

Jean-Luc Marion: Die „Phänomeno-Logik der Liebe“ – jenseits/diesseits von Glaube und Vernunft

Alwin Letzkus, Freiburg

Vorbemerkung: Ich wurde von Herrn Seiverth zu diesem Werkstattgespräch eingeladen mit der Idee, ob sich aus dem Werk von Jean-Luc Marion nicht auch Impulse für die Erwachsenenbildung gewinnen ließen. Und weil ich Marions Buch „Le phénomène érotique“ (dt. Das Erotische. Ein Phänomen, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2011) ins Deutsche übersetzt hatte, sollte ich dieses Buch kurz vorstellen. Nun, ein Buch eines Philosophen vorzustellen, den kaum einer von Ihnen kennen wird, eines Phänomenologen, der für sich den Anspruch erhebt, die Tradition der Phänomenologie – in der vermutlich viele von Ihnen auch nicht wirklich zu Hause sind – weiterzuführen bzw. sie zu transformieren, und noch dazu eines Denkers, der sich als überzeugter Katholik versteht – was bei den meisten von Ihnen in diesem Evangelischen Bildungszentrum zumindest ein gewisses Stirnrunzeln hervorrufen wird –, durch all das sah ich mich veranlasst, ein wenig weiter auszuholen. Ich werde daher versuchen, mich gleichsam in konzentrischen Kreisen dem besagten Buch anzunähern. Im ersten Teil des Vortrags werde ich einige Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft anstellen. Im zweiten Teil werde ich das Grundanliegen und einige Grundbegriffe der Phänomenologie skizzieren und dann auch kurz auf die Phänomenologie in ihrer französischen Ausprägung eingehen. Im dritten Teil schließlich werde ich auf Marions Neubestimmung der Phänomenologie als „Philosophie der Gabe“ zu sprechen kommen und danach dann auch „Das Erotische. Ein Phänomen“ kurz vorstellen.

I. Einige Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft

Wenn der Verfasser des 1. Petrusbriefes in Kapitel 3 Vers 15 an die Ältesten in den verschiedenen römischen Provinzen schreibt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen (logon didonai = Rechenschaft ablegen), der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“, dann ist damit bereits auf die tiefe Einheit vorausgewiesen, in der sich christlicher Glaube und griechische Philosophie bis ins hohe Mittelalter verbunden waren. Thomas von Aquin ging ganz selbstverständlich von einer Harmonie aus, die zwischen Vernunft und Glaube besteht. Das Licht der Vernunft und das Licht des Glaubens kommen beide von Gott, lautete sein Argument; sie können daher einander nicht widersprechen. Das Christentum muss sich immer neu darauf besinnen, dass es Religion des Logos ist. Es ist Glaube an den *Creator spiritus*, an den Schöpfergeist, von dem alles Wirkliche stammt. Die Vorstellung, dass die ganze Wirklichkeit vom göttlichen Logos durchdrungen ist, der im menschlichen Geist (der Vernunft) seinen Widerhall findet, drückt sich in der scholastischen Formel „veritas est adaequatio rei et intellectus“ aus, also in der Auffassung, dass Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen einer Vorstellung oder einem Urteil und der Wirklichkeit besteht. Zum christlichen Gottesglauben gehört aber auch, dass Gott nicht nur Logos – die ewige Vernunft, die Wahrheit – ist. Die Vernunft des Weltalls hatte sich in Jesus Christus als Liebe offenbart – und „wir haben der Liebe geglaubt“, wie es in 1 Joh 4,16 heißt.

Mit Descartes, also mit der Wende zur neuzeitlichen (Subjekt-)Philosophie, erfährt diese organische Verbindung zwischen Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie ihren ersten Riss. Auch für ihn

ist die Philosophie wie für Thomas die „Magd der Theologie“ („philosophia ancilla theologiae“), doch trägt sie dieser nicht mehr, wie bislang vorausgesetzt, die Schleppe hinterher, sondern vielmehr die Fackel voraus. In seinen „Meditationen über die Erste Philosophie“ fragt er nach einem absolut sicheren Fundament der Philosophie und er tut dies durch den methodischen Zweifel. Die ganze Welt könnte ein einziges Blendwerk und Schauspiel sein, das mir ein „Betrügergott“ (deus malignus) vorgaukelt, also muss ich an allem zweifeln, auch an den eigenen Vorstellungen und Urteilen. Mein ganzes Denken kann falsch und trügerisch sein, doch eines ist unzweifelhaft: Solange ich denke, bin ich (Cogito, ergo sum). Das Cogito ist das unerschütterliche Prinzip, auf dem alles Weitere fußt und aus dem ich auch die Erkennbarkeit der Wirklichkeit herleiten kann – und letztlich auch die Existenz Gottes beweisen kann. Gegen diesen rein theoretischen, aus dem Geist der Mathematik hergeleiteten Gott wird dann kurze Zeit darauf der Mathematiker und Philosoph Pascal aufbegehren, wenn er in seinem „Mémorial“ das Erlebnis einer persönlichen Verwandlung durch die Begegnung mit dem lebendigen Gott wiedergibt (mit genauem Datum und Uhrzeit): „Feuer. ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs‘, nicht der Philosophen und Gelehrten.“ Mit dieser Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott des Glaubens beginnen sich nun auch die Wege von Glaube und Philosophie zu trennen. Mit Kant, dem „Alleszermalmer“ und Zertrümmerer der spekulativen Metaphysik, ist dann die Einheit von Glaube und Vernunft endgültig zerbrochen, vor allem aber die vertrauensvolle Gewissheit, der Mensch könne in überzeugend begründbarer Weise sich hinter die Bereiche der Physik auf das Wesen der Dinge und auf ihren Grund hin vortasten. Indem er die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis ausleuchtet, macht Kant deutlich, dass das Absolute oder der Absolute in der Geschichte nicht erkannt werden kann. Gott kann „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht mehr bewiesen, sondern lediglich postuliert werden.

Als Erster hat noch zu Lebzeiten Kants der Berliner evangelische Theologe Schleiermacher nach einer Antwort auf diese Situation gesucht. Schleiermacher stellt fest, dass es im Menschen verschiedene, miteinander nicht vertauschbare Formen der Weltzuwendung und der Erfassung des Wirklichen gibt, deren jede ihr eigenes Gewicht und ihre eigene Bedeutung hat. Verstand, Wille und Gefühl seien die drei Provinzen des menschlichen Gemüts, die nicht aufeinander zurückzuführen, nicht ineinander zu verrechnen sind. Dem Verstand entspricht die Wissenschaft, dem Willen das Ethos, dem Gefühl die Religion, die er von da aus als Anschauung und Gefühl des Universums bzw. als *Sinn und Geschmack für das Unendliche* definiert. Später beschreibt er sie als das *Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit*. Religion ist Erleben, die Erfahrung des Unendlichen und der Abhängigkeit des Menschen davon; sie ist also etwas Eigenes und daher von den Reflexionen der Metaphysik als ein Eigenbereich des menschlichen Geistes durchaus unabhängig.

Das Band zwischen Glaube und Vernunft ist in der nachkantischen Philosophie endgültig gerissen. Die Mauer des eigenen Bewusstseins wurde immer undurchdringlicher; kein Weg mehr führte darüber hinaus in die jenseits des Bewusstseins liegende Wirklichkeit als solche. Aber auch die Philosophie selbst wird nun immer mehr in sich zerrissen und fragmentiert, seitdem sie sich am Ideal moderner Wissenschaftlichkeit orientiert, sich auf das empirisch Feststellbare und die Richtigkeit der Methoden zurückzieht und damit letztlich auch auf den Wahrheitsanspruch verzichtet. Es gibt nicht mehr *die Philosophie* (im Sinne einer *Ersten Philosophie* oder einer *Philosophia perennis*, der zufolge sich bestimmte philosophische Einsichten über Zeiten und Kulturen hinweg erhalten), sondern nur noch Philosophien – und der Glaube ist zu einem bloß irrationalen Gefühl geworden.

Die Ankündigung von Auguste Comte, dem Begründer des Positivismus (vgl. Drei-Stadien-Gesetz der menschlichen Geistesentwicklung: theologisch-fiktives = Kindheit der Menschheit, das abstrakt oder metaphysische Stadium = Pubertät, das positive oder wissenschaftliche = „männlicher Geisteszustand“), eines Tages werde es eine Physik des Menschen geben und die bisher der Metaphysik überlassenen großen Fragen würden in Zukunft genauso „positiv“ zu behandeln sein wie alles, was jetzt schon positive Wissenschaft ist, hat im 20. Jahrhundert in den Humanwissenschaften ein beeindruckendes Echo hinterlassen. Die durch das christliche Denken vollzogene Trennung von Physik und Metaphysik wird in der Folge immer mehr zurückgenommen. Alles soll wieder „Physik“ werden

Das Modell der Humanwissenschaften und der empirischen Wissenschaften wird zum Parameter und Kriterium für Rationalität, die alles nur noch auf ihre instrumentellen, utilitaristischen, funktionalen, berechnenden und soziologischen Aspekte reduziert. Die Philosophie verliert auf diese Weise ihre metaphysische Dimension. Wenn Joseph Ratzinger, der nicht nur Papst emeritus, sondern zugleich auch ein großer Theologe ist, in seinen zahlreichen Texten zum Verhältnis von Glaube und Vernunft die geistige Situation unserer Zeit charakterisiert, so tauchen darin immer wieder dieselben Etiketten auf: Positivismus, Materialismus, Pragmatismus, Relativismus, Nihilismus. Wir seien ins Zeitalter der Postmoderne (ein Begriff, der für verschiedene Denkrichtungen innerhalb der frz. Philosophie im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts verwendet wird) eingetreten, in dem sich die Vernunft von ihren eigenen Wurzeln abgeschnitten und sich vollständig in der Immanenz eingerichtet habe. Was zählt, ist allein die leidenschaftliche Verherrlichung des Lebens, die zur Lebensbehauptung um jeden Preis führt. Alles muss ja in diesem Leben erreicht werden, ein anderes gibt es nicht. Die Lebensgier, die Gier nach allen Arten von Erfüllungen wurde aufs Äußerste gesteigert. Aber alsbald ist eine ungeheure Entwertung des Lebens daraus geworden: Es ist nicht mehr vom Siegel des Heiligen umgeben; man wirft es weg, wenn es nicht mehr gefällt. Die Lebensgier schlägt in Ekel am Leben und in die Nichtigkeit seiner Erfüllungen um. Was im Dunstkreis postmoderner Denkströmungen entstehe, seien vor allem Ideologien und Politiken des Todes. Gegen diese tiefgreifende Krise unserer Zeit, gegen diese „Mentalität und Kultur des Todes“ helfe nur eines: Der Radius der Vernunft muss sich wieder weiten. Wir müssen aus dem selbstgebauten Gefängnis wieder herauskommen und andere Formen der Vergewisserung wiedererkennen, in denen der ganze Mensch im Spiel ist. Öffnen und weiten könne sich die Vernunft aber nur dann, wenn sie sich wieder neu der Botschaft des christlichen Glaubens öffne: Und immer wieder zitiert Ratzinger in seinen Überlegungen die Eingangssätze der Enzyklika „Fides et ratio“ von Johannes Paul II., 1998: „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott dem Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, daß er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne.“

Interessant in diesem Zusammenhang ist nun, dass es gerade Denker aus der sogenannten Postmoderne (Schlagworte gegen diese lauteten: Anything goes, alles ist beliebig, gleich-gültig und gleich-wertig) gewesen sind, die sich dem Verhältnis von Glaube und Vernunft neu zugewandt und damit der „Rückkehr der Religion“ in die Philosophie den Weg gebahnt haben: etwa Emmanuel Levinas oder selbst Jacques Derrida, aber vor allem Jean-Luc Marion, dem wir uns nun genauer zuwenden wollen.

Kurzer Überblick über Leben und Werk Marions:

Marion (geb. 1946) wird früh schon für seine Studien zu Descartes ausgezeichnet. Es folgen Berufungen nach Poitiers, Paris-Nanterre und schließlich auf den bedeutenden Lehrstuhl für Metaphysik der Pariser Sorbonne. 1992 wird er in die „Académie française“ gewählt. Ende der 90er-Jahre wird er zum Nachfolger Paul Ricœurs auf den traditionsreichen „John-Nuveen-Lehrstuhl“ der Universität Chicago („Divinity School“) berufen, den er seit 2004 als ordentlicher Professor innehat.

Dreiteilung seines Werkes:

1. Einstieg in die akademische Laufbahn durch seine Arbeiten zu Descartes.
2. Bald nach seinen Descartesstudien entstehen drei theologische Bücher: „L'idole et la distance“ (1977), „Dieu sans l'être“ (1982), „Prolégomènes à la charité“ (1986). Diese Publikationen suchen die Mitte des christlichen Glaubens, also die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, einer Reflexion zu erschließen, die an der zeitgenössischen Philosophie Maß nimmt, vor allem im Kontext der an Husserl und Heidegger anschließenden „phänomenologischen Bewegung“ (Levinas, Derrida).
3. Spätestens seit Beginn der 90er Jahre entwickelt Marion eine Neubestimmung der phänomenologischen Philosophie unter dem Begriff „donation“ (Gabe, Gegebenheit) – eine „Philosophie der Gabe“, die durch drei Studien repräsentiert wird: („Réduction et donation“, 1989; Etant donné“, 1997; „De surcroît“, 2001).

Marions Denken ist in der Tradition der Phänomenologie verankert, die von Edmund Husserl begründet und von seinem Schüler Martin Heidegger weitergeführt wurde, und dann innerhalb der französischen Philosophie zahlreiche Transformationen erfahren hat (angefangen von Sartre und Merleau-Ponty über Foucault und Bourdieu bis hin zu Levinas, Derrida und Marion). Paul Ricœur, der selbst zu dieser „phänomenologischen Bewegung“ in Frankreich gehörte, bezeichnete sie als eine „Geschichte der Husserlschen Häresien“.

II. Das Grundanliegen und die Grundbegriffe der Phänomenologie

Husserls Grundanliegen war es, die im Schatten der Naturwissenschaften immer mehr an Bedeutung verlierende Philosophie nicht nur wieder als Wissenschaft in Geltung zu setzen, sondern sie darüber hinaus als eine alle Einzelwissenschaften umgreifende Universalwissenschaft zu etablieren. Dieses Ziel vor Augen galt es zunächst eine Methode zu entwickeln, die an Exaktheit denen der Naturwissenschaften nicht nachstand, ohne dennoch blind dem Wissenschaftsideal der neuzeitlichen Wissenschaften zu verfallen. Die im Sinne einer strengen Wissenschaft zu begründende Philosophie sollte mit Hilfe einer „phänomenologischen Methode“ einerseits der Pluralität der Seinsbereiche und den ihnen korrelierenden Erscheinungsweisen im Bewusstsein gerecht werden, andererseits aber auch in der Lage sein – in ihrem Bemühen, sich als Universalwissenschaft zu begründen –, diese Seinsbereiche auf einen sie tragenden Grund zurückzuführen, von dem aus sich die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit beantworten ließe. Für Husserl war dieser Grund das sinnbildende Bewusstsein des transzendentalen Subjekts, auch wenn er den Begriff des Transzendentalen zu „erneuern“ versuchte. Im Mittelpunkt seines Interesses stand das traditionelle Problem von Denken und Sein, das nun neu als Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Bewusstsein und Gegenständlichkeit auflebte. Um dieses Verhältnis aber genauer bestimmen zu können, galt es zunächst den natürlichen Weltbezug in seiner „Naivität“ einzuklammern und ihn

durch eine reflektive Blickwendung auf das Bewusstsein zu befragen und darin den Bedingungen der Erfahrung von Welt nachzugehen. In der *Epoché (Einklammerung)* wird der Glaube an die Gegenstände in einer an sich seienden Welt eingeklammert, außer Geltung gesetzt, um allein auf das *Wie* ihres Gegebenseins für das Bewusstsein zu reflektieren. Nicht am faktischen Sein der Welt interessiert, fragt die Phänomenologie danach, wie im Korrelationsverhältnis von Bewusstseinsakt und Bewusstseinsgegenstand das Innerweltliche als Phänomen des Bewusstseins erscheint. Indem der Phänomenologe sich eines Urteils über das Sein des Gegenstandes an sich enthält, also den Glauben an das Sein des Gegenstandes „einklammert“, „reduziert“ er das Sein der Gegenstände auf ihr Sein-als-Erscheinen. Dies bezeichnet Husserl als *phänomenologische Reduktion*. Es wäre aber ein Missverständnis zu meinen, durch die „Epoché/Einklammerung“ und „Reduktion“ würde den Gegenständen etwas von der Fülle ihres Gehalts genommen. Im Gegenteil: Nur auf dem Boden der Reduktion lassen sich die Gegenstände so analysieren, wie sie sich originär, ursprünglich, also ohne die Verkürzung durch ein sachfernes Meinen, darbieten; erst durch die Reduktion zeigt sich die Welt in ihrem vollen Reichtum. Der Phänomenologe sieht nicht von der Welt ab zugunsten des Bewusstseins, sondern sein Interesse gilt gerade der Welt. „Das, was sich dem Bewusstsein gibt, verdient den Namen *Phänomen* nur dann, wenn es der Rolle und der Funktion entsprechend, die es im Leben – im individuellen, faktischen Leben – spielt und einnimmt (...) ergriffen wird. Andernfalls ist es eine Abstraktion. Eine *konstruierte* philosophische Interpretation, die von außen herangetragen wird, bedeutet Verrat an seinem Sinn. Die *Konstruktion* entstellt das Phänomen.“¹ Husserls Phänomenologie sollte das Denken in der Hinwendung auf die Lebendigkeit der konkreten Wirklichkeit aus dem starren Subjekt-Objekt-Dualismus befreien und es so für einen dritten Weg jenseits eines naturalistischen Realismus und eines subjektiven Idealismus öffnen.

Dem Vorwurf, dass ein Denken abstrakt und sein Gegenstand ein nur konstruierter ist, kann nach Auffassung der Phänomenologie nur dadurch begegnet werden, dass der Glaube an die Gegenstände in einer an sich seienden Welt eingeklammert, außer Geltung gesetzt wird, um allein auf das *Wie* ihres Gegebenseins für das Bewusstsein zu reflektieren. Der Schlüsselbegriff für die Beschreibung und Analyse der reinen Bewusstseinsenerlebnisse ist die *Intentionalität*. Mit ihr, als Grundthema der Husserl'schen Phänomenologie, ist gemeint, dass Denken und Sein bzw. Bewusstsein und Gegenständlichkeit der Dinge nicht in voneinander isolierte Bereiche getrennt werden können, sondern dass Bewusstsein immer schon bei den Gegenständen ist, also Bewusstsein-von-etwas ist. Die Intentionalität ist das Konkrete schlechthin, die unhintergehbare Situation einer ursprünglichen Verwicklung des Innen und Außen, der Immanenz und der Transzendenz, die deutlich macht, dass „etwas“ nicht schon als Objekt oder Tatsache dem Bewusstsein vorausliegt, sondern diesem immer nur als Phänomen erscheint, dessen Sinn allererst aufzuklären ist. In der Intentionalität des Menschen drückt sich seine „Transzendenz in Bezug auf sich selbst“ aus, da er von dem Gegenstand seines Bewusstseins, mag dieser nun ein wahrgenommener, vorgestellter, erinnertes, gewünschter, eingebildeter, gefühlter oder empfundener sein, bereits „beansprucht“ wird. Dass jedes Bewusstsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber dass dieses Vermeinte in jedem Moment mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt, hängt mit der Leiblichkeit des Bewusstseins zusammen, in der jede intentionale Bewegung wurzelt und die daher auch innerhalb der Phänomenologie eine bis dahin ungekannte Aufwertung erfährt.

¹ Emmanuel Levinas, „Freiburg, Husserl und die Phänomenologie“, in: ders., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2006, S. 80.

Husserl verdeutlicht dies am Beispiel des Hörens einer Melodie. Bevor ich eine Melodie als Melodie höre, nehme ich nur das Jetzt einer aktuellen Tonempfindung wahr, das aber bereits umspielt wird von einem Horizont nicht mehr aktueller, d. h. retentionaler (zurückgehaltener), bzw. noch nicht aktueller, d. h. protentionaler (vorweggenommener), Tonempfindungen. Die verklungenen Töne klingen in jedem weiteren Ton nach, färben dessen Urimpression ein und lassen mich die folgenden Töne in einer bestimmten Erwartungshaltung, die im Horizont der vorausliegenden Töne geweckt wurde, vorwegnehmen. Wird diese Erwartung dann erfüllt, höre ich eine mir vertraute Melodie.

Analog zum „Jetzt“ der Ton-Empfindung ist auch das „Hier“ der Raum-Empfindung immer nur in *Ab-schattungen* und *Horizonten* gegeben und weist auf eine der Sinnlichkeit eigene Intentionalität hin. Deutlich machen lässt sich dies an Empfindungen der Körperbewegungen, in denen sich noch vor aller Wahrnehmung von Objekten im Raum ein ursprünglicher Zugang zum Ganzen der räumlichen Wirklichkeit eröffnet. Dieser Zugang ist phänomenologisch ursprünglicher als das Bewusstsein, weil er ausgeht vom Leib, d. h. den Sinnesorganen und ihren Bewegungen, dem Drehen und Wenden des Kopfes und der Augen, den Fühl und Tastbewegungen der Finger und Hände und sich damit also letztlich als ein wechselseitiges Beziehungs- und Konstitutionsverhältnis zwischen der Offenheit der Sinnesorgane hin auf das sinnlich Gegebene und dessen Rückbezug auf diese erweist. In diesem Verhältnis, in dem sich mit jeder Bewegung ein neuer Horizont auftut, der einen anderen in den Hintergrund treten lässt, eröffnet sich ein Sinn, der sich nicht mehr auf die Konstitutionsleistung eines autonomen und souveränen Bewusstseins zurückführen lässt, weil er die Gegenwart dieses Bewusstseins schon untergraben und über sich hinausgetrieben hat: Das Subjekt verharrt nicht länger in der Unbeweglichkeit des idealistischen Subjekts, sondern findet sich in Situationen fortgerissen, die sich nicht in Vorstellungen, die es sich von diesen Situationen machen könnte, auflösen.

Die zentralen Gedanken die mit diesen phänomenologischen Grundbegriffen zusammenhängen, lassen sich etwa wie folgt zusammenfassen: a) Die eigentliche, weil tiefste Wurzel der Intentionalität liegt in der Leiblichkeit der menschlichen Existenz; b) mit der Leiblichkeit treten zugleich all die Horizonte in den Blick, die in ihr impliziert sind, also all das Unscheinbare, Überraschende, in seiner Alltäglichkeit Unausgesprochene und vielleicht gar Geheimnisvolle, das durch den vorstellenden Bezug auf das Objekt verstellt bleibt und somit vergessen wird; c) und weil durch diese impliziten Horizonte in jeder Gegenwart zugleich eine andere Gegenwart mit gegeben ist, treibt die Intentionalität das Denken über die Subjekt-Objekt-Beziehung, die auf einer jeweils aktuellen Durchsichtigkeit der Gegenwart beruht, hinaus und bringt damit die Herrschaft der Vorstellung als, im wörtlichen Sinne, Re-Präsentation, die alles auf die Gegenwart zurückführt, zum Einsturz; d) in der Folge gleicht daher das intentionale Leben einem elliptischen Kreisen um die Pole von „Subjekt“ und „Objekt“, in dem sich in einem ständigen Hin-und-Her der Mensch und die Welt wechselseitig konstituieren. Levinas bringt all diese Aspekte mit einem Satz treffend zum Ausdruck: „Die Intentionalität, die die Exteriorität intendiert, ändert in der Intention selbst ihren Sinn, indem sie Innerlichkeit im Verhältnis zu der Exteriorität wird, die sie konstituiert; sie kommt gewissermaßen her von dem Punkt, wo sie hinget, indem sie sich als vergangen erkennt in ihrer Zukunft, sie lebt von dem, was sie denkt.“² (Man kann also nicht mehr von einer Innenwelt des Subjekts reden, die der Außenwelt gegenübersteht und von dieser getrennt ist, sondern man müsste eher von der „Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt“ sprechen.

² Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1987, S. 182.

Die Begeisterung, die diese neue Philosophie unter den Studenten Husserls auslöste, fasst Levinas (der 1928/29 in Freiburg sowohl bei Husserl und Heidegger studierte), folgendermaßen zusammen: „Die jungen Phänomenologen, die Schüler Husserls, sind der Auffassung, dass sie für die Philosophie dieselbe Arbeit verrichten können wie die Forscher für die Wissenschaften. Sie räumen das mit wissenschaftlichen Konstrukten zugestellte Gelände frei, kneten den philosophischen Lehm und legen nach und nach und mit großer Sorgfalt die Fundamente. So wollen sie den Traum ihres Meisters Husserl verwirklichen, den Traum einer Philosophie als Wissenschaft (...). Jedes Wort, das verwendet wird, jeder Begriff, der allgemein gebräuchlich ist, und jede Wahrheit, die sich scheinbar von selbst versteht, muss zunächst die Feuerprobe phänomenologischer Analyse bestehen – eine Analyse, die nur durch eine mühselige Arbeit ausgeführt werden kann, durch Arbeiter, die unermüdlich gebeugt über dem Geflecht des konkreten Bewusstseinslebens sitzen, dem Wirrwarr an ‚Intentionalitäten‘, aus dem es sich zusammensetzt. Den Begriffen, die nur aufgrund von trügerischen, undurchsichtigen und nicht durch unmittelbare Anschauung belegten Beweisführungen zu philosophischen Meriten gelangt sind, ja dieser ganzen Art und Weise der Beweisführung selbst, die man in Freiburg verächtlich als Konstruktion bezeichnet, setzen die Phänomenologen ihre Schlachtrufe entgegen: ‚Nieder mit den Konstruktionen!‘, ‚Zu den Sachen selbst!‘. (...) Für die jungen Deutschen, die ich in Freiburg kennen lernte, ist diese neue Philosophie mehr als nur eine neue Theorie, sie ist ein neues Lebensideal, eine neu aufgeschlagene Seite in der Geschichte, ja fast eine neue Religion.“³

Noch größer aber muss die Faszination gewesen sein, die in jenen Jahren von Husserls Assistenten und Nachfolger Heidegger ausging, denn Levinas sagt in einem Interview auch: „Ich bin zu Husserl gegangen und habe Heidegger gefunden.“⁴

Einige Gedanken zu Heidegger: Heidegger war der erste Kritiker seines Lehrers Husserls, weil dieser das ursprüngliche Anliegen der Phänomenologie, nämlich „Zu den Sachen selbst“ zu gelangen, wieder veraten habe bzw. darin nicht radikal genug gewesen sei. Was war die Sorge Husserls? Dass sich der Ich-Pol des subjektiven Bewusstseins in der Kette der immer größeren Horizonte, in die das Sich-Gebende eingebettet ist, verlieren und damit im Dunkel des anonymen Lebens auflösen könnte. Er habe, so Heidegger, die ursprüngliche Erscheinungsweise der Phänomene zunehmend wieder vergegenständlicht und sei damit wieder in den alten Subjekt-Objekt-Dualismus des Descartes zurückgefallen, den er ja auch selbst als den Wegbereiter der Phänomenologie betrachtet habe. Für Heidegger war Husserl derjenige, der das Bewusstsein zwar in seiner intentionalen Struktur herausgestellt hat, es gelte aber viel grundsätzlicher zu fragen, was es denn diesem Bewusstsein in seinem *Sein* ermögliche, sich überhaupt anderem Seienden gegenüber intentional zu verhalten. Heidegger spricht daher auch nicht mehr von Bewusstsein oder Subjekt, sondern von Da-sein, dem es um sein Sein geht, und das sich wiederum zugleich in diesem Da-sein enthüllt. Das Dasein ist in ursprünglicher Weise In-der-Welt-sein, also faktische Existenz, das dem Seienden im Ganzen immer schon ausgesetzt ist (Ek-sistenz), es ist folglich „ursprüngliche Transzendenz“ und darum auch in fundamentaler Weise von der durch Husserl aufgedeckten „Grundhaltung“ der Intentionalität zu unterscheiden, weil sie dieser vorausliegt und überhaupt erst ermöglicht. Heidegger transformiert damit die „transzendente Phänomenologie“ Husserls in eine „hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens. bzw. der faktischen Existenz“. Husserls Phänomenologie bleibe letztlich vom Vorrang der theoretischen Einstellung beherrscht, das Phänomen könne aber nur dann es selbst sein und als solches erscheinen, wenn erkannt wird, dass es sich in seiner ganzen

³ Emmanuel Levinas, „Freiburg, Husserl und die Phänomenologie“, S. 86 f.

⁴ François Poirié, Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?, Lyon: La Manufacture 1987, S. 74.

phänomenalen Fülle im Leben ereignet, d.h. vom Leben in seinem eigentlichen Selbstsein angeeignet, erlebt und vollzogen wird. Das Faszinosum Heidegger bestand für den jungen Levinas und seine Kommilitonen darin, nicht nur einen, wie er sagte, „unerhörten, unvergesslichen Klang“ im Sein herauszuhören, sondern uns auch durch seine brillanten Analysen „der faktischen menschlichen Existenz“ in die eigentlich philosophische Dimension hineinzuführen, nämlich im menschlichen Dasein dem Anspruch des Seins zu entsprechen.

Exkurs: Weitere Transformationen der Phänomenologie in Frankreich in ihrer Verbindung mit dem Strukturalismus

Während Heidegger das Sein vor allem in den alltäglichen Phänomenen der faktischen Existenz analysierte, geht es im Strukturalismus der 60-er und 70er Jahre vor allem um eine Mikroanalyse der verborgenen Strukturen dieser Existenz. Als Begründer des Strukturalismus gilt der Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure, der aufzuweisen versuchte, dass das sprachliche Zeichen nicht die sinnliche Inkarnation einer zuvor bestehenden mentalen Bedeutung ist, sondern dass diese allein durch die Unterschiede des Zeichens zu anderen Zeichen im Sprachsystem entstehe. Die Konstitution von Bedeutung und Sinn wird hier also nur noch rein formal im differentiellen Spiel der sprachlichen Zeichen untereinander angesiedelt, das keine substantiellen Positivitäten mehr kennt. Diese Struktur von Differenzen nach dem Vorbild der Sprache wird dann als umfassendes Modell auf alle kulturellen und gesellschaftlichen Erscheinungen übertragen. Claude Lévi-Strauss wendet es auf seine Untersuchungen zur Ethnologie an, Jacques Lacan in der Psychoanalyse. Von nun an interessierte nicht mehr das, was den Menschen in seinem eigentlichen Sein und Wesen bestimmte, sondern das, was ihn vom Außen seiner Ränder her – und gewissermaßen hinter dem Rücken der Evidenz – konstituierte, nämlich die anonymen Strukturen und Codes der Sprache, der Ökonomie und politische Machtverhältnisse. Positivitäten wurden durch Differenzen, Kontinuitäten durch Diskontinuitäten abgelöst. Die bedeutendsten Vertreter dieser Denkströmung sind Michel Foucault, Jacques Derrida, François Lyotard, Gilles Deleuze, Roland Barthes. Leitend wird für sie die Erfahrung eines radikalen Weltlichwerdens der Welt, die keine „Überwelten“ oder „Hinterwelten“ mehr kennt, ja der selbst noch die Beziehung zu dieser Welt abhanden gekommen ist. Das Band zwischen den Menschen und der Welt, das Band zwischen den Menschen selbst ist gerissen.⁵ In einer bisher ungeahnten Weise kündigt sich an, dass der Mensch endlich ist, dass er nicht mehr ins Zentrum seiner selbst gelangt, sondern immer nur und allein „zu den Grenzen dessen, was ihn einschließt: zu jenem Gebiet, wo der Tod weilt, wo das Denken erlischt, wo die Verheißung des Ursprungs unendlich sich zurückzieht.“⁶ Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einem „Labyrinth, das seine eigenen Ausgänge vereinnahmt“.⁷ Was sich hier abzeichnet, ist der Beginn eines Denkens, das jenseits des im Zentrum stehenden Menschen geschieht, das ihn flieht und ihn verflüchtigt in einen Raum des Anonymen und Neutralen. Ende der Metaphysik, Ende der Geschichte, Krise des Humanismus und Tod des Subjekts, dies waren die Parolen, die von nun an kursierten und als „der letzte Schrei“ ausgegeben wurden. Was sich ankündigte, war ein Zeitalter der totalen Zerstreung des Menschen, in dem dieser – vermutlich – einmal „verschwinden wird“, so der viel zitierte Satz Foucaults, „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ Viele, vor allem diesseits des Rheins, sahen darin den verzweifeltsten oder auch

⁵ Vgl. Gilles Deleuze/Michel Foucault, *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve 1977.

⁶ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, S. 458.

⁷ Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979, S. 165.

(entsprechend dem eigenen philosophischen Standpunkt) freudig-ekstatischen Tanz der Philosophie über dem Abgrund: Lacan und Derrida).

Ich rekapituliere nochmals kurz und skizzenhaft, das, was ich bislang zum Verhältnis von Denken und Sein im Sinne der Wahrheit als „adaequation rei et intellectus“ deutlich zu machen versuchte.

Klassische Metaphysik bis zu Descartes: Alles Sein der Wirklichkeit ist vom göttlichen Logos durchdrungen, folglich verhalten sich Denken und Sein in einer natürlichen Korrespondenz zueinander (Wahrheit als Korrespondenztheorie).

Descartes und die Wende zum neuzeitlichen Subjekt: Das Cogito und damit das Erkennen des Subjekts ist nun der archimedische Punkt aller Erkenntnis der Wirklichkeit. Gleichwohl bleibt Gott der letzte Garant dafür, dass das, was das Ich erkennt, mit den erkannten Gegenständen (Objekten) der Wirklichkeit übereinstimmt.

Kant als kopernikanische Wende in der Philosophie: Alles, was im Denken zur Erscheinung kommt, wird durch die subjektiven Kategorien überformt. Wie die Dinge an sich sind, bleibt unerkennbar. Gott wird zum reinen Postulat für das Sittengesetz.

Danach kommt es zum Dualismus zwischen Idealismus und Realismus als Hauptströmungen der Philosophie. Der erstere versucht, alles aus dem reinen Denken zu deduzieren (Fichte, Hegel), d.h. die Wirklichkeit ist durch Erkenntnis und Denken bestimmt, oder kurz gesagt: Es gibt kein Sein, das unabhängig vom Bewusstsein wäre. Der Realismus hingegen geht von einer Realität (als „Außenwelt“) aus, die vom Denken unabhängig ist, sich aber durch Experiment und Falsifikation wirklich erkennen lässt. Das Denken hat sich hier also am Sein der Außenwelt zu orientieren.

Das Neue der Phänomenologie bestand nun gerade darin, mit diesen Dualismen von Subjekt und Objekt, Innenwelt und Außenwelt, Immanenz und Transzendenz zu brechen, indem sie durch ihren Leitbegriff der Intentionalität deutlich macht, dass alles Bewusstsein immer schon Bewusstsein-von-etwas ist, also sein Innen immer schon vom Außen bestimmt ist, das es zu begreifen versucht. Husserl akzentuiert dabei wieder den Ich-Pol, Heidegger dagegen das Sein, das im Dasein zum Vorschein kommt, dieses in Anspruch nimmt und nach einer Entsprechung des Daseins verlangt.

III. Marions Neubestimmung der Phänomenologie als „Philosophie der Gabe“

Mit seinem Buch „Réduction et donation“ (Reduktion und Gegebenheit/Gabe) reiht sich Marion in die phänomenologische Bewegung ein, indem er diese noch einmal zu überbieten bzw. an dem ursprünglichen Anliegen Husserls neu auszurichten versucht, nämlich an den Sachen selbst in ihrer Gegebenheit. „Réduction et donation“ ist daher eine Radikalisierung der Reduktion über die eng gesteckten Grenzen einer „transzendentalen“ (Husserl) und einer „existenzialen“ (Heidegger) Reduktion hinaus, geht es Marion doch hier um die grundsätzliche Möglichkeit einer „dritten Reduktion“, die die Festschreibung der Phänomenalität sowohl im Zeichen der Gegenständlichkeit wie auch der des Seins hinter sich lässt. Es geht ihm um die „unbedingte Vorrangstellung der Gegebenheit des Phänomens“. Die Gebung als Selbst-Gebung des Phänomens wird für ihn zum eigentlichen Prinzip der Phänomenologie. (In seinem Versuch einer Neubestimmung der Phänomenologie ist Marion neben Husserl und Heidegger vor allem auch durch Levinas und Derrida geprägt, auf die ich hier allerdings nicht näher eingehen kann.)

Die Reduktion bedeutet ja nichts anderes, als nur das als gesichert wahrzunehmen, was nicht dem Verdacht ausgesetzt ist, nur eine bloße Konstruktion zu sein. Husserls Phänomenologie bleibt vom Vorrang der theoretischen Einstellung beherrscht und reduzierte das Phänomen wieder auf Gegenständlichkeit. Dies hatte schon Heidegger kritisiert, indem er die Frage nach der Gegebenheit als zentrales Rätsel der Phänomenologie herausstellte. Doch Heidegger selbst sei dann wiederum, so Marion, durch die *Seinsfrage* in der Seiendheit gefangen geblieben, die lange Zeit für den unhintergehbaren Horizont alles Philosophierens gehalten wurde. Die „dritte Reduktion“ bedeutet nun dagegen den Verzicht auf die zentrale Rolle des Horizonts in der Phänomenologie, sei es den des transzendentalen Egos (Husserl), sei es den des Seins (Heidegger), weil durch beide die Phänomene in ihrem Sich-selbst-Geben verhindert werden. Die dritte phänomenologische Reduktion, die Marion vorschlägt, geht über den transzendentalen Horizont des Bewusstseins bzw. des transzendenten Horizonts des Seins hinaus, um zu einer reinen Gebung (donation) des Phänomens zu gelangen. Von dieser Gebung kann nicht gesagt werden, dass sie „ist“, denn das Sich-Geben eines Phänomens ist keine Modalität des Bewusstseins bzw. des Seins. Das eigentliche Phänomen („an sich“) ist das, was sich gibt, bevor es vom Empfänger in einen bestimmten Modus der Phänomenalität überführt und somit manifest gemacht werden kann. Wie aber soll sich die Subjektivität ihrer selbst, d.h. ihres eigenen Horizonts entledigen, um zu einer reinen Gebung zu gelangen? Dieses paradoxe Unternehmen kann seine Befremdung verlieren, wenn es zu zeigen gelingt, dass es durchaus Erfahrungen (paradoxe Gegen-Erfahrungen) gibt, in denen sich Phänomene auf eine solche Weise geben, dass das empfangende Subjekt ein exzessives Geben jenseits seines Empfängnisvermögens erleidet und ein *Zeuge* dieses paradoxen Geschehens wird. Diese paradoxen Phänomene, die jede Logik der Transzendentalität sprengen, nennt Marion „saturierte“ oder „gesättigte“ Phänomene. Beispiele für solche Phänomene sind das *geschichtliche Ereignis*, das *Kunstwerk*, der *Leib*, das *Antlitz des Anderen*. Ein wirklich geschichtliches Ereignis lässt sich nicht auf seine Einzeldaten (Zeit, Ort, beteiligte Personen) reduzieren und auch nicht aus einer Kausalkette herleiten. Es widersteht jedem Versuch, seiner im Verstehen habhaft zu werden. Es ist nicht vorhersehbar, ja nicht einmal denkbar, und es geht über jeden vom Subjekt eröffneten Horizont hinaus. Es löst absolutes Erstaunen und nicht selten einen Schock aus (vgl. 9/11, der Anschlag auf das World-Trade-Center). Ähnliches gilt für das Kunstwerk. Auch dieses entfaltet seine genuine Bedeutung in einem irreduziblen Sich-Geben. Das Kunstwerk richtet sich nicht nach dem Blick des Betrachters, sondern gibt diesem die „Richtung“ (frz. *sens*) vor, weil es seine eigene Bedeutung und seinen eigenen Sinn (frz. *sens*) besitzt. Die Bedeutung eines Gemäldes etwa kommt nur an, wo sich der Rezipient unter die Pflicht stellt, seinen Blick je neu der Gebung von Sichtbarkeit hinzugeben. Und auch mein Leib entzieht sich jeglicher Objektivierung und versetzt mich in eine Passivität, die durch keine Aktivität überwunden werden kann. Vor jeder Intentionalität weiß sich das Bewusstsein an die Selbst-Affektion seines Leibes hingegeben. Von ihr her geben sich mir alle mit der Leiblichkeit verbundenen Erscheinungen unmittelbar und „als sie selbst“, mag es sich um Schmerzen, eine tödliche Krankheit oder die erotische Lust handeln. Und schließlich die Begegnung mit dem Anderen. Wir können ihm zwar in die Augen schauen, erblicken ihn aber in seiner Andersheit nicht. Vielmehr erfährt das Subjekt eine Umkehrung des eigenen Blicks. Es findet sich unter dem Blick des Anderen und unter seinem spezifischen Anspruch wieder.

Alle diese gesättigten Phänomene haben eines gemeinsam: Sie entthronen das souveräne Subjekt in seiner transzendentalen Vorrangstellung, was zu einer Umkehrung der Prioritätsverhältnisse führt. Marion spricht von Gegen-Intentionalität, weil nun das Phänomen selbst die Oberhand gewinnt und das erkennende Subjekt in eine passiv-empfangende Rolle versetzt. Alle gesättigten Phänomene charakterisieren sich durch eine „Überfülle („*surcroît*“) oder ein Übermaß an Gegebenheit, das das empfangende

Subjekt dazu zwingt, die Übermacht der Gebung und die beschränkte Fähigkeit des Empfangens anzuerkennen. Das Ereignis, das ihm bei diesen Phänomenen zustößt, überrascht es gewissermaßen, weil es dafür keine vorgängigen Begriffe zur Verfügung hat, um es einzuordnen. Es ist dieser Mangel an Begriff, der mit dem Phänomen, das sich gibt, verbunden ist. Wie soll man folglich dieses Ereignis definieren? Als das Unmögliche, als das, was nicht möglich oder denkbar ist, bevor es wirklich auftaucht, also als das, was sich *wirklich* macht, ohne doch jemals denkbar gewesen zu sein, doch von dem im Gegenzug die für unmöglich gehaltene Wirklichkeit einen neuen Horizont der Möglichkeit eröffnen wird. Durch die gesättigten Phänomene findet also eine „Öffnung“ des Bereichs der Rationalität statt.

Marion führt hier den Begriff der „Gegen-Erfahrung“ ein, der auch eine neue Auffassung des „Subjekts“ verlangt. Dieses kann nicht mehr das transzendente Subjekt sein, sondern nur ein sich selbst gegebener Empfänger, ein Hingegebener (adonné). Die Subjektivität steht nicht am Anfang, sondern sie ist das „Ergebnis“ der Gebung – ihr eigentlicher Kasus ist nicht der Nominativ, sondern der Dativ. Denn entscheidend ist, dass sich die Subjektivität keiner Selbstkonstitution verdankt, sondern sich vom gegebenen Phänomen empfängt und von ihm allein. Der Empfänger wird „geboren“ in dem Moment, in dem er Adressat der Gebung wird. Seine Rolle ist jedoch nicht vollkommen passiv, denn ohne Empfänger kein Phänomen. Gleichwohl gibt es den Empfänger nicht vor der Gebung und deshalb gibt es auch keinen Horizont, der das Gegebene erwarten und nach seinen eigenen Bedingungen empfangen würde. Die klassische Unterscheidung zwischen Aktivität und Passivität kann dieser Konstellation kaum gerecht werden. Nicht an seinem Anfang zu sein, sich selbst (ursprünglich im Dativ) gegeben zu sein, auch wenn diese Gegebenheit empfangen wird, spricht für ein ursprüngliches Erleiden (die passive Seite wird also stärker betont). Dennoch räumt Marion die Möglichkeit ein, dass sich der Hingegebene dem Gegebenen als Appell verschließen kann. Der Hingegebene muss sowohl sich selbst als angesprochen anerkennen als auch den Appell empfangen wollen. „Die Entscheidung zu antworten, also zu empfangen, geht der Möglichkeit zu sehen (voir) und zu begreifen (concevoir) voraus.“ (Gegeben sei, S. 501).

(Man könnte dies etwa anhand von Hartmut Rosas Konzept der Resonanz (vgl. Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: Suhrkamp 2016) verdeutlichen im Sinne einer Beziehungsqualität, die sich zwischen einem aktiven In-der-Welt-Sein und einem passiven Von-der-Welt-angesprochen-Sein abspielt. Als Beispiel für eine solche resonante Weltbeziehung führt Rosa das Tanzen an: bei dem nicht klar ist, wer führt und wer geführt wird, ob die Musik mich tanzt oder ich die Musik. Es handelt sich dabei um ein aktiv-passives Ineinander.)

Auch wenn Marion nicht müde wird zu beteuern, dass erst durch die phänomenologische Reduktion auf die Gebung die Sachen von den transzendentalen Bedingungen der objektivierenden Intentionalität bei Husserl oder dem allumfassenden Seinshorizonts bei Heidegger befreit werden, ist deutlich geworden, dass eine Phänomenalisierung der Sachen, wie sie sich von sich selbst her geben, nur durch eine „aktive Antwort“ des Hingegebenen zustande kommen kann. Der Hingegebene wird daher von ihm als *Zeuge* bezeichnet, weil die Initiative dem Phänomen selbst gehört und der Zeuge nie zum Urheber, Träger oder Verwalter des Wahrheitsgeschehens wird.

Als die höchste Gestalt phänomenaler „donation“ wird von Marion das „Christusereignis“ aufgefasst – womit ich dann endlich auf das Buch „Le phénomène érotique“ zu sprechen kommen will, dessen Vorstellung der eigentliche Grund für die Einladung zu diesem „Werkstattgespräch“ war.

Vom „erotischen Phänomen“ zur Gottesliebe. Die „Logik der Liebe“ nach Jean-Luc Marion

Für Marion ist der ursprünglichste und äußerste Horizont des Gegebenen und der Gebung die Offenbarung Gottes als Liebe und Selbsthingabe an den Menschen.

Der Titel seines Buches „Gott ohne Sein“ (1982) – frz. *Dieu sans l'être, Gott ohne Sein/Gott ohne es zu sein* – meint nicht, dass Gott nicht ist oder dass Gott nicht wirklich Gott ist, sondern weist hin auf seine Erhabenheit hinsichtlich jeder begrifflichen Bestimmung, einschließlich der des Seins. Welcher Name oder welcher Begriff aber bleiben dann noch übrig, wenn Gott außerhalb der Frage nach dem Sein gedacht werden soll? Zweifellos nur einer, so Marion, nämlich die Liebe, als die sich Gott im Neuen Testament selbst offenbart hat: Gott ist die Liebe (1. Joh 4,8). Man muss das Sein also in der Schwebelage lassen, um Gott als Liebe zu erfassen. Denn „Gott geht nicht aus dem Sein hervor, er kommt zu uns als Gabe“ – in der Hingabe ist er da, als die Liebe, die bleibt. Die Liebe ist souverän, sie geht bis zum Undenkbaren und lebt jenseits von Bedingungen. Denn das Wesen der Liebe liegt im Geben, im Sichgeben. Die Gabe der Liebe ist bedingungslos. Das gilt in absoluter Weise für Gottes Liebe. Weil aber über diesen Ausdruck Liebe, den die gesamte Metaphysik im Hinblick auf das Sein stets als zweitrangig betrachtete, noch nicht ausreichend nachgedacht worden sei, um das Denken Gottes aus jeder Idolatrie zu befreien, besteht für Marion die Aufgabe darin, sich mit der Liebe begrifflich so auseinanderzusetzen (und umgekehrt jeden Begriff selbst von der Liebe her so zu bearbeiten), dass sich deren spekulative Kraft vollständig entfalten kann. Diese Aufgabe hat er dann – zwanzig Jahre später – in seinem Buch „Le phénomène érotique“ (dt. Das Erotische. Ein Phänomen), das man als eine Phänomenologie bzw. eine Phänomeno-Logik der Liebe bezeichnen kann, in Angriff genommen. Und auf dieses Buch will ich nun kurz und skizzenhaft eingehen.

Liebe, so Marion, klingt heute wie das am meisten prostituierte Wort. Man macht Liebe (*faire l'amour*), so wie man Geschäfte macht. Die Liebe ist zur Ware geworden, die man vor allem im Kontext der Ökonomie und des Kosten-Nutzen-Kalküls betrachtet. Und die breite Tradition der Philosophie hat über die Liebe zumeist geschwiegen, sie zu einer bloßen Leidenschaft oder „Passion“ erniedrigt oder als etwas völlig Irrationales verächtlich gemacht. Aber muss gerade die Philosophie selbst als „Liebe zur Weisheit“ (*philo-sophia*) „tatsächlich nicht auch mit dem Lieben beginnen, bevor sie behaupten kann, zu wissen“ (12)⁸. Um einen Begriff von der Liebe zu gewinnen, gelte es daher vor allem, sich zunächst wieder in aller Unvoreingenommenheit dem Phänomen der Liebe selbst zuzuwenden, so wie es sich von sich selbst her zu sehen gibt, und zwar in all seinen Facetten. Dies aber müsse dann bedeuten, alle die in der Philosophie über sie herrschenden Vorurteile und damit auch die von ihr bereits getroffenen Vorentscheidungen einzuklammern: also dass etwa die erotische Liebe und die Nächstenliebe (*Eros* und *Agape*) in aller Selbstverständlichkeit einander entgegengesetzt werden; dass die Liebe als irrational abgetan wird, ohne sich zu fragen, ob sie nicht vielleicht einer „größeren Vernunft“ (16) gehorchen könnte; und dass sie ganz „ins Belieben des ‚Subjekts‘“ gestellt oder in den „Horizont des Seins“ gesperrt wird (16 f.). Ausgehend von so unterschiedlichen erotischen Phänomenen wie Begehren, Versprechen, Liebesschwur, Hingabe, Lust, Eifersucht, Lüge, Treue, Tod und anknüpfend an Descartes' metaphysische Meditationen, die er in sechs „erotische Meditationen“ verwandelt, will Marion die Liebe nicht nur als den verborgenen Kontinent eines jeden Menschen zum Vorschein bringen, sondern er will damit zugleich auch deutlich machen, dass sie sich auf dieselbe logische Weise zur Entfaltung bringen lässt wie die strengsten Begriffe.

⁸ Die in Klammern gesetzten Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen von *Das Erotische. Ein Phänomen*.

Der Ausgangspunkt seiner Phänomenologie der Liebe ist die Frage, ob nicht alles Wissen und alle Gewissheit angesichts der letzten Fragen menschlicher Existenz am Ende bloß eitel und nichtig ist.

Die bloße Selbstgewissheit, die Evidenz einiger logischer und metaphysischer Erkenntnisse, die relative Gewissheit der Objektwelt täuschen mich nicht darüber hinweg, dass sie nichts aussagen über das, was mich tatsächlich angeht, mir zu Herzen geht und mich in meiner unhintergehbaren „Selbstheit“ (61 ff.) ausmacht, und damit die eigentlichen Fragen nach meiner Geschichte, Identität, Bestimmung, nach Geburt, Tod und Leben letztlich gar nicht berühren. Nichts vermag dem Verdacht, dass alles nichtig sein könnte, standzuhalten. Um gegen diesen drohenden Angriff der Nichtigkeit – also der Frage „Wozu das alles?“ „Wozu ist das alles gut?“ – gewappnet zu sein, bedarf es also sehr viel mehr als einer Gewissheit, an deren Ursprung immer nur wieder das Ich selbst steht, nämlich einer Sicherheit bzw. Zusicherung (*assurance*), die mich in meiner zufälligen Existenz und Evidenz abzusichern und gegen den Verdacht der Vergeblichkeit von allem zu immunisieren vermag (41). Diese Sicherheit gewinne ich nicht aus einer Seins- bzw. Selbstgewissheit, sondern allein aus der Antwort auf die Frage „Werde ich geliebt?“ (37). „Der Nichtigkeit standzuhalten und also von anderswoher die Rechtfertigung für das Sein zu erhalten, dies bedeutet, dass ich nicht bin, insofern ich seiend bin (und sei es durch mich selbst, und sei es als bevorzugtes Seiendes), sondern insofern ich geliebt (also von anderswoher erwählt) werde.“ (42) Dort, wo es um die Liebe und den Liebenden geht, verliert die Frage „Was ist das Seiende (in seinem Sein)?“ – also die Heideggersche Ausgangsfrage – ihre Vorrangstellung und erfährt sich bedingt und abgeleitet von der viel ursprünglicheren Frage danach, ob ich von anderswoher geliebt werde. Das Ich lebt aus und mit der ständigen Möglichkeit, und ist auch darauf angewiesen, geliebt zu werden. Kein Sein ist möglich ohne Liebe, keine Liebe ohne Sein.

Ich kann hier Marions Phänomenologie der Liebe nicht wirklich entfalten – umso weniger als in der Phänomenologie ja nicht begrifflich *über* die Phänomene gesprochen werden soll, sondern sie in ihrem Erscheinen mit- und nachvollzogen werden müssen –, aber einige Punkte will ich doch herausstellen, um deutlich zu machen, worauf dieses Buch hinausläuft. Marions phänomenologische Analysen kreisen beständig um das Grundparadox der Liebe selbst, das darin besteht, dass sie mir Sicherheit gegenüber der Nichtigkeit von allem gewähren soll und mich damit gleichzeitig einem Anderen aussetzt, was dazu führt, dass diese Sicherheit nie garantiert werden kann. Daher auch, wie Marion zu zeigen versucht, die Unmöglichkeit der Selbstliebe (also zu sagen: Ich liebe mich selbst und bin mir selbst genug), denn die Liebe braucht die Distanz, um sich gegen die Nichtigkeit abzusichern.

Zur Liebe gehört die Leiblichkeit und das erotische Begehren, mit dem unweigerlich ein Verlangen nach Ewigkeit verbunden ist (Nietzsche: Denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit). Lieben auf Zeit und auf Widerruf würde bedeuten, überhaupt nicht zu lieben. Die erotische Lust bricht aber immer wieder ab, was mit der Endlichkeit und Begrenztheit des Leibes zusammenhängt, und verlangt daher nach stetiger Wiederholung. Im erotisierten Leib zeigt die Liebe, wie Marion sagt, selten ihr wahres Gesicht, vielmehr kommen hier Verfalls- oder Fehlformen zur Erscheinung, die hinter dem zurückbleiben, was die Liebe in Aussicht stellen sollte, nämlich Sicherheit gegen die Nichtigkeit von allem. Diese Verfalls- bzw. Fehlformen sind etwa Verführung um der Verführung willen, Treulosigkeit, Lüge und Verrat, Masochismus, Sadismus – denn sie alle versuchen das herbeizuzwingen, was sich nicht herbeizwingen lässt. Eine Liebe auf Zeit ist keine wahre Liebe und verlangt daher nach Treue. Das wechselseitige Versprechen der Liebenden verleiht der Liebe über den Augenblick hinaus die Dauer, wenn nicht gar über das Sein und die Zeit hinaus. Und dennoch bleibt die Liebe ein fragiles und unsicheres Phänomen, das in einer

„kontinuierlichen Quasi-Schöpfung, die kein Ende und keinen Stillstand kennt“ (283) immer neu hervor- gebracht werden muss. Niemand könnte daher eine solche Kontinuität und Dauer wohl glaubhafter ga- rantieren und also ein besserer Zeuge dafür sein, dass die Liebe zu ihrer Vollendung gelangen wird, als ein Dritter, der selbst aus ihr hervorgegangen ist, nämlich das Kind. Denn das Kind ist der Zeuge eines nicht mehr zurücknehmbaren Treueschwurs, weil es ihn in seinem eigenen Leib verkörpert – auch wenn die Liebenden, aus denen es hervorgegangen ist, ihn seither gebrochen und immer wieder neu gebro- chen haben. Und dennoch: Auch dieses Zeugnis wird nicht von Dauer sein, denn das Kind muss in seine eigene Zukunft hinein freigelassen werden, die seinen Ursprung immer mehr zurücktreten lässt: „Das Kind bricht auf, so wie die sexuelle Lust auf ihrem Höhepunkt plötzlich abbricht – zu früh und unweiger- lich.“ (296). Da es also keinen letztgültigen Zeugen für das Phänomen der Liebe gibt, bleibt den Lieben- den nur die Möglichkeit, so zu lieben, als ob der nächste Augenblick der letzte wäre. Es müsste letztlich also darum gehen, den Augenblick in eine „letzte Instanz“ (300) zu erheben und aus ihm gewissermaßen einen „eschatologischen Augenblick“ (ebd.) zu machen, indem man ihn zu dem Dritten erhebt, der für immer für die Liebe zeugen würde. Das Gebot, das daraus resultieren würde, hieße folglich: „Liebe jetzt und in diesem Augenblick so, als ob es niemals mehr einen anderen geben sollte, um zu lieben.“ (300) Die Liebenden kämen insofern zu ihrer Vollendung, als sie in jedem Augenblick so lieben könnten, als wäre es für die Ewigkeit. Doch wohlge- merkt: Die Liebenden versprechen sich damit nicht die Ewigkeit, sondern sie „beschwören sie herauf“ (301), indem sie sie einander von diesem Augenblick an geben. Dieser „Aufbruch ins Endgültige, der in jedem Anfang der Liebe liegt“ (ebd.), lässt sich folglich als ein „Adieu/À-Dieu“ (ebd.) bezeichnen, als ein Aufbruch und Übergang zu Gott, den die Liebenden – ob sie es wissen oder nicht – als den letzten bzw. ersten Zeugen ihres Schwurs anrufen und der sie stets be- gleitet. Die höchste Transzendenz Gottes, die einzige, die ihm niemals zur Unehre gereichen kann, rührt also nicht her von seiner Macht, und auch nicht von seiner Weisheit, ja nicht einmal von seiner Unend- lichkeit, sondern allein von seiner Liebe. Gott geht uns voraus und übersteigt uns, aber zuerst und vor allem darin, dass er uns unendlich viel mehr liebt, als wir lieben und ihn lieben.

Und mit diesem Verweis auf bzw. Übergang in die Transzendenz Gottes findet dann die Logik der Liebe ihren eigentlichen Abschluss und ihre höchste Vollendung.

Ich komme zum Schluss: Wie also von Gott bzw. nicht von Gott sprechen – in den Grenzen der bloßen Vernunft – und dies gerade heute, da die Religion bzw. die unterschiedlichen Formen des Religiösen an den verschiedensten Schauplätzen dieser Welt mit neuer Kraft und zuweilen in gespenstischen Gestal- ten zurückkehren? Schon Levinas und selbst Derrida, aber vor allem Marion haben darauf in je unter- schiedlicher Weise eine Antwort zu geben versucht in dem, was man eine Religion des Adieu/À-Dieu bezeichnen könnte, die in ihrem elliptischen Kreisen um die Pole der Transzendenz und der Immanenz, des Unendlichen und Endlichen, des Glaubens und Wissens die Grenzen zwischen der Theologie und der Philosophie beständig verschiebt, wenn nicht gar gänzlich einzieht. In dieser Religion des Adieu/À-Dieu wird vielleicht fast nichts von Gott im Sinne der kanonischen, dogmatischen oder ontotheologischen Interpretation übrig bleiben, außer seinem Namen bzw. dem, was in seinem Namen kommen wird. Aber vielleicht ist es genau dieser a-topische oder u-topische „Ort“ der Religion, der es uns auch heute noch erlaubt, wie Derrida sagt, an so etwas wie einer „minimalen Zuverlässigkeit“⁹ des Wortes Religion

⁹ Jacques Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 12.

festzuhalten. Ein Begriff von Religion, der jedenfalls sowohl für Philosophen als auch Theologen gleichermaßen provozierend sein wird.

Postscriptum

Das mag in der Theorie alles schön und gut sein, werden Sie nun sagen, aber hat das auch eine Relevanz für die praktische Bildungsarbeit? Um auf diese Frage nicht ganz unvorbereitet zu sein, habe ich im Werk von Marion nach Texten gesucht, die hierauf möglicherweise eine Antwort andeuten könnten. Ich bin dabei auf einen Vortrag gestoßen, den er 2011 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Budapest gehalten hat und der den Titel trägt „Die Universalität der Universität“. Was er hier über die akademische (Aus-)Bildungsstätte ausführt, lässt sich meines Erachtens aber ohne Weiteres auch auf alle übrigen Bildungsstätten übertragen. Einige Gedanken daraus möchte ich daher hier abschließend noch anführen:

Marions Diagnose lautet: In den letzten Jahrzehnten entwickelte sich die Universität zunehmend weg von der klassischen akademischen Bildungsstätte hin zu einer reinen Ausbildungsstätte (Stichwort Pisa und Bologna), in der es vor allem um Professionalisierung und Spezialisierung, Fakten- und Verfügungswissen geht. Am Ende laufe dies alles auf die Anhäufung von Informationen hinaus, die alle nur zeitweilig gültig sind, aber dringend benötigt werden, und zwar einzig deshalb, weil ihre Verfallszeit sich immer mehr verkürzt.

Die Kenntnis, Bildung, Meisterschaft in einem Beruf oder einer Wissenschaft besteht darin, zu garantieren, dass nichts geschieht, was nicht unmittelbar verständlich werden oder schnell verständlich gemacht werden kann. Wir leben also in einer Welt, die wir organisieren, um von ihr allein das zu erhalten, was wir darin als Objekte konstituieren können, was wir in unser Verstehen einlassen können, unter die Kontrolle einer Art Meister oder Besitzer der Natur bringen können. Dabei handelt es sich um ein cartesiansches Projekt, mit dem wir die vermeintliche Gewissheit, das heißt die vermeintliche Sicherheit erreichen.

Doch eine Vielzahl der Berufe, die heute ausgeübt werden, werden in zehn Jahren nicht mehr existieren, und eine Vielzahl der Berufe, die man in zehn Jahren ausüben wird, existieren heute noch gar nicht. Man muss heute in der Lage sein, im Laufe seines Berufslebens mehrere Male sein Tätigkeitsfeld zu wechseln, und so muss man daraus schließen, dass das Leben eines Menschen sich nicht länger mehr mit seinem Beruf, ja sogar mit seiner Funktion als schöpferisches Wesen identifizieren lässt. Tatsachen- und Faktenwissen erlauben zwar, manches oder auch vieles über die Dinge der Welt zu wissen, aber am Ende des Lebens wisse man dadurch doch nichts über sich selbst und auch nichts über die eigene Bestimmung. Das Lehren von Fakten verberge nur seine Unmöglichkeit, zum Selbst hinzuführen (oder zu ihm zu erziehen).

Worum müsste es also von daher in der Bildung heute vorrangig gehen? Es müsste darum gehen, zuerst das Lernen zu lehren. Lernen natürlich das, was sich lernen lässt, nämlich das, was die Wissenschaften an objektiven Erkenntnissen hervorgebracht haben, aber und vor allem auch das zu lernen, was nicht als ein Gegenstand der Wissenschaft gewusst werden kann – nämlich das eigene Selbstsein, das um die unübersteigbaren Grenzen seiner Endlichkeit und also letztendlich um das unbegreiflich Unendliche weiß – also das, was manche als die Achtung vor und die Liebe zu Gott nennen. Erziehen und Bilden

bedeutet im Grunde genommen, das zu lernen lehren, was sich lernen lässt, aber vor allem auch demjenigen, der lernt, seine Macht und seine Endlichkeit zu lehren – ihm den Geist zu öffnen für das Unverfügbare, für das, was sich unter den Dingen der Objektivierung ereignet und sich aus eigenem Antrieb gibt.