

Michael Staudigl (Hg.)

Der Primat der Gegebenheit

VERLAG KARL ALBER 

Der Band vereint Studien zum Werk des französischen Phänomenologen Jean-Luc Marion, die die Breite seines Ansatzes in systematischer wie kritischer Hinsicht ausleuchten. Die Schwerpunkte betreffen 1. eine historisch-kritische Verortung von Marions Denken im Kontext von Descartes, Kant und der Phänomenologie; 2. eine inhaltliche Entfaltung des Programms der »Phänomenologie der Gegebenheit« und der daraus resultierenden Implikationen für die Grundbegriffe der Phänomenologie (Welt, Subjekt, Zeit, etc.), 3. exemplarische Studien verschiedener Typen »gesättigter Phänomene«, 4. Auseinandersetzungen zum Verhältnis von Marions Phänomenologie zur Hermeneutik und 5. schließlich Beiträge zur Diskussion des Paradigmas der Gegebenheit im inter-religiösen Kontext.

Der Band enthält zudem zwei Texte Marions, darunter eine Übersetzung der bislang auf Deutsch nicht verfügbaren Studie »Das gesättigte Phänomen«, die historisch als ein Kern der »Phänomenologie der Gegebenheit« anzusehen ist.

Der Herausgeber

Michael Staudigl (geb. 1971), PD Dr. habil., Dozent und Projektleiter am Institut für Philosophie der Universität Wien. Studien und Forschungsaufenthalte in Freiburg im Breisgau, Prag, Louvain-la-Neuve und New York.

Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Sozialphilosophie, politische Philosophie, Religionsphilosophie, Gewaltforschung.

Michael Staudigl (Hg.)

# Der Primat der Gegebenheit

Zur Transformation  
der Phänomenologie nach  
Jean-Luc Marion

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit Förderung der Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft



universität  
wien

Veröffentlicht mit Unterstützung des  
Austrian Science Fund FWF I-2785

**FWF**

Der Wissenschaftsfonds.



MIX  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
FSC® C083411

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48708-2

# Inhalt

Michael STAUDIGL: Zwischen Häresie und Transformation: Einleitende Bemerkungen zu Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gegebenheit . . . . .	9
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

## I. Zwischen Tradition und Neubeginn

László TENGELYI (†): Phänomenologie als eine andere Erste Philosophie bei Marion . . . . .	31
Thomas ALFERI: Gegebenheit/Gebung und Descartes? Marions philosophische Anfänge . . . . .	47
Lilian ALWEISS: Von Kant zu Descartes und zurück . . . . .	79

## II. Phänomenologische Denkfiguren

Branko KLUN: »Sich empfangen aus dem, was sich gibt.« Zur Frage nach der Subjektivität im Dativ . . . . .	115
Karel NOVOTNÝ: Umkehrung der Intentionalität. Zur Neubestimmung der Phänomenalität bei Marion . . . . .	133
Peter GAITSCH: Selbstgegebenheit und Einstellung. Zur Reichweite einer Phänomenologie der Gegebenheit . . . . .	146

### III. »Gesättigte Phänomene«

Christina GSCHWANDTNER: Kann die Natur als »gesättigtes Phänomen« interpretiert werden? . . . . .	183
Claudia SERBAN: Überraschung als Sättigung und Sättigung als Überraschung . . . . .	216
Alwin LETZKUS: Vom »erotischen Phänomen« zur Gottesliebe. Die »Logik der Liebe« nach Jean-Luc Marion . . . . .	232
Rolf KÜHN: Die Formalität der »Sättigung« im Denken Jean-Luc Marions. Kritische Rückfragen aus radikal- und religionsphänomenologischer Sicht . . . . .	253

### IV. Die Herausforderung der Hermeneutik

Jean-Luc MARION: Gegebenheit und Hermeneutik . . . . .	283
Katharina BAUER: Interexplikationen – Entfaltungen einer Phänomenologie der <i>interdonation</i> . . . . .	306
Emilie TARDIVEL: Welt und Gegebenheit. Eine Revision des vierten Prinzips der Phänomenologie . . . . .	332

### V. Der Primat der Gegebenheit und die Frage des inter-religiösen und inter-konfessionellen Diskurses

Marcus SCHMÜCKER: Gabe und Erlösung. Zum Primat der Gegebenheit im Kontext religiöser Traditionen Indiens . . . . .	355
Natalie DEPRAZ: Phänomenologie und Apophatizismus. Jean-Luc Marion und Christos Yannaras im Austausch . . . . .	386

Kadir FILIZ: Eine andere Beziehung – eine andere Offenbarung: Berührungspunkte zwischen Jean-Luc Marion und der islamischen Philosophie . . . . .	398
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

**Annex:**

Jean-Luc MARION: Das gesättigte Phänomen . . . . .	429
----------------------------------------------------	-----





# Zwischen Häresie und Transformation.

## Einleitende Bemerkungen zu Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gegebenheit

*Michael Staudigl*

Die »phänomenologische Bewegung« speist sich in vielfacher Hinsicht aus den Grundeinsichten ihres Begründers, Edmund Husserl. Nicht nur eine Vielzahl heute noch intensiv diskutierter Themen, sondern auch die zentralen methodischen Grundprinzipien finden sich in Husserls so umfänglichem Werk in der Tat grundgelegt, oft auch in werksgeschichtlich divergierender, mitunter sogar widersprechender Weise. Es nimmt daher auch nicht wunder, dass die Geschichte der Phänomenologie, wie das schon ältere, oft zitierte Wort Paul Ricœurs lautet, in eins eine »Geschichte der Husserlschen Häresien«<sup>1</sup> ist, insbesondere in methodischer Hinsicht. Ohne diese eben schon zu Husserls Lebzeiten beginnende Geschichte hier *en detail* nacherzählen zu wollen und ohne auf die Spezifika nachfolgender Generationen von Husserl-Schülerinnen und Schülern hier auch nur ansatzweise eingehen zu können, möchte ich vor diesem Hintergrund für den Zweck dieser Einleitung bloß zwei Konzepte in Erinnerung rufen. Ich wähle diese, da sich an ihnen in der Tat so manches phänomenologische »Ketzertum« entzündet hat und auch heute noch – ja vielleicht heute mehr denn je – entflammt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. P. Ricœur, »Sur la phénoménologie«, in: *Esprit* 12(1963), 836. Selbst Marion wird später noch zugestehen, wiewohl er ein eigentümlich »französisches Moment« in der Entfaltung der Phänomenologie erkennt, dass es sich bei seiner Explikation der These des »gesättigten Phänomens« »nicht um eine Revolution [handelt], sondern um die schlichte Entwicklung eine der Möglichkeiten, die *de jure* bereits in die gewöhnliche Definition des Phänomens eingeschrieben sind.« (J. L. Marion, »Die Banalität der Sättigung.«, in: H.-D. Gondek, T. N. Klass, & L. Tengelyi (Hg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München: Fink 2011, 78–98, hier 78).

<sup>2</sup> Wenn man von *Ketzertum* spricht, darf man nicht verabsäumen, den gewichtigen, wiewohl lange kaum berücksichtigten Beitrag zu erwähnen, den Jan Patočka zu dieser Geschichte der phänomenologischen Bewegung beigesteuert hat. Ähnlich wie Marion später hatte er schon früh einen »dritten Weg« der Phänomenologie im Auge, motiviert nicht nur durch die politischen Herausforderungen einer Geschichte, die sich jeder versöhnenden Vernunftteleologie entzieht (vgl. dazu v.a. *Ketzerische Essays*

Eben dies freilich kann man nicht zuletzt vom hier diskutierten Werk Jean-Luc Marions behaupten, mit dem die Bedeutung der Phänomenologie für einen sich dezidiert »nachmetaphysisch« verstehen den philosophischen Diskurs zur Diskussion steht. Denn in der Tat wird die von diesem Denker vorgeschlagene Transformation der Phänomenologie von einer Reihe von Kritikern, angefangen bei Dominique Janicaud, oft als verkappte Theologisierung der Phänomenologie kritisiert. So ist bei diesem explizit vom »theologischen Kurswechsel« einer »negativen Phänomenologie die Rede«, die sich dem Erscheinen »abgeleiteter [...] und [...] umbeschreibbarer Phänomene«<sup>3</sup> verschreibt – und dies durch eine Interpretation der Intentionalität, die Husserls leitende Sorge um die reduktiv erschlossene Sphäre intentionaler Immanenz und den darin begründeten »methodischen Atheismus« (Heidegger) über Bord zu werfen drohe. Führt man sich diese Kritik vor Augen, so wird die Wahl der Konzepte, anhand derer man sich bei einer allgemein verbleiben müssenden Orientierung über dieses Projekt im Rahmen dieser Einleitung orientieren sollte, klar angezeigt: Ich spreche zum einen vom thematischen Grundbegriff der *Intentionalität*, zum anderen von der methodischen Grundoperation der *Reduktion*. Beide nämlich sind nicht nur in der historischen Phänomenologie aufs Engste miteinander verbunden, sofern die »Widernatürlichkeit« der phänomenologischen Reduktion, von der Husserl mitunter gesprochen hat, die intentionale Relation explizit ins Thematische zu heben vermag, sondern noch weit drüber hinaus – was ich im Folgenden in einigen Ansätzen zur Anzeige bringen möchte.

Im Rahmen seiner sog. »transzendentalen Wende« wird die Verbindung von *Intentionalität* und *Reduktion* bekanntlich so begrün-

---

zur *Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010), sondern auch vor dem Hintergrund einer zu seiner Zeit noch kaum registrierten Sensibilität für die neue, »wiederkehrende« Bedeutung der Religion, die einer klassischen phänomenologischen Kritik der Vernunft abverlangt, sich selbst zu transformieren (vgl. L. Hagedorn, »Beyond Myth and Enlightenment. Religion in Patočka's Thought«, in: E. Abrams, I. Chvatik (Hg.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht et al.: Springer 2011, 245–62). Marion selbst hat vor kürzerer Zeit auf die Nähe zu diesem Denken hingewiesen, vgl. den Artikel »La donation, dispense du monde«, *Philosophie* 118/3(2013):78–90; sowie weiterführend den Beitrag von E. Tardivel im vorliegenden Band.

<sup>3</sup> D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien: Turia + Kant 2014, 95 f. resp. 90.

det, dass phänomenale Gegebenheiten als »Einheiten des Sinnes«<sup>4</sup> begriffen werden, freilich nur, um in einem folgenden Schritt auf ein intentionales, und d.h. hier »sinngabendes Bewusstsein«<sup>5</sup>, zurückgeführt zu werden. Die damit angesprochene *Konstitutionstheorie*, die im Umkreis der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* im Zeichen aktiver, egologisch polarisierter Sinngabe ausdifferenziert wird, wird bei Husserl im Horizont seiner weiterführenden Analysen zu Leiblichkeit, Intersubjektivität, »passiver Synthesis« und der »Wende zur Lebenswelt« in der Folge freilich rasch problematisch.<sup>6</sup> »Grenzprobleme der Phänomenologie«<sup>7</sup> wie Geburt, Tod, Generativität oder auch Fremderfahrung verweisen in diesem Kontext auf Phänomenbereiche resp. phänomenale Konstellationen, in denen die Dynamik der Konstitution entweder ins Leere intuitiver Nichtgegebenheit übergreift oder aber durch herausfordernde Momente überbordender, unregelter, ja womöglich entregelter Erfahrungsansprüche aus ihren zunächst und zu meist kategorial gesicherten Bahnen geworfen wird.

Mit diesen beiden Leitmotiven von *Entzug* bzw. *Überschuss* geraten unmittelbar die Leitprinzipien von *Ichreduktion* und *Horizonteinschreibung*, anhand derer Husserl die generischen Wesenszüge intentionaler Sinngabe herauspräpariert hatte, spürbar in ein Ungleichgewicht, ja in eine regelrechte Schiefelage. Was sich als Phänomen *gibt*, ja möglicherweise regelrecht *aufdrängt*, so ließe sich hier bereits formulieren, gibt sich, indem es sich solcher Evidenz generierender Reduktion (auf ein konstituierendes Ich) und Horizontein-

<sup>4</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Nijhoff 1976, 120.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Diese bei Husserl selbst zu findende Erweiterung bzw. Transformation der Phänomenologie im Zeichen vielfältiger Erfahrungen der Passivität wurde von vielen Kommentatoren detailliert nachgezeichnet, je mit unterschiedlicher thematischer Fokussierung. Vgl. bspw. R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg/München: Alber 1998; A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF 1999; S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, Dordrecht et al.: Springer 2008.

<sup>7</sup> Dass diese Motive nicht extern an Husserl herangetragen wurden, sondern bei diesem selbst zum Teil zumindest schon in Ansätzen analysiert worden sind, zeigen nicht zuletzt neuere Editionen des Husserlschen Werks, allen voran E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Dordrecht et al.: Springer 2014.

schreibung (in vorgegebene Sinnzusammenhänge) zu entziehen, ja möglicherweise zu widersetzen beginnt. Damit zeichnen sich *Bruchlinien der Erfahrung* ab<sup>8</sup>, die sich im Rahmen einer eidetischen Analyse intentionaler Bewusstseins-Erlebnisse nicht angemessen zur Aussprache des ihr eigenen Sinnes bringen lassen. Husserl seinerseits nahm diese Entwicklung jedoch keineswegs zum Anlass, die intentionalanalytisch kalibrierte Architektonik seiner Konstitutionstheorie<sup>9</sup> über Bord zu werfen. In vielfältigen Anläufen vertiefte und ergänzte er sie vielmehr und versuchte darzulegen, wie etwa »passive Synthesen« eine andere Form von (affektiver) Ichbeteiligung ins Spiel bringen, ein sich meldender Überschuss an Intuition (anschaulicher Gegebenheit) zuletzt immer teleologisch abgedefert wird, das Spiel leerhorizonthafter Antizipation oder symbolischer Appräsentation anschauliche Defizienz sinnfällig komplementiert, oder das Fehlen habituellder Sinnhorizonte durch das kreative Spiel sog. »fungierender Intentionalitäten« auf prä-reflexiver Ebene aufgewogen wird – und so wiederum in ein Verhältnis sogenannter *Fundierung* eingeht.

Mit dieser sich bereits bei Husserl selbst anzeigenden Unstetigkeit im intentionalen Dynamismus ist bereits eine entscheidende Konstellation angesprochen, die auch für das Denken Jean-Luc Marions, dem der vorliegende Band gewidmet ist, von grundlegender Bedeutung erscheint. Doch nicht nur Husserls Grundintuitionen und ihre mitunter sich meldende Brüchigkeit sind für Marions Transformation der Phänomenologie von zentraler Bedeutung gewesen. Ebenso relevant erscheinen mir andere, ebenso gewichtige Motive, die mit den phänomenologischen Weiterentwicklungen in Husserls erster Schülergeneration greifbar wurden. Ich möchte in diesem Zusammenhang hier bloß zwei weitere, inhaltlich einander ergänzende Bemerkungen zu den Problemtiteln *Intentionalität* und *Reduktion* anführen, die mir für unser Verständnis Marions und der »Sache selbst«, um die es der Phänomenologie ja Husserl zufolge gehen soll, von grundlegender Bedeutung zu sein scheinen. Diese beziehen sich

---

<sup>8</sup> Die wohl eindrucksvollste Darstellung eines wahren Geflechts solcher Bruchlinien, die dabei nicht auf eine einheitliche Konzeption der Phänomenalität zurückkleiten möchten, verdanken wir Bernhard Waldenfels' gleichnamigem Buch *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

<sup>9</sup> Vgl. für eine frühe Darstellung des Konstitutionsgedankens bereits R. Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, Den Haag: Nijhoff 1964.

auf Einsichten von Merleau-Ponty und Levinas, Denker mithin, die nicht nur im französischen Sprachraum (neben Ricœur vor allem) mit zu den bedeutendsten frühen Vermittlern der Phänomenologie gehörten, sondern fraglos zu ihren eigenständigsten und wirkmächtigsten Protagonisten zu rechnen sind. Entscheidende Denkfiguren, die auf sie zurückzuführen sind, zählen bis heute zu den zentralsten Einsichten, aus denen die Phänomenologie die Dynamik ihrer methodischen Offenheit und mithin ihre ungebrochene denkerische Lebendigkeit bezieht.

(1) Von Merleau-Ponty stammt in diesem Zusammenhang die bemerkenswerte Formulierung, dass »die wichtigste Lehre der Reduktion« die der »Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion« sei.<sup>10</sup> In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* läuft diese Einsicht bekanntlich darauf hinaus, dass der »gelebte Leib«, jenes »merkwürdig unvollständig konstituierte Ding« im Sinne Husserls<sup>11</sup>, es prinzipiell verhindert, dass das konstituierende Bewusstsein je »reiner Selbstbesitz«, transparente Gegenwart bei sich selbst also, werden kann; es »integriert« sich vielmehr, wie Merleau-Ponty formuliert, der aktiven, d.h. leibhaftigen »Bewegung des Ich-bin«.<sup>12</sup> Aus dieser Überlegung resultieren zwei für unseren Zusammenhang überaus bedeutsame Denkfiguren, die Merleau-Ponty in der Folge näher entfalten sollte. Zum einen handelt es sich um die Einsicht, dass die »Kräfte des konstituierenden Bereichs« nicht nur »in einer Richtung« wirken, sondern vielmehr »gegen sich selbst zurück[wirken]«<sup>13</sup>. Die Konstitution entpuppt sich hier folglich mehr als ein *Geschehen*, das wir nie völlig unter Kontrolle haben, denn als eine *Methode*, die uns in die Richtung einer »intellektuellen Besitznahme der Welt«<sup>14</sup> zu leiten vermöchte. Man wohnt hier geradezu, wie Merleau-Ponty dies in Antizipation seiner Spätwerks *Das Sichtbare und das Unsichtbare* schon früh registrierte, einem offenen Geschehen der »Ausbreitung, Verschränkung und [des] Übergreifen[s]« bei, in denen sich der prä-

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966, 11.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Nijhoff 1954, 152.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 437.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, in ders., *Das Auge und der Geist*, Hamburg: Meiner 1984, 45–68, hier 59.

<sup>14</sup> Ebd., 66.

gende, ja *konstituierende* Überschuss einer »vollständigen Erfahrung« geltend macht, ohne sich noch auf das »Feld unserer Gedanken« reduzieren zu lassen.<sup>15</sup> Zum Zweiten ist anzumerken, dass der sich hier meldende *Überschuss* an Sinn im Hinblick auf die leibliche »Naturseite der Subjektivität« (Husserl) und die sog. »*Ecceit*ät der Natur«<sup>16</sup> aufleuchtet, uns aber ebenso in den Sinnzusammenhängen, den »symbolischen Stiftungen« der Sozialwelt immer schon *generativ vorgegeben* ist.<sup>17</sup> Er handelt sich hierbei folglich um keinerlei monologischen Sinn, der sich in der universalen Bauchrednerei einer »vernünftigen Welt« bloß spiegelte. Wie der späte Merleau-Ponty zeigte, drängt er sich dem Subjekt vielmehr von anderswo her auf. Oder anders formuliert: Er *gibt* dem Subjekt in Form eines »wilden Sinns«, der *sich* in der Erfahrung selbst erst *bildet* (*le sens se fait*), zu denken, ruft so unser Begehren nach einem ihn aneignenden Ausdruck wach und erhält dieses mithin auch weiterhin am Leben.<sup>18</sup>

Die von Husserl aufgewiesene phänomenologische *Grundkorrelation von intentionalem Erlebnis und intuitiver Erfüllung* erweitert sich unter den genannten Vorzeichen also in wahrhaft substantieller Weise. Sie erweitert sich hin auf eine dynamische *Korrelation von Erfahrung und Ausdruck*, auf ein vielfach anonym anhebendes Sinnbildungsgeschehen also, in dem »der Ausdruck der Erfahrung durch die Erfahrung«<sup>19</sup> selbst – die Erfahrung nämlich eines responsiven Ausdrucksgeschehens, in das wir uns schon verstrickt finden – möglich wird. Ganz gleich, ob es die Fremdheit des Eigenleibes oder später das »Fleisch der Welt«, der Anderen oder gar jenes der Geschichte ist, die uns allesamt in Facetten unseres Existierens ansprechen und so zum Ausdruck drängen – Merleau-Pontys Werk zeigt uns in vielfältigen Hinsichten, wie der vielfach anonyme Sinn, den uns die Erfahrung je zu verstehen *gibt*, sich nicht mehr restlos auf die inten-

---

<sup>15</sup> Ebd., 63.

<sup>16</sup> Ebd., 51.

<sup>17</sup> Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 414ff.

<sup>18</sup> Diesen konstitutiven Zusammenhang von noch »stummer Erfahrung« (Husserl) und »schöpferischem Ausdruck« (Merleau-Ponty) im Zeichen der *Gabe*, auf den ich mich hier allzu rasch stütze, expliziert in aller Klarheit L. Tengelyi, »Vom Erlebnis zur Erfahrung. Phänomenologie im Umbruch«, in: W. Högrefe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin: Akademie 2002, 788–800, hier 797ff. Vgl. auch die elaborierte Präsentation und Diskussion der hier *in nuce* exponierten Zusammenhänge in Tengelyis Buch *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht et al.: Springer 2007.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink 1994, 203.

tionalen Akte einer konstituierenden Subjektivität zurückführen lässt. Unsere Erfahrung erschließt sich vielmehr nur vom oft *schöpferischen Ausdruck* derselben her und zu diesem wiederum gelangen wir nur auf der Grundlage jener »fungierenden Intentionalitäten«, die uns in die »Kommunikation mit der Welt als erster, wesentlich unausschöpfbarer Stiftung einer Rationalität« immer schon leibhaftig eingeweiht haben: »Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe, ich bin offen zur Welt, unzweifelhaft kommuniziere ich mit ihr, doch sie ist nicht mein Besitz, sie ist unausschöpfbar. Nie kann ich von dieser ständigen These des Lebens: ›Es gibt eine Welt‹ oder vielmehr ›es gibt die Welt‹, vollständig Rechenschaft ablegen.«<sup>20</sup>

Die Opazitäten und Verschattungen, die sich der phänomenologischen Reduktion im Rückgang auf die »natürliche Welt« oder lebensweltliche *Urdoxa* also widersetzen und dem philosophischen »Artefakt« des konstituierenden Bewusstseins entgegen wirken, bedeuten in diesem Sinne jedoch keine bloß kontingente Überforderung für die Phänomenologie. Wie Merleau-Ponty zeigt, öffnen sie uns vielmehr für eine »wilde Welt«, »eine unzivilisierte Welt und einen unzivilisierten Geist«, die uns – oft auch wider Willen – in Anspruch nehmen, zu denken *geben* und nach Ausdruck verlangen.<sup>21</sup> Das *Motiv der Gabe*, auf dem Marion seine Transformation der Phänomenologie begründen sollte, zeichnet sich im Horizont von Merleau-Pontys Denken also schon ab, zumindest implizit und in manchen Konturen.<sup>22</sup>

(2) Die zweite Überlegung, auf die ich in diesem Kontext aufmerksam machen möchte, hat ihren Ursprung bei Levinas. Wenn die-

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 15 u. 14 (Hvh. M. S.).

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, 67.

<sup>22</sup> Wenn man zudem festhält, dass die Motive der »wilden Welt« und der »wilden Wesen«, auf die Merleau-Ponty die Phänomenologie hin zu öffnen versuchte, uns, wie Marc Richir später formulierte, in ein wahres *Abenteuer der Sinnbildung* (so der Titel einer ersten, von J. Trinks besorgten Teilübersetzung der *Phänomenologischen Meditationen*, Wien: Turia + Kant 2000) verstricken, so deutet sich damit freilich in eins auch schon eine andere Gangart der Phänomenologie an, als Marion sie eingeschlagen hat: eine, die mehr auf die irreduzible Plurivoxität und unvorhersehbare Dynamik des Phänomenalisierungsgeschehens den Finger legt, denn auf die Tatsache, dass sich in ihnen ein univoker Grundzug aller Phänomenalität ausspricht. Dieser Vergleich führt für die Zwecke einer Einleitung freilich schon zu weit, siehe aber meine auch vergleichenden Überlegungen unter dem Titel »Marc Richir und die Phänomenologie«, die in einem von A. Schnell edierten Band über Marc Richir erscheinen werden.

ser früh schon formulierte, »Phänomenologie, das ist Intentionalität«<sup>23</sup>, so zeugt diese Aussage bei näherer Betrachtung von einer grundsätzlichen Ambiguität in Levinas' eigenstem Selbstverständnis, ja von einer, die vielleicht dem Konzept der Intentionalität selbst eingeschrieben sein könnte. Zum einen nämlich ging es dem Verfasser von *Totalität und Unendlichkeit* ja darum, dasjenige Aufbrechen (oder Erwachen) des Bewusstseins zu beschreiben, das sich in der Erfahrung der sich dem Subjekt aufdrängenden, unassimilierbaren Wirklichkeit des Anderen ereignet bzw. eine solche Erfahrung überhaupt erst möglich macht. Den Anderen zu erfahren, den anderen zu intendieren, dies bedeutet für Levinas nicht nur, wie Husserl es formulierte, eine implizite, mitwahrgenommene oder appräsenzierte Sinngestalt zu erfahren, die letztlich im Horizont der vorgegebenen Welt zugänglich wird, und sei es im Paradox einer »Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit«<sup>24</sup>. Es besagt für ihn zunächst vielmehr, die prinzipielle *Inadäquation der eigenen* Intentionen zu erfahren, d.h. eine kardinale Nicht-Koinzidenz im Herzen des Selbst anzuerkennen, das folglich – um es mit Ricœurs so griffiger Formel auf den Begriff zu bringen<sup>25</sup> – immer auch schon (und letztlich auf irreduzible Weise) ein Anderer ist.

Die damit sich in ihrer Vielfältigkeit abzeichnende Erfahrung des Anderen verbleibt bei Levinas dadurch nicht mehr wie noch bei Husserl in den Bahnen einer analogisierenden Konzeption der Fremderfahrung stecken, die an der habituellen Typik der Lebenswelt ihren letzten Anhalt finden muss. Sie vertieft sich vielmehr zu einem radikalen Fremdwerden der Erfahrung selbst, in letzter Instanz zu einer »Kernspaltung«<sup>26</sup> des Bewusstseins, wie es später in *Jenseits des Seins* heißen sollte. Der Andere (*l'autrui*) lässt sich also, in Husserlscher Terminologie gesprochen, nicht mehr auf die »sinngebenden Inten-

---

<sup>23</sup> E. Levinas, »Der Untergang der Vorstellung«, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 120–39, hier 123.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–36*, Den Haag: Nijhoff 1973, 631.

<sup>25</sup> Vgl. entsprechend den Titel von Ricœurs späterem Werk *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink 1993, inhaltlich v.a. den letzten Abschnitt der abschließenden Abhandlung (382 ff.).

<sup>26</sup> Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München: Alber 1988, 120; ders., »Vom Bewusstsein zur Wachheit«, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München: Alber 2004, 44–78, hier 64.



tionen« eines konstituierenden Ich (oder auch einen »existenzialen Entwurf« im Sinne Heideggers) reduzieren. Er erscheint vielmehr schon früh als abgründiges »Loch im Horizont«<sup>27</sup>. Als ein solches *gibt* es dem Subjekt gleichwohl (ganz wie Descartes' »Idee des Unendlichen«) immer mehr zu denken, als dieses je zu denken vermag, ja *gibt* ihm in der Tat so unmäßig viel zu denken *auf*, dass dessen Antwort nur darin bestehen kann, seinerseits *mehr* zu geben, als es hat, d. h. sich *unterweisen* zu lassen, also zu antworten, ohne je über vorgegebene Antwortregister zu verfügen – d. h. aber sich zu verantworten.

Mit Blick auf die Entwicklung der Phänomenologie insgesamt und systematisierend gesprochen besagt dies, dass die klassische Korrelation von *Intention und Erfüllung*, die sich bei Merleau-Ponty bereits auf das Zusammenspiel von *Erfahrung und Ausdruck* hin verlagert hatte, sich bei Levinas nun auf eine Dynamik von *Anspruch und Antwort* (*appel/réponse*) hin transponiert findet. Damit aber kommen nicht nur neuartige Phänomene in den Fokus, sondern die Phänomenologie als solche beginnt ihr Gepräge zu verändern. Denn wenn die klassische Phänomenologie sich über die Intentionalität definiert und versteht, so bedeutet dies streng genommen, dass Levinas mittels der Thematisierung des *Antlitzes*, das jedes subjektive Vermögen der Thematisierung, Objektivierung und Vorstellung übersteigt, *mit der Phänomenologie aus eben dieser heraustritt*: Solches Heraustreten aber ereignet sich im Zeichen der Thematisierung eines Grenzphänomens intentionaler Phänomenologie, dessen Berücksichtigung in eins eine neue Gestalt der Phänomenologie hervortreten lässt. Wenn bei diesem Denker also eine Art »Disqualifikation der Intentionalität« erfolgte, eine gewisse Abkehr von der Phänomenologie mithin, so doch eine, die ihrem Geist vielleicht treuer geblieben ist, als so manche allzu orthodoxe Auslegung der Intentionalität dies von sich behaupten kann. Was diese Gestalt transformierter Phänomenologie nämlich greifbar macht, und dies erscheint für unseren Zusammenhang relevant, ist eine »Öffnung des Spiels der Intentionalität« und eine »Erneuerung des Begriffs des Transzendentalen«, die das *Konstitutionsverhältnis umkehrt*. So, wie die Horizonte hier nämlich als »transzendente Sinngeber« eines situierten Subjekts

---

<sup>27</sup> E. Levinas, »Ist die Ontologie fundamental?«, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber 1990, 103–119, hier 117.

auftreten, so drängt sich damit des weiteren eine »ethische, d.h. wesentlich den Anderen berücksichtigende *Sinngebung*«<sup>28</sup> auf. Diese aber, und dies ist entscheidend, nimmt nicht mehr vom Ich ihren Ausgang, sondern *setzt* dieses in letzter Instanz erst *ein*, wie Levinas' Konzept der *Substitution* oder *Stellvertretung* es beschreibt. So also, wie das Prinzip der intentionalen Horizonteinschreibung bei Levinas seinen Rang als totalisierendes Konstitutionschema verliert (handle es sich nun um den Horizont der Objektivität, wie bei Husserl, oder um jenen des Seins, wie bei Heidegger), so durchbricht der »Anspruch des Anderen« in eins die egologische Polarisierung der intentionalen Achse. Mit dem Motiv einer »Gegenintentionalität«<sup>29</sup>, das sich hier ausspricht, kommt ein gegenläufiges, gleichwohl nicht-fundierendes Prinzip der Sinngebung ins Spiel. Wie dieses interpretiert wird, d.h. ob es lediglich auf die Problematik der Intersubjektivität bezogen wird, oder auf die Entfaltung der Erfahrung und die Genese des Phänomens im Allgemeinen übertragen wird, dies sollte entscheidend dafür werden, wie Phänomenologie nach Levinas verstanden wurde.

Die beiden genannten Einsichten und ihre weiteren Implikationen, auf die ich hier nur ansatzweise – etwa mit Blick eben auf die Denkfigur einer »Gegen-Intentionalität« – hindeuten kann, haben das Gepräge der Phänomenologie in der Tat herausgefordert und nachhaltig verändert. Jean-Luc Marions breit angelegtes Unternehmen einer Neubestimmung, ja Neubegründung der Phänomenologie, dessen Tragfähigkeit, Tragweite und kritische Perspektiven der vorliegende Band ausloten möchte, lässt sich vor dem Hintergrund dieser Entwicklung anschaulich darlegen. Denn wie sich zeigte, kreisen sowohl Merlau-Pontys als auch Levinas' Überlegungen ja nicht zuletzt auch immer um eine an den »Sachen selbst« orientierte Verhältnisbestimmung von *Intentionalität* und *Reduktion* – und so war es denn auch

---

<sup>28</sup> E. Levinas, »Der Untergang der Vorstellung«, 135, 125 u. 138 f.

<sup>29</sup> Levinas verwendet m.W. den Begriff nicht, sondern spricht lediglich sachgemäß von einer »Umkehr« (*inversion*) der Internationalität oder auch von einem »gegenläufigen Bewusstsein« (*à contre-courant*) (E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, S. 114 f.). Der Begriff findet sich dann aber explizit bei Marion, vgl. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 1997, 246 (*contre-intentionnalité*); dt. Übers., *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, übers. v. Th. Alferi, Freiburg/München: Alber 2015, 302 (»entgegen der Intentionalität«).

exakt diese Frage, an der sich Marions produktive Auseinandersetzung mit der Phänomenologie ursprünglich entzündet hat. Denn obgleich manche seiner früheren Arbeiten (sei es zu Descartes oder zu im engeren Sinne theologischen Fragestellungen) vielfach bereits eine Kenntnis der phänomenologischen Tradition und zentraler phänomenologischer Themen durchblicken ließen, trat erst mit *Réduction et donation* (1989) eine explizite und systematische Beschäftigung mit der phänomenologischen Methode als solcher auf den Plan. Und in der Tat, mit der *Radikalisierung der Reduktion* über die eng gesteckten Grenzen einer »transzendentalen« (Husserl) und einer »existenzialen Reduktion« (Heidegger) hinaus, geht es Marion in diesem Buch darum, die grundsätzliche Möglichkeit einer »dritten Reduktion« – die die Festschreibung der Phänomenalität sowohl im Zeichen der *Gegenständlichkeit* wie auch des *Seins* hinter sich lässt – ins Feld zu führen. Was sich damit ankündigt, wenn auch erst in Form einer neuen, noch weitgehend unausgeloteten phänomenologischen Denkfigur, ist die »unbedingte Vorrangstellung der Gegebenheit des Phänomens«<sup>30</sup> – der *Primat* der Gegebenheit also.

Das Konzept der *Gegebenheit* – »Zauberwort« für die einen, »Stein des Anstoßes« für die anderen, wie es bei Heidegger einmal hieß und wie Marion mit Blick auf die Geschichte der »phänomenologischen Bewegung« festhält – wird in *Réduction et donation* bereits in ersten Ansätzen als übergreifendes Thema fixiert, dabei jedoch zunächst einmal rein programmatisch als allgemeinsten Fragehorizont postuliert.<sup>31</sup> Explizit aufgegriffen und inhaltlich abgehandelt wird es dann im bald nachfolgenden, werkgeschichtlich überaus bedeutsamen Artikel »Le phénomène saturé«<sup>32</sup>. Marion exponiert es in diesem Kontext erstmals explizit als das *verbindende Element*, das *zwischen* dem intentionalen Vermeinen und der Anschauung spielt.<sup>33</sup> Bekanntlich hatte Husserl in den *Ideen* die »originär gebende Anschauung«

<sup>30</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, 53.

<sup>31</sup> Ebd., 303 (*figures de la donation*).

<sup>32</sup> J.-L. Marion, »Le phénomène saturé«, in: J.-F. Courtine, *Phénoménologie et théologie*, Paris: Critérion 1992, 79–128; dt. Übers. im vorliegenden Band.

<sup>33</sup> Vgl. L. Tengelyi, H.-D. Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, 155. Es sei darauf hingewiesen, dass wir diesem Buch die bei weitem systematischste Darstellung der Phänomenologie Marions verdanken, die zudem den Vorteil hat, dass sie den zeitgenössischen Kontext französischer Gegenwartphänomenologie umfassend mit reflektiert, ohne den sich Marions Projekt nicht angemessen verstehen lässt.

im sog. »Prinzip der Prinzipien« als die »Rechtsquelle der Erkenntnis« postuliert. Wie Marion kritisch aufzeigt, hatte er sie dabei jedoch in eins in den allzu engen, von Husserl selbst klar anerkannten »Schränken, in denen [sie] sich da gibt«, d.h. in denjenigen intentional-kategorialer Bewusstseinsformung, eingeschlossen.<sup>34</sup> Um die solcherart sanktionierte Engführung des Phänomenbegriffs zu überwinden, schickte sich Marion folglich an, zu zeigen, dass der Dynamismus von Bedeutungsintention und anschaulicher Erfüllung keineswegs nur in jenen weithin bekannten Fällen statthat, in denen die Anschauung hinter der Intention entweder in konstitutiver Weise *zurückbleibt* (»gewöhnliche« Phänomene der alltäglichen Lebenswelt) oder aber sie zu bloß *formaler Übereinstimmung* gelangen (»arme Phänomene«, wie etwa die formalen Idealitäten der Logik). Marion ging es entsprechend darum, den Nachweis zu erbringen, dass sich gerade auch in einem *Übermaß* oder einem »freien Spiel« von Intuitionen sinnhafte phänomenale Konstellationen eröffnen, also Phänomene *sich geben* – und zwar, ohne sich gemäß den Kriterien der Horizonteinschreibung und der Ichreduktion zu *zeigen*<sup>35</sup>: die sog. *gesättigten* Phänomene. Indem die *Gegebenheit* auf diese Weise als »letztes Prinzip« eingeführt wird, das die Phänomenologie vom Prinzip des »zureichenden Grundes« befreit, sensibilisiert sie uns Marion zufolge jedoch nicht nur für *Modalitäten* der Erfahrung, die die konstituierende Instanz des Subjekts in Unruhe versetzen und in Frage stellen, ja in letzter Instanz auch degradieren oder möglicherweise vielleicht sogar allererst einsetzen. Vielmehr noch eröffnet sie so auch, wie Marion es ausdrückt, das Feld für die »von Unmöglichkeit gekennzeichneten Phänomene«<sup>36</sup> – unmöglich, sofern sie sich eben nicht mehr der Horizontstruktur der Intentionalität einschreiben lassen.

---

<sup>34</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 51.

<sup>35</sup> Wie Marion sagt, »was sich zeigt, gibt sich zuerst« (*Gegeben sei*, 10). In Fortführung des in *Réduction et donation* herausgearbeiteten »vierten Prinzips« der Phänomenologie, »Je mehr Reduktion, desto mehr Gebung« (*Réduction et donation*, 303), besagt dies nichts anderes, als dass sich auch Phänomene geben, die sich nicht zeigen.

<sup>36</sup> J.-L. Marion, »Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont, Offenbarung«, in: A. Halder, K. Kienzler, J. Möller (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf: Patmos 1988, 84–103, hier 89.