auf eine ethisches noch auf ein ontologisches Modell beschränken. In der Gebung des *Ereignisses* ist das Ich mit der Fülle eines Geschehens konfrontiert, das es einer unendlichen, nicht-abschließbaren Hermeneutik ausliefert. Das Ich wird dazu aufgerufen, zu versuchen, in immer neuen Interpretationsansätzen ein Verstehen zu bewältigen, das nur annäherungsweise in einem immer weiter fortsetzbaren Prozeß möglich ist. In der Konfrontation mit dem *Idol*, beispielsweise mit einem Gemälde, kann sich das Ich dem Aufruf, es aus einer bestimmten Perspektive zu sehen, nicht entziehen: »je me trouve plutôt convoqué à voir ..., que visant un visible«. [ED 369] Mein *Leib (la chair)* ist mir so vorgegeben, daß er mich immer schon selbst affiziert, nicht aber von mir selbst intendiert werden kann. Der Blick des Anderen wiederum vollzieht im gesättigten Phänomen der *Ikone* eine Kontra-Intentionalität par excellence, indem er mich sieht und betrachtet, ohne daß ich mich selbst jemals durch seine Augen sehen und seinen Blick beherrschen könnte.

Was nun dem Ruf der gesättigten Phänomenalität ausgeliefert ist und sich vollständig aus dem empfängt, was es empfängt, ist das *adonné*, das Sich-Gegebene und der Gebung Hingegebene. Die Hervor-rufung des *adonné* ist durch vier wesentliche Aspekte gekennzeichnet: erstens die *convocation*, also Vorladung oder Einberufung; zweitens die Überraschung – für Derrida ein wesentliches Charakteristikum der Gabe – bzw. der Über-griff, der dem Zugriff des Subjekts auf die Dinge gegenübersteht (*surprise*); drittens die *interlocution*, also der bereits

<sup>108</sup> Dadurch, daß diese Kontra-Intentionalität bei Marion das eigentliche Wesen des Rufes bildet, entzieht er sich für Jean Greisch dem Verdacht, die Figur des Rufes sei letztlich theologisch zu verstehen und der Gerufene als *adonné* sei somit letztlich eher ein »Dieu-donné«. Greisch verweist zudem zurecht darauf, daß das Verhältnis von Ruf und Antwort hier nicht als Ansatz einer dialogischen Philosophie verstanden werden darf. (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a.a.O. S. 378 f.).

dargestellte Eintritt in eine dialogische Beziehung, die das ›Subjekt‹ zugleich dezentralisiert und ›aus der Fassung bringt‹ (*interloquer*); schließlich viertens die Faktizität (*facticité*), die Marion von Heidegger ausgehend weiterentwickelt.

Nicht zu unterschätzen ist die Gewaltsamkeit dieser vier Charakteristika des Rufes, die das Verständnis eines ›Subjekts nach dem Subjekt‹ prägen, welches sich als *adonné* hingeben muß, um es selbst zu sein. Und diese Hingabe erhält hier durchaus die Konnotation einer Aufopferung oder einer radikalen Aufgabe der Subjektivität, die wiederum für Marion die einzige Möglichkeit darstellt, im Gegenzug – als Gegengabe – eine individuelle, unverwechselbare und unaustauschbare Identität zu empfangen, während Derrida auch diese Gegengabe noch als Annullierung der Gabe bloßstellt. Als *convocation* verlangt es der Ruf, durch den der Empfänger aus sich heraus gerufen wird (*déplacer*), jede Selbstsetzung und Selbstbestimmung aufzugeben (›renoncer à l'autarcie d'une auto-position et d'une auto-effectuation‹) [ED 369] und damit jede Verabsolutierung von Subjektivität. [Vgl. RD 300] Der Gerufene wird gleichermaßen alteriert und identifiziert: »c'est en tant qu'altéré par l'écoute originaire, qu'il se reconnaît comme éventuellement identifié«. [ED 369] Es handelt sich dabei um eine Identifizierung als ›Mich‹ – ich identifiziere und höre *mich* als gerufen – und nicht als *Ich*. Mit dieser Umkehrung vom Nominativ zum Akkusativ bzw. zum Dativ – der Ruf gilt *mir* –, vollzieht sich für Marion zugleich eine Umkehrung metaphysischer Kategorien. Die Relation, die auch für die Figur der Gabe so entscheidend ist, wird primär gegenüber der Individualisierung, da der Ruf empfangen werden kann, ohne daß dem Aufgerufenen oder Einberufenen seine Identifizierung bewußt wird und auch der anonyme Ausgangspunkt des Rufs nicht identifizierbar ist. Der Empfänger empfängt sich gerade nicht klar und distinkt und er ist schon als er selbst identifiziert, bevor er sich als ›Ich‹ denken kann. [Vgl. ED 370] Es ist keine vollständige Reziprozität zwischen Ruf und Antwort möglich.

Aus der *interlocution* geht eine Öffnung auf einen anonymen Anderen (*autrui*) hervor, die das Selbst als *adonné* von vornherein von jedem Solipsismus befreit, während die Überraschung eine Öffnung auf die Andersheit der unbekannten und nicht objektivierbaren Gegenstände der gesättigten Phänomene herstellt. [Vgl. ED 372] Der überraschende Übergriff (*surprise*) öffnet den Hingegebenen zunächst auf eine Leere hin (›sur un écart vide« [ebd.]), liefert ihn einem unbekann-



ten Einfluß (*empris*) aus und kehrt so den bewußten Zugriff des Subjekts auf ein Objekt um sowie auch die Ekstase im Sinne Heideggers, in der sich das Dasein für Marion zwar ent-wirft und aus einem Ich-Pol herausbegibt, nur allerdings um eigentlich zu sich selbst zurückzukehren. [Vgl. RD 300] Die Überraschung versetzt den Empfänger in ein Erstaunen, das nicht den Anfang eines geordneten Weges der Erkenntnis bilden kann, da es ihn angesichts der gesättigten Phänomene mit den Grenzen seines Erkennens konfrontiert,<sup>109</sup> ihn überwältigt und lähmt. Interessant ist hier nicht nur die Nähe zu Derrida, sondern erneut auch die Nähe zu Ricœur im Hinblick auf einen Übergang von der Ebene der Erkenntnis als *connaissance* zur Ebene einer *reconnaissance*: Anstatt die Objekte zu erkennen (*connaître*), kann das Ich nur noch seine Verwandlung in ein ›Mich‹ anerkennen und sich so als es selbst wiedererkennen (*reconnaître*).

Daß die ersten drei Charakteristika des Rufes hier noch recht abstrakt erscheinen, ist sicherlich dem Vorhaben geschuldet, den Ruf so universell und ›leer‹ wie nur möglich als reine Form des Anrufes zu beschreiben. Eine lebensweltliche Konkretisierung erfährt diese Formelhaftigkeit allerdings in Marions Darstellung der *Faktizität* des Rufes: Es geht hierbei nun tatsächlich in einem ganz konkreten Verständnis des Rufens und Ansprechens um die Sprache, die ich zunächst immer von anderen höre und in der ich mir gegeben werde. Marion verlegt den Schwerpunkt der Interpretation des ζῶον λόγον ἔχον von einem ›Sprache habenden Tier‹<sup>110</sup> zur *Sprachbegabung*: »doué de parole« au sens strict: »doté de parole«, avant reçu le don de la parole.« [ED 372] Ich werde individualisiert, indem mir meine Sprache gegeben ist, und insofern mir etwas gegeben oder hinzugefügt wird, wird paradoxerweise zugleich meine in sich geschlossene Eigenheit oder mein Eigentum (»propriété ou possession du propre« [ebd.]) durchbrochen. Ich bin

<sup>109</sup> Der Verlust der Erkenntnis (»la même perte de connaissance« [ED 371]) betrifft gleichermaßen das eigene Selbstbewußtsein des Subjekts wie den Zugriff auf das zu erkennende Objekt. Erneut findet Marion einen Beleg hierfür bei Descartes, in der Beschreibung der Bewunderung (*admiration*) als erster Leidenschaft der Seele, die jeder Erkenntnis darüber vorausgeht, inwiefern der uns überraschende Gegenstand in irgendeiner Weise nützlich (*convenable*) sein könnte. Marion verweist aber sogleich auf die Grenzen der Parallele zu Descartes, der die Bewunderung immer als eine Empfindung des *Ego* voraussetzt, während die Überraschung oder der Übergriff dieses hier bereits in ein ›Mich‹ verwandelt. (Vgl. René Descartes: *Passions de l'âme*, § 53 [AT XI, 373, 5–13]).

<sup>110</sup> Auch hier wird der Schwerpunkt der Übersetzung von λόγον auf die Sprache, nicht auf die Vernunft gelegt.

für mich daher nie authentisch, sondern immer schon uneigentlich und mir selbst in einer Differenz zum Ich gegeben. Nicht die Uneigentlichkeit verbirgt hier eine ursprüngliche Eigentlichkeit, sondern umgekehrt: »L'authenticité dissimule après coup l'inauthenticité seule originairement donatrice«. [ED 373] An die Stelle des Paradoxons des Ichs, das sich nicht verneinen kann, ohne sich selbst auszusagen, tritt hiermit für Marion ein neues Paradoxon des Rufes, den ich ebenso nicht abweisen kann, ohne das Gerufenwerden bereits anzunehmen und anzuerkennen, daß er einer Reaktion oder Antwort bedarf. Der Ruf erfüllt vollständig die Figur der *donation*, die wiederum ihre vollste Entsprechung im *adonné* findet: »Il en résulte la naissance de l'adonné, subjecti[vi]té entièrement conforme à la donation – qui se reçoit entièrement de ce qu'elle reçoit, donnée par le donné, donnée au donné.« [Ebd.] Die gegebenen Phänomene und ihr Empfänger, der sich wiederum ihrer Gebung hingibt, scheinen wechselseitig *einander* gegeben zu sein. Dabei wahrt das Selbst als *adonné* eine Schlüsselstellung, die durchaus derjenigen des transzendentalen Subjektes ähnelt: indem es sich der Gebung hingibt, dient es einer *Ermöglichung* jeglicher Gegebenheit wie eine erste Gabe, die das Geben eröffnet und zugleich erst darin gegeben wird.<sup>111</sup>

Die eigentliche Problematik der Fragestellungen, wie der Ruf sich artikuliert, was er zu erkennen gibt und wie er in seiner ›unwiderruflichen‹ und überwältigenden ›Macht‹ empfangen und beantwortet werden kann, ergibt sich für Marion aus dem klassischen Modell eines Rufes, der seiner Antwort vorausgeht und vor ihr wahrgenommen werden kann. Tatsächlich aber geht es Marion um ein anderes Modell, das er anhand von Caravaggios »*Berufung des heiligen Matthäus*« illustriert: Caravaggio zeigt eine Berufung, der Ruf selbst aber ist nicht abbildbar. Er ist als Berufung sogar in einem doppelten Sinne unsichtbar – einerseits als akustisches Signal, andererseits als Aufruf zur Entscheidung über eine innere, geistige Umkehr. [Vgl. ED 391] Wie gelingt es dem Gemälde nun, dieses doppelt Unsichtbare sichtbar zu machen? Nicht in der Darstellung eines Rufenden, sondern in der Darstellung des Gerufenen. Zwar weisen aus der rechten Bildhälfte zwei im Halbdunkeln

<sup>111</sup> Der Dativ des *moi* kommt hier einem Ablativ nahe – und zwar als *ablativus instrumentalis*: »le moi / me rend possible (comme ouvrier, moyen), en tant que premier don, départi par l'appel, l'ouverture de toutes autres donations de donnés particuliers.« [ED 371]

stehende Figuren, Christus und Petrus, letzterer auch nur als Rückenansicht, in Richtung der Gruppe von Personen, mit denen Matthäus am Tisch sitzt. Der Betrachter des Gemäldes kann aber erst aus den Gesichtszügen des Matthäus und aus seiner erstaunt und fragend auf ihn selbst verweisenden Geste ablesen, daß dieser und keiner der anderen sich als gerufen erkennt. Er wird damit zum *adonné*, indem er sich als Empfänger des Rufes anbietet: »Lui seul s'est demandé ›C'est à moi? C'est pour moi?‹ – il s'est ainsi aussitôt adonné comme l'›à qui‹ de ce qui se donnait et, du fait même, lui intimait un appel.« [ED 393] Das Aufsichnehmen oder Annehmen des Rufes ist bereits die erste Antwort, die möglicherweise durch die zweite der beiden zeigenden Figuren, Petrus, erst *nach* den Gesten von Christus und Matthäus bestätigt wird. Entscheidend ist, daß erst die Antwort den Ruf tatsächlich sichtbar macht, sie geht ihm also phänomenologisch voraus. Das heißt, daß jeder Ruf, jede Gebung phänomenologisch eben nur von ihrem Empfänger, von ihrem Angenommen- und Beantwortetwerden aus beschrieben werden kann.<sup>112</sup> Mit der Frage »Moi?« – bin ich gemeint? werde ich gerufen? – eröffnet der Empfänger für die Gebung, die keinen vorgefertigten Horizont für sich vorfindet bzw. als gesättigtes Phänomen von vornherein jeden Horizont übersteigt, einen Raum, um sich zu manifestieren. Das *Apriori* des Rufes wird dadurch nicht aufgehoben, aber es kann erst im Prisma des *Aposteriori* der Antwort manifest werden. In diesem Sinne dient der Empfänger als *adonné* mit seiner Antwort dem Phänomen selbst als eine Bühne: »Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné).« [ED 397]

Auch die Gabe oder Begabung der Sprache findet der Empfänger vor, ohne das erste ihm gegebene Wort bereits in einem Horizont bestimmen zu können. Als Phänomen erkennbar wird ihm die Sprache erst in seiner eigenen Antwort, im »Me voici!«, dem »Hier sieh mich«. Marion bezeichnet die Antwort nach dem Modell des Caravaggio-Gemäldes, die den unsichtbaren Ruf sichtbar macht und ihm Aufmerksamkeit und die Möglichkeit gibt, als Wort artikuliert zu werden (»et donne la parole à l'appel«), als »répons«. [Ebd.] Im Unterschied zum Begriff der Antwort (*réponse*) ließe sich hier vielleicht von einer Antwort ersten Grades, einer Antworthaftigkeit oder (Be)Antwortung

<sup>112</sup> Marion verweist darauf, daß auch bei Lévinas und J.-L. Chrétien der Ruf erst in der Antwort hörbar wird. [Vgl. ED 396]



sprechen. Mit dem *répons* wird die Möglichkeit des Antwortens eröffnet. Da der Empfänger sich dem Ruf nicht entziehen kann, sobald er ihn hört, kann er sich auch nicht aus sich selbst heraus für oder gegen eine Antwort entscheiden, die mit seinem *répons*, seiner prinzipiellen Bereitschaft zur Reaktion auf den Ruf, bereits beginnt: »le réponse commence dès le répons et le répons, dès l'écoute.« [ED 398] Zwar kann über die jeweilige Art der Antwort entschieden werden, die prinzipielle Antwortbereitschaft oder Antworthaftigkeit charakterisiert uns aber so grundlegend, daß wir sie nicht ablehnen können: »en lui nous sommes, nous vivons et nous nous recevons«. [Ebd.] Noch wenn wir uns selbst als Antwortende ablehnen würden, wäre dies bereits unausweichlich eine Reaktion auf das uns Vorgegebene. Der Ruf weist zugleich in seinem umfassenden Verständnis als *donation* für Marion einen unendlichen Überschuß gegenüber jeder Antwort auf. Jede einzelne Beantwortung kann immer nur einem bestimmten Aspekt des Rufs gerecht werden. Das Beantworten ermüdet zudem im Zeigen der Phänomene, während der Ruf unermüdlich gibt.

Zur Hingabe des *adonné* an die *donation* gehört auch die Anerkennung der Tatsache, daß eine Selbstaneignung des Subjekts niemals restlos möglich ist. Es bleibt stets eine Lücke (*écart*) im Selbst, die es von der ihm vorausgehenden Gebung trennt, aus der es sich empfängt – ein offener Abgrund der Ungleichheit zwischen Ruf und Antwort. Für Marion ist daher das mit sich selbst identische Ich immer schon eine Vereinfachung der eigentlichen Situiertheit des Selbst im komplexen Modell von *donation*, Ruf, Antworthaftigkeit und Antwort. Die Entlarvung der zu kurz greifenden Identifikation von Ich = Ich und die Anerkennung der Uneigenheit als Zugang zur Wahrheit des *adonné* entspringt daher keiner ethischen Forderung oder der Kritik am Mangel der Anerkennung eines Unterbewußten, sondern diese einfache Identifikation ist für Marion schlichtweg phänomenologisch nicht zu rechtfertigen, »il s'agit toujours au mieux d'une illusion et, au pire, si elle s'obstine, d'un mensonge.« [ED 401]

Der Abstand zwischen Ruf und Antwort, der in den Empfänger eingeschrieben ist, soll zugleich eine prinzipielle Neubestimmung der Differenz erlauben, auch gegenüber der ontologischen Differenz Heideggers sowie der Differenz zum Anderen bei Lévinas. Marion gesteht hier Derrida zu, mit Recht die Frage danach formuliert zu haben, von wo aus die Differenz differiert, und die *différance* gleichermaßen gegen eine Metaphysik der Präsenz zu richten, die nach einer restlos gegen-

wärtig seienden Substanz sucht, wie auch gegen die Suche nach einer phänomenologischen Gegenwart, die sich ohne Rest zeigt. [Vgl. ED 406] Allerdings werde das Verhältnis von Temporisation und Temporalisation nicht hinreichend geklärt, da die *différance* letztlich eine Verspätung bezeichnet und so doch wieder aus einer vorausgesetzten Gegenwart abgeleitet werden muß, von der die Verspätung unterscheidbar ist. Für Marion eröffnet sich in seinem eigenen Modell von Ruf und Antwort die Alternative einer Verspätung, die nicht notwendig zeitlich verstanden werden soll oder vielleicht in einem anderen Verständnis der Zeit: »C'est ici précisément que le jeu de l'appel et du répons marque une différence sans égale – parce qu'il provoque la différence à partir de lui seul, avant le temps.« [ED 407] Nun stellt sich allerdings die Frage, ob an diesem Punkt nicht Marion auf die gleiche Aporie stößt wie auch Derrida (der diese allerdings selbst anerkennt). Was heißt denn »vor der Zeit« – »avant le temps«?<sup>113</sup> [S. o.] Wie läßt sich dieses *vor*, das generell in der Darstellung Marions immer wieder mehr oder weniger offensichtlich auftaucht, im Bezug auf die Verspätung gegenüber dem Ruf, auf das Vor-Gegebene, das Anderswo aus dem die Gebung erfolgt, bestimmen, wenn nicht bereits ein Zeitverständnis zu Grunde gelegt wird, das auch die Prozesshaftigkeit der Gebung erst denkbar macht?

Eine Antwort – wobei es nicht klar zu unterscheiden ist, ob es sich hier um einen Lösungsweg oder um einen Ausweg aus der Problematik handelt, der eine Lösung vermeidet – könnte auch hier der Sprung in die phänomenologische Perspektive bieten: es liegt eben in der Gegebenheit des Empfängers der Gebung oder des Rufes, daß er aufgrund seiner eigenen Geschichtlichkeit und Verspätung zeitliche Maßstäbe anlegen muß, die wiederum auf Seiten der Gebung selbst obsolet sind. Zu fragen wäre dann aber, woher diese Zeitlichkeit des Empfängers kommt und wie sie ihm gegeben ist. Vorauszusetzen wäre nicht mehr die Zeitlichkeit, sondern die Überzeitlichkeit – vielleicht Ewigkeit – der Gebung selbst, eine prinzipielle »Gleichzeitigkeit« oder Gleichursprünglichkeit, Augenblicklichkeit oder Unzeitlichkeit der Gebung einer gesamten Phänomenalität als Einheit, die erst durch den Empfänger im zeitlichen Vollzug seines Wahrnehmens und Denkens in zeitlichen Strukturen gefiltert und in einzelne, sich manifestierende und bestimmbare Phänomene unterteilt wird.

<sup>113</sup> Kursivierung K. B.

»Le retard de ce qui se montre sur ce qui se donne tient au travail phénoménologique du répons sur l'adonné. Seule la donation, dépliée dans toutes ses instances, diffère. Se différenciant, elle se montre. L'éclosion du visible tarde, mais elle n'éclot que dans ce retard même. La temporalité elle-même ne tarde que pour l'attester.« [ED 408]

Ein Denken, das hier doch noch einmal nach einem rein zeitlichen Abstand fragen würde, würde zudem für Marion wohl die vorausgesetzte Überordnung der Relation über die individualisierte Essenz ignorieren: Es geht in der nicht-zeitlichen Differenz nicht darum, den zeitlichen Abstand zwischen einem bestimmten Ruf und einer bestimmten Antwort zu betrachten, sondern um die Beziehung, die sich wie ein *perpetuum mobile* ohne bestimmbaren Anfangspunkt zwischen Ruf und Antwort bewegt. Ruf und Antwort sind phänomenologisch gerade nicht mehr zwei klar getrennte, einander gegenüberstehende Pole, sondern im *adonné* unauflösbar ineinander verschränkt – sie tauchen auf wie auf der Leinwand Caravaggios, in dessen Gemälde sich ebenfalls nicht unterscheiden läßt, welche Geste den anderen zeitlich vorausgehen könnte. Sie bilden ebenso eine paradoxe Einheit wie »das Phänomen Gabe«, das Geben (Ruf), Empfangen (Hören) und Erwidern (Antwort), Gebenden, Empfangenden und Gegebenes (auch als gegebenes Wort) in sich umfaßt. Welche komplexen Fragestellungen sich dabei im Hinblick auf die Zeit ergeben können, hat Derrida eindrucksvoll aufgezeigt.

Für Marion integriert der Ruf selbst bereits alle Ekstasen der Zeitlichkeit als eine unvordenkliche Vergangenheit, eine Zukunft der Antworten, eine Gegenwart, die in jedem Augenblick ruft. Es könnte also durchaus behauptet werden, daß er mit sich selbst zugleich »Zeit gibt«. Die Antworthaftigkeit als *répons* wiederum impliziert eine unbestimmte Vergangenheit in der Geschichte der Antworten, eine Gegenwart der Manifestation des Rufes und eine Zukunft der unermüdlich zu gebenden Antworten. Die Geschichtlichkeit des *adonné* geht aus der selbst noch nicht zeitlichen Beziehung zwischen Ruf und Antworthaftigkeit hervor, als Folge der tatsächlich gegebenen Antworten: »l'histoire de l'adonné tient à la somme des réponses, qui le rapprochent et l'éloignent à la fois de l'appel«. [ED 407] Diese Geschichtlichkeit des *adonné* könnte mit Ricoeur in der Erzählung noch einmal in eine ganz spezifische, sprachliche Form der Antwort gebracht werden, in der das Selbst sich und anderen seine eigenen Antworten und seine Antworthaftigkeit, also die Art und Weise, wie es sich selbst im Empfangen von Ruf und Gebung gegeben ist, zu erkennen geben kann.



### 3.4) *Wie das Selbst sich selbst gegeben ist – das Phänomen Person und seine Verantwortlichkeit*

Um die Figur des Empfängers als *adonné* genauer zu bestimmen und daraus das Verständnis eines personalen Selbst nach dem Subjekt zu gewinnen, ist es notwendig, über das abstrakte Modell des Sich-aus-der-Gebung-Empfangens hinauszugehen. Eine personale Bestimmung des Empfängers kann dadurch legitimiert werden, daß Marion sich ganz explizit für ein ›Wer‹, ein ›à qui‹ entscheidet und die Unentschiedenheit zwischen einem personalen und nicht-personalen Empfänger nicht offenhält.<sup>114</sup> Es zeigt sich, daß Marion verschiedene Dimensionen von personaler Identität, die beispielsweise auch Ricœur aufzeigt, in seine Reflexionen über das ›Subjekt nach dem Subjekt‹ einbezieht: die Sprachbegabung, die Geschichtlichkeit, Geburt und Sterblichkeit, die Leiblichkeit, das Gesicht, den Namen sowie eine Ausdehnung der Antworthaftigkeit auf die Verantwortlichkeit gegenüber Anderen. Insbesondere aus der Perspektive anderer Empfänger erscheint der Empfangende jeweils nicht *nur* als Aufschlagpunkt oder Filter von Gebungen, sondern gibt sich selbst als Phänomen. Auch wenn Marion dies nicht direkt formuliert, müßte sich eine Darstellung des personalen Selbst, die vom *adonné* ausgeht, um die gesamte Beschreibung des ›Selbst‹ der Phänomene erweitern lassen. Wie sich im Hinblick auf den Leib und das Antlitz oder den Blick des Anderen zeigen wird, handelt es sich bei personalen Phänomenen zudem um gesättigte Phänomene.

Daß Marion nicht noch einmal explizit auf diese Phänomenalität des *adonné* hinweist, könnte dem für ihn wichtigeren Bemühen geschuldet sein, die Rolle des Empfängers gegen die Konzeptionen eines *Ego* oder transzendentalen Subjekts abzugrenzen. Zudem soll die reine Immanenz auch in der Darstellung des Empfängers gewahrt werden, der zunächst einmal so beschrieben wird, wie er sich jeweils selbst empfängt. Dennoch ließe sich fragen, ob Marion nicht seiner Phänomenologie der *donation* ein noch tieferes Verständnis des ›Subjekts nach dem Subjekt‹ eröffnen könnte, wenn er neben der dem Empfänger imma-

<sup>114</sup> Auch Michael Gabel verweist in seinem Aufsatz »Hingebener Blick und Selbstgegebenheit« [Gabel, Joas 192–209] darauf, daß kein abstrakter Bezug auf das Gegebensein ohne den freiwilligen und individuellen konkreten Bezug der Person möglich ist. Die Person ist jeweils Gebender und muß sich selbst kundgeben und offenbaren, damit im Nachvollzug ihrer Akte ein Bezug auf das Gegebensein möglich ist. Gabel erscheint daher die Person Gottes notwendig für die Gebung einer Welttotalität.

nenten Spannung zwischen Aktivität und Passivität in der Begegnung mit den Phänomenen auch die Spannung zwischen der Empfängerrolle und einer Selbstgebung als Phänomen bereits in »*Étant donné*« deutlicher und systematischer herausarbeiten würde.<sup>115</sup> Sicherlich müsste dazu die Perspektive eines Anderen, eines Beobachters eingenommen werden. Dazu wäre es aber nicht notwendig, zu Descartes' Platz am Fenster zurückzukehren, sondern durchaus erlaubt, in der Perspektive eines Vorübergehenden zu verbleiben, der auf der Straße anderen Passanten begegnet. Und da gerade die Öffnung auf die Alterität und der Ausbruch aus dem Solipsismus für Marion eine wesentliche Komponente der Überwindung des »metaphysischen Subjekts« ausmacht – wenn auch, wie er beteuert, nicht aus einer ethischen Motivation – wird dieser Art der Betrachtung des »Subjekts nach dem Subjekt« auch nicht explizit ausgeschlossen.

In den vier Modi der gesättigten Phänomene, die Marion aufzählt, scheint sich bereits eine gewisse Fokussierung auf ein personales, menschliches Selbst anzudeuten: das Ereignis wird nicht am Beispiel des Naturereignisses, sondern am Beispiel historischer Ereignisse illustriert; Beispiel des Idols ist das Kunstwerke, insbesondere das Gemälde, es entstammt also dem Bereich der Kultur; der Leib ist »*la chair*«, wörtlich das Fleisch, nicht »*le corps*« – ein stark aufgeladener Begriff, der sowohl auf Maurice Merleau-Pontys Verständnis des Fleisches als Schnittstelle zwischen Leib und Welt sowie auf Michel Henry und sein Anknüpfen an eine neutestamentarische Sprache verweist<sup>116</sup> – auch hier scheint Marion sehr eindeutig den *menschlichen* Leib vorauszusetzen;

<sup>115</sup> Durchaus eingeholt wird diese Spannung in Marions Meditationen über die Liebe. Siehe hierzu insbesondere den Abschnitt D. III 3.3 meiner Arbeit.

<sup>116</sup> Wie es Jean Greisch präzise auf den Punkt bringt, distanziert sich Marion hierbei von Merleau-Ponty, um sich eher an Henry anzuschließen, der die Autoaffektion vor der Hetero-Affektion ansetzt: »Marion rompt décidément avec Merleau-Ponty, pour se rapprocher d'Henry, quand il récuse la notion de »chair du monde.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain a. a. O. S. 390). Die Verortung des Leib-Begriffs Marions zwischen Henry und Merleau-Ponty wäre eine eigene Untersuchung wert, zumal auch bei Merleau-Ponty ein Verhältnis des Austauschs zwischen Leib und Welt und eine Deutung der Wahrnehmung als Gewinn und Preisgabe angelegt ist, die im Hinblick auf das Verhältnis von Gebung und Gabe interessant ist. Siehe hierzu: Walter Schweidler: *Die ontologische Bedeutung des Leibes nach Merleau-Ponty*. In: Ders.: *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg, München 2008. S. 305–342.

die Ikone wiederum wird ganz eindeutig als Blick eines personalen Anderen betrachtet, der mich ansieht, mir seinen Blick auferlegt und mich damit zu seinem Zeugen macht. Sicherlich ließe sich fragen, ob nicht *auch* das Naturereignis, *auch* das Naturschöne oder Erhabene, *auch* der Leib oder der Blick eines Tieres gemeint sein könnten. Marion schließt dies nicht aus, zu den gesättigten Phänomenen gehören auch: »les étants de la nature, le vivant en général«. [ED 273] Ihr Stellenwert wirkt allerdings in der Darstellung eher zweitrangig gegenüber dem gesättigten Phänomen ›Mensch‹ oder ›Person‹ und der Bezogenheit der Phänomene auf einen personalen Empfänger.<sup>117</sup>

Interessant ist hier, wie Marion die Leiblichkeit, die schon bei Ricœur als eine wesentliche Passivitätserfahrung des Selbst betrachtet wurde, mit der Sprache in Verbindung setzt. Die Leiblichkeit verweist auf die Endlichkeit, sowohl im Hinblick auf die zeitliche Ausdehnung wie auch im Hinblick auf die Kapazität der Wahrnehmung, also darauf, wie viel der Empfänger empfangen kann. Im Bezug auf die Selbstheit des ›Subjekts‹ nach dem Subjekt bildet sie für Marion die erste Gegebenheit:

»Der Leib ist das erste und grundlegende Phänomen, weil es mit meiner Subjektivität zusammenhängt. Ich bin zuerst Leib, d. h. ich kann nicht von meinem Leib weglaufen. Von allem kann ich weglaufen, aber nicht von meinem Leib. Somit ist alles, was ich sein kann und sein will, leiblich. Wenn man die Antwort auf die Geburt der Selbstheit bezieht, so bedeutet dies, dass die Selbstheit zuerst und vielleicht sogar grundsätzlich immer Leib ist.« [Ruf und Gabe, 59]

Die Autoaffektion des Leibes<sup>118</sup> sättigt ihren Horizont so, daß keine Beziehung zu einem anderen Objekt mehr erfolgt. Beispiele für diese

---

<sup>117</sup> Dies unterstreicht auch Marions Artikel »Le paradoxe de la personne«, in dem er seine Thesen über den Leib, das Verhältnis von Ruf und Antwort und das Ereignis ganz dezidiert auf die Frage nach der personalen Identität, ihre Krisen und Herausforderungen durch die globalisierte Gesellschaft bezieht. Er betont hier, daß alle abstrakten Modelle der personalen Identität, biologische, soziale oder eben ökonomische Modelle, nicht jener Einzigartigkeit gerecht werden, die sich für ihn aus der jeweils eigenen Antwort auf den jeweils eigenen Ruf ergibt. (Ders.: *Le paradoxe de la personne*. In: *Etudes* 391 (1999), S. 349–360.)

<sup>118</sup> Marion bezieht sich hier auf die Identität des Berührenden mit dem Berührten bei Aristoteles, des Gefühlten mit dem Fühlenden bei Husserl und dem Begriff der Selbstaffektion als Identität des Affektierten mit dem Affektierenden bei Michel Henry.



›Selbst-Sättigung‹ bilden für Marion die Darstellung der Liebe und der lebendigen Erinnerung bei Marcel Proust, Heideggers Gewissensruf der Angst sowie Angst und Furcht bei Kierkegaard – »bref le *numen* en général« [ED 322] – also intensive Empfindungen und Wahrnehmungen, die durchaus eine starke sinnliche Komponente aufweisen, aber nicht auf den ersten Blick als rein leibliche Affektionen erscheinen. So erwächst die Sättigung der lebendigen Erinnerung bei Proust im berühmten ›Madeleine-Erlebnis‹ aus der sinnlichen Wahrnehmung des Geruchs dieses Gebäcks, welcher allerdings die Weite einer Erinnerung eröffnet, die diese sinnliche Affektion deutlich übersteigt.

Aufgrund der Unmittelbarkeit der Autoaffektion fehlt jede Distanz, um sich selbst betrachten zu können, und damit auch der Raum, in dem sich eine intentionale Beziehung aufbauen könnte. Die Sättigung der eigenen Leiblichkeit entspricht daher zunächst noch dem Solipsismus, der erst in der Beziehung zur Ikone, also zum meinen Blick erwidern den Anderen, aufgehoben wird. Jemeinigkeit manifestiert sich in der gesamten leiblichen Existenz, die u.a. im Leiden unvertretbar bleibt. Mein Leib individualisiert mich, insofern in ihn in einer spezifischen Form der Geschichtlichkeit die Abfolge meiner Affektionen<sup>119</sup> – die Geschichte meines Leidens ebenso wie meiner positiven Empfindungen – eingeschrieben ist, die mich mit mir selbst irreduzibel identisch sein lassen. Meine Zeitlichkeit erstreckt sich zwischen der Geburt und dem Tod als Grenzen meiner Leiblichkeit. Im Verhältnis zu meiner Geburt, mit Ricœur also zur Gabe des Lebens, bin ich immer schon verspätet (*en retard*) gegenüber meinen Eltern. Die Geburt, die mich am tiefsten individualisiert und singularisiert, indem sie mich mir in meiner leiblichen Verfaßtheit gibt, bleibt für mich ein offener Appel, zu dem ich mich verhalten muß, sie geschieht bevor ich sie bewußt wahrnehmen, erkennen oder benennen kann. Meine Selbstreflexion und Selbstidentifikation ist immer nur eine verspätete Antwort, eine Kompensation dieser Verspätung und der Versuch den anfänglichen Überschuß des Ereignisses der Geburt einzuschränken und zu beherr-

---

<sup>119</sup> Der Begriff der Geschichtlichkeit wird hier nicht ausdifferenziert. Es bleibt bei dem Verweis auf die Individualgeschichte des affizierten Leibes. Eine andere Dimension von Geschichtlichkeit kommt allerdings mit dem gesättigten Phänomen des historischen Ereignisses ins Spiel. Der Zusammenhang dieser Ebenen wird jedoch nicht weiter reflektiert.

schen. Der Überschuß liegt nun für Marion hierbei auch in den schon vor meiner Geburt um mich herum und über mich gesprochenen Worten. Die erste Beziehung des Menschen zum *λόγος* ist passiv, die Sprache wird zunächst gehört.

*»Was ist nun der Mensch? Er ist einer, der gehört hat. ... Meine Urfaktizität besteht darin, dass ich Sprache (logos) gehört habe. ... Warum ist die Antwort zuerst eine leibliche Antwort? Weil das Hören des Logos nicht ein Verstandesakt ist, sondern eine passive, durch den Leib bedingte Erfahrung darstellt«. [Ruf und Gabe, 61]*

Dennoch läßt sich deutlicher als bei Marion auch eine aktive Dimension in der Beziehung zwischen Leib und *λόγος* aufzeigen: Der ›Ruf‹ der sich gebenden Phänomenalität ist in Marions Konzeption notwendig anonym und stumm. Um sich im Klang einer Stimme zu manifestieren, muß die Antwort des Empfängers erfolgen, der sein ›Angesprochen-sein‹ erst aktiv ausspricht – nötig ist hierzu ein Mund, der spricht.

Marion wirft in diesem Zusammenhang Derrida vor, die passive Dimension des Gehört-Habens der Sprache zu verfehlen:

*»Die Problematik bei Derrida besteht darin, den Logos zu dekonstruieren, weil der Logos die Metaphysik, die Rationalität bedeutet, die letztlich ein Herrschaftsinstrument ist. Aber es ist doch überhaupt nicht bewiesen, dass unsere Beziehung zum Logos eine Beziehung zu einem aktiven Prinzip ist, das uns beherrscht. Der Logos ist kein Instrument der Herrschaft, wenn man an die (passive) Erfahrung der Sprache, der Dichtung, der Liturgie und des intersubjektiven Gesprächs denkt.« [Ruf und Gabe 61]*

Wenn jeder Sprechende der Sprache gegenüber passiv ist, scheint dies für Marion zu heißen, daß er diese gar nicht als Herrschaftsinstrumentarium einsetzen kann, weil er sie in ihrer Gegebenheit niemals vollständig aktiv beherrscht. Im Hinblick auf die Gabe des Gedichts und das *»dêjà«*, das stets auch gegenüber der schon vorhandenen Schrift und der Sprache gilt, berücksichtigt Derrida allerdings diese Passivität sehr deutlich und es scheint sogar, daß gerade seine Kritik am Logozentrismus sich dagegen richtet, diese Dimension unter dem Anspruch einer vollständigen Sinnbeherrschung zu verdecken: in der Dekonstruktion von Diskursen, die eine Herrschaft *über* den Sinn vorgeben, geht es genau darum offenzulegen, daß diese ›Herrschaft‹ sich letztlich über sich selbst täuscht, da sie auf etwas Unbeherrschbarem, *Vorgegebenem* und passiv Entgegengenommenen beruht. Die Methodik der Dekonstruktion kann hier durchaus als Ergänzung zu einer Phänome-

nologie der Gebung verstanden werden: eben als ein Mittel zur Reduktion, als Instrumentarium, um die Implikation der Gebung in den verschiedensten Diskursen und Gegebenheiten der Sprache freizulegen.

Eine besondere Stellung nimmt im Hinblick auf das, was über mich gesagt wird, bevor ich selbst meine Sprachbegabung in ein Sprechen umsetzen kann, mein Name ein. Der Eigenname ist, wie Marion betont, eigentlich ein »*nom impropre*«. [ED 401] Er soll einerseits meine ›Eigenheit‹, meine Individualität und Identifizierbarkeit sichern, sofern ich mich in der Nennung meines Namens als eine bestimmte Person (*Untel*) identifizieren kann. Andererseits bleibt eine solche eindeutige Zuordnung des Namens letztlich aufgrund der Homonymität verschiedener Namen illusorisch: »l'Untel se met toujours au pluriel et perd d'emblée sa majuscule – untels«. [ED 402] Die Nennung des Namens muß also zur eindeutigen Identifikation um weitere Parameter ergänzt werden – das Datum meiner Geburt, meine Adresse, meine Personalausweisnummer oder Sozialversicherungsnummer, die PIN- oder Code-Nummer zu meinem Benutzernamen usw. Eine echte Identifikation kann erst gelingen, wenn ich mich in den Rahmen einer sozialen Identität einordne, insbesondere auch durch meine Herkunft und Abstammung, auf die sich der Nachname, »*le patronyme*«, bezieht. Mein Name ist mir gegeben und gibt mir meine Identität: »Lorsque je me nomme, je représente plus que je ne me présente; je me constitue donc comme le répons répondant de et à un appel – le nom dont d'autres m'ont d'abord appelé.« [ED 403]

Die Antwort auf den Ruf meines Namens ist also immer schon eine Antwort auf den Ruf anderer, die nun zu einer Verantwortlichkeit (*responsabilité*) des juristischen ›Subjekts‹ gegenüber seinen Handlungen und des ethischen ›Subjekts‹ gegenüber dem Anderen (*autrui*) als phänomenalem und personalen Selbst ausgedehnt wird: ich kann ganz direkt die Reaktionen des Anderen auf mein Reden und Handeln aus dessen Gesicht ablesen – ich verändere durch mein Verhalten seine Phänomenalität und bin in dieser Hinsicht daher ihm gegenüber ganz offensichtlich verantwortlich. Ich antworte dem historischen Ereignis als Zeuge – verantwortlich für dessen Rekonstruktion und Hermeneutik – ebenso wie allen gesättigten Phänomenen. Aus dieser universellen Antworthaftigkeit ergibt sich für Marion eine radikale Ausdehnung der Verantwortung:



»La responsabilité ne peut se restreindre à un seul des paradoxes, l'icône, aussi privilégié soit-il, ni se borner à un seul horizon, fût-ce l'éthique. La responsabilité appartient de plein droit à toute phénoménalité qui se déploie selon la donation ...« [ED 405]

Jeder Empfänger ist somit verantwortlich für das Empfangen der sich (ihm) gebenden Phänomene und damit für die Welt, aus der heraus er sich selbst empfängt und in der er selbst jedem anderen Empfänger als ein Phänomen gegeben ist. Das Selbst als *adonné* ist antworthaftig und verantwortlich gegenüber der sich gebenden Phänomenalität, die sich nur ihm geben kann – in jedem *adonné* steht die gesamte Phänomenalität, also *alles* auf dem Spiel. Seine Geschichte ist die Summe seiner Beantwortungen des unausgesetzten anonymen Rufs der *donation*. Ihm ist die Spannung zwischen Geben und Empfangen, Aktivität und Passivität, Ruf und Antwort vollkommen immanent. Diese Rolle des Selbst als Empfänger wird sich im Hinblick auf Marions Umgang mit dem Modell der Gabe insbesondere im Bezug auf seine Verantwortlichkeit und die Öffnung auf eine Ebene des Miteinanders weiter konkretisieren. Die Verschränkung zwischen Aktivität und Passivität dehnt sich dabei auf die Möglichkeiten des Empfängers aus, selbst zu geben, zu erkennen zu geben und sich selbst zu geben und hinzugeben.