

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.)

# Jean-Luc Marion

## Studien zum Werk

Einleitung

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Beiträge von

JEAN-LUC MARION – THOMAS ALFERI – KATHARINA BAUER  
SANDRO GORGONE – ROLF KÜHN – LORENZ B. PUNTEL  
CLAUDIA SERBAN – HARALD SEUBERT

Junge Forschung

BENJAMIN BAUMANN – JONAS DIEKHANS  
MARTIN HÄHNEL – RENÉ KAUFMANN – LASMA PIKRTINA

Verlag Text & Dialog Dresden 2012

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet  
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek lists this publication  
in the Deutsche Nationalbibliografie;  
detailed bibliographic data is available  
in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

© 2012 Verlag Text & Dialog  
GBR R. Heinen/R. Kaufmann  
Konkordienstraße 40 | D-01127 Dresden  
Tel.: 0351/4 72 10 30 | M.: 0174/310 77 23  
<http://www.text-dialog.de>  
Umschlag: Text & Dialog  
Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.  
Satz und Layout: René Kaufmann (Text & Dialog)  
Druck und Bindung: **SDV, Dresden.**  
Made in Germany.  
ISBN 978-3-943897-00-5

# INHALT

|  |     |
|--|-----|
| Einleitung<br>HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ   | 7   |
| <br>   |     |
| I. QUELLEN   |     |
| Sich geben, sich offenbaren<br>JEAN-LUC MARION (übersetzt von Rolf Kühn)   | 19  |
| Die Rückkehr des verlorenen Sohnes<br>JEAN-LUC MARION (übersetzt von Rolf Kühn)  | 35  |
| <br>   |     |
| II. KRITIK UND WÜRDIGUNG   |     |
| Eine fundamentale und umfassende Kritik<br>der Denkrichtung Jean-Luc Marions<br>LORENZ B. PUNTEL   | 47  |
| „... die Unfasslichkeit der uns übersteigend-zuvorkommenden<br>Liebe Gottes ...“. Von Balthasar als Orientierung für Marion<br>THOMAS ALFERI | 103 |
| Gott und das Sein. Zu einer religionsphilosophischen<br>Grunddifferenz zwischen J.-L. Marion und L. B. Puntel<br>Harald Seubert              | 127 |
| Bemerkungen zum Beitrag von Harald Seubert<br>LORENZ B. PUNTEL   | 157 |
| Replik auf Lorenz B. Puntel<br>Harald Seubert  | 167 |
| Kurzbemerkungen zur „Replik“ von Harald Seubert<br>LORENZ B. PUNTEL  | 175 |

|   |     |
|---|-----|
| Passivität und Zeugenschaft – oder die Verdächtigung des „Subjekts“.<br>Eine radikal-phänomenologische Anfrage an J.-L. Marion<br>ROLF KÜHN | 177 |
| Jean-Luc Marion als Leser Kants<br>CLAUDIA SERBAN   | 199 |
| Von der <i>donation</i> zur <i>interdonation</i> .<br>Interpersonale Beziehungen in der Phänomenologie J.-L. Marions<br>KATHARINA BAUER     | 217 |
| Idol und Ikone.<br>Die Phänomenologie des Unsichtbaren von J.-L. Marion<br>Sandro Gorgone   | 237 |
| <b>III. JUNGE FORSCHUNG: THEMEN UND POSITIONEN</b>  |     |
| Geteilte Ansichten.<br>Zum Problem der Perspektivität bei J.-L. Marion und P. Florenskij<br>MARTIN HÄHNEL                                   | 257 |
| Das saturierte Phänomen.<br>Über das Unbehagen an der Grenze der Erkenntnis<br>JONAS DIEKHANS   | 277 |
| Jean-Luc Marion und die Überwindung der Störung durch<br>die Welt. Subjekt und Welt als gesättigte Phänomene<br>BENJAMIN BAUMANN            | 297 |
| Das Ereignis in der Philosophie von Martin Heidegger<br>und Jean-Luc Marion<br>LASMA PIRKTINA   | 323 |
| Das Böse in Person.<br>Zu Jean-Luc Marions Hermeneutik des <i>Mysterium iniquitatis</i><br>RENÉ KAUFMANN                                    | 345 |
| Autorinnen und Autoren  | 357 |
| Namenregister   | 375 |

LORENZ B. PUNTEL

## EINE FUNDAMENTALE UND UMFASSENDE KRITIK DER DENKRICHTUNG JEAN-LUC MARIONS

### 0 Einleitung

#### 1 „Gott ohne [das] Sein“: einige Aspekte der inneren Inkohärenz und Widersprüchlichkeit der zentralen negativen These Marions

- 1.1 Wie wird „Gott“ in der Formulierung „Gott ohne das Sein“ verstanden?
- 1.2 Die Inkonzinnitäten des Marionschen „einzig möglichen Weges zu Gott“

#### 2 Der Grundfehler: der durch Marion teilweise transformierte phänomenologische Ansatz und seine weitreichenden systematischen Konsequenzen

- 2.1 Das „Ich‘-außerhalb-des-Seins (Je‘-hors-d’être)“ als der grundlegende Charakter des Marionschen Denkens
- 2.2 Die eigentliche Differenz zwischen Husserl und Heidegger und der entscheidende Schritt Heideggers über Husserl hinaus
- 2.3 Marions Fehlinterpretation der Differenz zwischen Husserl und Heidegger und des grundlegenden Heideggerschen Schrittes über Husserl hinaus
- 2.4 Marions verfehlte Versuche einer Verteidigung der Husserlschen Reduktionsmethode gegen Heideggers Seinsdenken
- 2.5 Die fatalen Konsequenzen der von Marion durchgehend streng eingehaltenen Dualität von Ich=Subjekt=mich/mir und Gegenstand/Sein/Phänomen(alität)

#### 3 Weitere Widersprüche, Inkohärenzen und Defizienzen hinsichtlich des Themas „Gott“

- 3.1 Zwei hochproblematische Grundpfeiler der Marionschen Denkrichtung
  - 3.1.1 Aporien des Zentralbegriffs der *donation* (Gebung-als-Schenkung)
    - 3.1.1.1 Arbitrarität der Interpretation der Husserlschen „Gegebenheit“ als *donation* (Gebung-als-Schenkung)
    - 3.1.1.2 Die ungedachte und unthematisierte Grunddimension der *donation* (Gebung-als-Schenkung) „außerhalb-des-Seins“
  - 3.1.2 Der Begriff des saturierten Phänomens als charakteristische subjektivitätsphänomenologische Konstruktion und seine Aporien
- 3.2 Marions inkohärenter und arbiträrer Umgang mit Begriffen, Definitionen, methodischen Umkehrungen und Standpunkten hinsichtlich der Rede von/über Gott

- 3.2.1 Begriffe, Definitionen und das Thema „Gott“
- 3.2.2 Umkehrungsprinzip mit Bumerangeffekt
- 3.2.3 Der Wechsel zum Standpunkt Gottes und „das Unmögliche“ als das „Privileg“ und die einzige Definition Gottes
  - 3.2.3.1 Ambiguität und Illusion des Wechsels zum Standpunkt Gottes
  - 3.2.3.2 Die Widersprüchlichkeit des „Unmöglichen“ als des „Privilegs“ und der einzigen möglichen Definition Gottes
- 3.3 Die Sinnentleerung des großen Gedankens der Schöpfung als die weitreichendste Konsequenz des Marionschen phänomenologischen Ansatzes

#### 4 Schlusswort

\*

Zum Siglengebrauch: Zur Entlastung des Anmerkungsapparats und zur möglichst optimalen Lesbarkeit wird eine doppelte Zitationsweise verwendet. Zitate aus nur gelegentlich zitierten Werken J.-L. Marions und anderer Autoren werden in Fußnoten mit allen bibliographischen Angaben belegt. Zitate aus häufig angeführten Werken werden nicht in Fußnoten, sondern mit Hilfe von Siglen oder Abkürzungen unmittelbar nach dem Zitat im Haupttext belegt. Zu dieser zweiten Kategorie gehören zwei Werke des Verfassers der vorliegenden Abhandlung und mehrere Werke J.-L. Marions. Sie werden nachstehend angeführt gemäß der alphabetischen Ordnung der ihnen zugeordneten Siglen.

*Werke des Verfassers:*

- SuG** *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
  - SuS** *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- Werke J.-L. Marions:*
- CN** *Certitudes négatives*, Paris: Grasset 2010.
  - DSE** *Dieu sans l'être. Hors-Texte*, Paris: Fayard 1982.
  - ED** *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 1997, <sup>2</sup>1998.
  - IH-D** „L'impossible pour l'homme – Dieu“, in: (*Révue*) *Conférence*, XVIII (2004), 329–369.
  - LS** *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Seconde édition corrigée, Paris: PUF 2009.
  - PhS** „Le phénomène saturé“, in: J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Paris: Éditions du Cerf 2005, Kapitel II: 35–74.
  - Preface** „Preface to the English Edition of ‚Dieu sans l'être‘“, in: *God without Being*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1991, xix–xxv.
  - RD** *Réduction et Donation. Recherches zur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989.

## O EINLEITUNG

Diese Abhandlung setzt eine ausreichende Kenntnis des *Œuvre* von J.-L. Marion voraus. Sie setzt sich zum Ziel, Marions Denkrichtung *als ganze* einer fundamentalen und umfassenden Kritik zu unterziehen. Dies bedeutet nicht, dass jedes einzelne Thema und jede einzelne These explizit behandelt werden. Es geht vielmehr um die großen Koordinaten seines Denkens.

Um dieses Ziel noch präziser zu erläutern, erscheint es angebracht, zuerst einen kurzen Hinweis auf die gegenwärtige Beschäftigung mit der Konzeption von J.-L. Marion zu geben. Man kann die Schriften über Marion *grosso modo* in fünf Kategorien einteilen: 1. Schriften, die seine Gesamtrichtung darstellen und/oder kritisch untersuchen; 2. Schriften, die einzelne Themen oder Thesen rein darstellend oder auch kritisch behandeln; 3. Schriften, die das Verhältnis der marionschen Konzeption zu anderen Philosophen (und Theologen) und anderen Richtungen untersuchen; dazu gehören insbesondere die metaphysische Tradition, Thomas von Aquin, Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Levinas, Derrida u. a.; 4. Schriften, die den Status der Denkrichtung Marions hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie thematisieren; 5. Schriften, welche die Entwicklung des marionschen Denkens untersuchen. Manche Schriften behandeln nicht nur eines dieser Themen, sondern mehrere. Die meisten Schriften aber sind entweder ausschließlich oder vorwiegend einer der angegebenen Kategorien zuzurechnen.

Das gilt auch für den gegenwärtigen Aufsatz, der grundsätzlich der ersten Kategorie zuzuordnen ist, wobei aber auch der eine oder andere Aspekt der vier anderen Kategorien thematisiert wird. Dieser Aufsatz besteht teilweise aus einer partiellen Kurzfassung der langen Behandlung der Denkrichtung Marions im Buch des Verfassers *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion* [SuG] und teilweise aus einer kritischen Analyse von Werken Marions, die erst nach der Abfassung des genannten Buches erschienen sind (besondere Beachtung findet Marions Buch *Certitudes négatives* [CN]). Für detaillierte Erläuterungen und Begründungen sei der Leser auf *Sein und Gott* verwiesen. Einschlägig ist auch das systematische Werk des Verfassers: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie* [SuS]. Der Aufsatz will eine Kritik vorlegen, die *fundamental* und *umfassend* ist. „Fundamental“ meint hier, dass die Kritik den von Marion vertretenen ungewöhnlichen Thesen auf den Grund gehen will. Marions Denkrichtung hinsichtlich der Grundkoordinaten basiert auf bzw. ergibt sich aus einer grundlegenden Anfangsannahme. Es wird sich herausstellen, dass es sich um seinen *phänomenologischen Ansatz* handelt. Die Kritik will auch *umfassend* in dem Sinne sein, dass sie die wichtigsten Thesen Marions im Rahmen seines Ansatzes analysiert und dabei auftretende er-

staunliche Arbitraritäten, Äquivokationen, Inkohärenzen, Widersprüche<sup>1</sup>, Fehlschlüsse sowie inakzeptable Implikationen aufweist.

Die Abhandlung ist in vier Teile gegliedert. Ausgegangen wird von der Feststellung, dass „Gott“ das zentrale Thema der Denkrichtung Marions ist. In Teil 1 wird seine wichtigste diesbezügliche These, die ihren sachlichen Ausdruck im Titel eines seiner wichtigsten Bücher: „Gott ohne das Sein (*Dieu sans l'être*)“ findet, anfänglich und partiell analysiert. In Teil 2 wird der letzte Grund herausgearbeitet, auf dem diese These basiert: der phänomenologische Ansatz, wie Marion ihn versteht. Weitreichende unannehmbare Implikationen dieses Ansatzes werden nachgewiesen. In Teil 3 werden weitere Inkohärenzen, Widersprüche und Defizienzen besonders hinsichtlich des Themas „Gott“ aufgezeigt. Teil 4 enthält eine Schlussbemerkung.

## I „GOTT OHNE [DAS] SEIN“: EINIGE ASPEKTE DER INNEREN INKOHÄRENZ UND WIDERSPRÜCHLICHKEIT DER ZENTRALEN NEGATIVEN THESE MARIONS

### 1.1 Wie wird „Gott“ in der Formulierung „Gott ohne das Sein“ verstanden?

[1] 1982 hat Marion eines seiner wichtigsten Werke publiziert, genauer jenes Werk, das wegen des sensationellen Titels *Dieu sans l'être*–*Gott ohne das Sein* ihn schlagartig bekannt gemacht hat. Die erste, noch ganz allgemeine Frage, die an dieses Buch bzw. an diesen Titel zu richten ist, ist ein in Frageform gekleideter Einwand: Wovon spricht Marion, wenn er von „Gott“ spricht? Vorausgesetzt, dass das Wort ‚Gott‘ (irgend)ein Etwas, ein X, bezeichnet, handelt es sich um ein existierendes oder seiendes, um ein rein mögliches, ein rein vorgestelltes, erfundenes usw. X, um eine Romanfigur, eine Märchengestalt oder etwas Ähnliches? Diese Frage drängt sich *immer* hinsichtlich *aller* Ausführungen Marions über „Gott“ unweigerlich auf. Solange diese Frage nicht explizit geklärt wird, bleiben alle seine Ausführungen über „Gott“ mit einer grundsätzlichen Ambiguität, Dunkelheit und – im buchstäblichen Sinn – Sinn-los-igkeit behaftet. Wovon ist also dabei die Rede?

Marion scheint diese Frage bzw. diesen Einwand nicht zu verkennen, scheint aber sie/ihn nicht sehr ernst zu nehmen, jedenfalls nicht als echte Frage bzw. als ernsthaften Einwand. Man kann bei Marion einige Weisen ausmachen, wie er versucht, zu dieser Frage bzw. diesem Einwand Stellung zu nehmen.

[2] Eine charakteristische und sehr oberflächliche Reaktion besteht darin, seltsame und starke rhetorische-polemische Formulierungen zu verwenden. In einem Vortragstext

1 Gemäß der hier vorausgesetzten Terminologie bedeutet Inkohärenz, dass ein positiver Zusammenhang zwischen X und Y (Abkürzungen für: Aussagen, Begriffe, Thesen, Theorien...) nicht gegeben, nicht gezeigt oder nicht einsehbar ist; Widerspruch bedeutet hingegen, dass zwischen X und Y ein rein negativer Zusammenhang im Sinne eines totalen Ausschlusses besteht. Für „Widerspruch“ wird auch der Term „Inkonsistenz“ verwendet.



aus dem Jahre 2002 mit dem Titel „Muss/soll Gott existieren? (*Dieu a-t-il à exister?*)“<sup>2</sup> stellt er die Frage: „Warum müsste/sollte Gott existieren? (*Pourquoi Dieu aurait-il à exister?*)“ Man wird kaum bestreiten können, dass es sich um seltsame und kaptiöse Fragen handelt. Was wäre ein „Gott“, der nicht existierte? Aber Marion zögert nicht, weitere Fragen in diesem Stil zu stellen, so beispielsweise: „Hat Gott nichts Besseres zu tun als zu existieren? (*Dieu n'a-t-il pas mieux à faire qu'à exister?*)“ Und was „uns“ angeht, fragt er: „Und wir, haben wir nichts Besseres zu tun als zu beweisen, dass Er existiert – oder dass er nicht existiert? (*Et nous, n'avons-nous pas mieux à faire qu'à démontrer qu'il existe – ou qu'il n'existe pas?*)“ Das ist ein typischer *hysteron-proteron*-Trugschluss und die Nicht-Anerkennung, die Negation der *conditio humana*. Was Marion nicht beachtet: *Wir* sind mit der Gottesfrage konfrontiert; und – besonders aus christlicher Perspektive – haben *wir* nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, nach Klarheit über diese Frage zu suchen.

Marion liebt rhetorisch-paradoxe Formulierungen (Fragen, Aussagen, Behauptungen). Er beherrscht wie nur wenige dieses rhetorisch-paradoxe sprachliche Instrumentarium. Aber in der Philosophie ist ein solches Instrumentarium ein zweischneidiges Schwert. Es wendet sich schnell gegen dessen Benutzer. Marion selbst ist es, der in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigt, dass er dabei sich selbst in eklatanter Weise widerspricht, wie im Folgenden gezeigt wird.

[3] Eine weitere Reaktion findet sich im *Preface* zur (1991 erschienenen) englischen Edition seines Buches *Gott ohne das Sein*. Dieses *Preface* enthält außerordentlich aufschlussreiche Aussagen gerade im Hinblick auf eine kritische Einschätzung seiner Position. So heißt es dort:

Das ganze Buch litt [nach seiner Erstveröffentlichung] unter der unvermeidlichen und beabsichtigten Doppeldeutigkeit seines Titels: Wollte es insinuiieren, dass Gott ‚ohne das Sein‘ nicht ist, oder dass er nicht existiert? Ich möchte hier die Antwort wiederholen, die ich damals darauf gab: *Nein, definitiv nein! Gott ist, Gott existiert* – und das ist das Mindeste [was man von ihm sagen kann][*and that is the least of things*]. [Preface xix; Kursiv nicht im Original]

Obwohl sie klar zu sein scheint, ist Marions Behauptung das Gegenteil; sie ist ein rein verbales Zugeständnis. Es kann leicht gezeigt werden, dass Marions soeben angeführte Erklärung mit den anderen – und zwar den fundamentalen – Aspekten seiner Gesamtkonzeption deutlich und direkt inkompatibel ist, dass sie zweideutig, dass sie, in sich selbst betrachtet, inkonsistent ist. In der Tat, gegen Ende desselben Paragraphen, in dem sich das obige Zitat befindet, liest man: „Wenn [...] ‚Gott Liebe ist‘, dann liebt

2 „Dieu a-t-il à exister?“ *Conférences-débats* 2002 der Association Saint-Etienne, 07.02.2002, in der französischen Stadt Caen. Vgl.: <http://abbaye-aux-hommes.cef.fr/activites/conf06.htm>. Die ohne Seitenangaben im Haupttext angeführten Zitate sind dieser Website entnommen. (Die angegebene URL wurde 2009 entfernt.)

Gott, *bevor er ist.*“ [Preface xx; Kursiv nicht im Original] Hat Marion einen eklatanten Widerspruch begangen?

Marion macht keine Distinktion zwischen „Sein“ und „Existenz“, wie das erste Zitat aus dem *Preface* zeigt. Demnach zu sagen (in seinem Sinne) „Gott liebt, bevor er ist“, ist dasselbe wie zu sagen „Gott liebt, bevor er existiert“. Daraus folgt: Der liebende Gott ist nicht-seiend und nicht-existierend. Dies nun ist unzweifelhaft ein eklatanter Widerspruch zur Behauptung „Gott ist, Gott existiert“.

Marion scheint aber keinen Widerspruch zwischen beiden Aussagen zu sehen – oder genauer: sehen zu wollen. In der Tat, gleich im Anschluss an die erste oben zitierte Passage, schreibt er einige Sätze, die zeigen, dass er versucht, der Frage dadurch auszuweichen, dass er eine andere Frage stellt, als ob damit die Kompatibilität seiner am Anfang des zitierten *Preface* aufgestellten Behauptung, dass Gott ist oder existiert, mit den anderen zitierten Aussagen sichergestellt wäre. Es heißt nämlich bei ihm:

Zur Debatte steht hier nicht die Möglichkeit, dass Gott das Sein erreicht (*attaining*), sondern ganz im Gegenteil die Möglichkeit, dass das Sein Gott erreicht. Im Hinblick auf Gott ist es selbstverständlich, dass die erste Frage [Aufgabe] darin besteht, dass gefragt wird, ob er ist/existiert? Definiert das Sein den ersten und höchsten unter den Namen Gottes? Wenn Gott sich selbst anbietet, um betrachtet zu werden, und wenn er sich selbst gibt, dass zu ihm gebetet wird, geht es ihm dann primär um das Sein? [Preface xx]

Was für Fragen werden hier gestellt? Nimmt man Marions Formulierungen wörtlich, so verflüchtigt sich seine Behauptung, dass Gott ist oder existiert. Alle Fragen, die er hier stellt, haben Sinn nur unter der Voraussetzung, dass Gott ist/existiert. Was kann es heißen, von der „Möglichkeit, dass Gott das Sein erreicht“ und von der „Möglichkeit, dass das Sein Gott erreicht“ zu sprechen? So gestellte Fragen setzen voraus, dass Sein und Gott zwei völlig verschiedene, distinkte, heterogene Dimensionen (oder etwas Ähnliches) sind. Wie kann dann gleichzeitig behauptet werden, dass Gott ist oder existiert? Der Verfasser des vorliegenden Artikels kennt keinen metaphysischen Denker, der sich jemals so etwas vorgestellt, geschweige denn behauptet hätte.

[4] Es dürfte in diesem Zusammenhang angebracht sein, einen Autor zu zitieren, den Marion immer wieder erwähnt und als eine seiner inspirierenden Quellen hochschätzt: Hans Urs von Balthasar. Was Marion entweder nicht kennt oder bewusst ignoriert, ist die Tatsache, dass von Balthasar seine (Marions) Auffassung über das Verhältnis „Sein–Gott“ radikal ablehnt, indem er Marion *explizit* und in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit *namentlich* kritisiert, wobei er den entscheidenden Punkt und die zentrale Einsicht einleuchtend darlegt. Im Zusammenhang einer Betrachtung über den trinitarischen Gott schreibt von Balthasar:

[D]ie Unvordenklichkeit der Selbsthingabe oder Selbstentäußerung, die den Vater allererst zum Vater macht, [kann] nicht der Erkenntnis, sondern nur der grundlosen Liebe zugeschrieben werden, was diese als das ‚Transzendente schlechthin‘ ausweist.

Und dazu fügt er folgende Fußnote an:

Diese Aussage ist mit dem platonischen ‚epekeina tēs ousias‘ [Jenseits des Wesens/ Seins‘] (Politeia VI, 509c) schon gesichtet, *darf aber nicht zu einer Entrückung Gottes vom Sein weg verleiten* [Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982]. *Die grundlose Liebe ist nicht vor dem Sein, sondern sein höchster Akt*, woran seine Begreifbarkeit scheitert: ‚gnōnai tēn hyperballousan tēs gnoseos agapēn‘ [die Liebe (zu) erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt‘] (Eph 3,19).<sup>3</sup>

Angesichts dieser allzu deutlichen Kritik von Balthasars ist es schlechterdings unverständlich, dass Marion des Öfteren versichert, er verdanke hauptsächlich von Balthasar die Einsicht, dass Gott nur auf der Basis einer totalen Entkoppelung vom Sein adäquat zu verstehen sei; neben Henri de Lubac habe ihm vor allem von Balthasar geholfen, „einen anderen Zugang zu Gott [zu] finden als [den] durch das Sein“<sup>4</sup>.

Dass die Liebe der höchste Akt des Seins ist, kann noch adäquater so artikuliert werden: Gott als (die) Liebe ist das voll explizierte Sein, das *esse plenum*, *das erfüllte Sein*, *die Fülle des Seins*. Das ist die Konzeption, die der Verfasser in SuS und in SuG vorgelegt hat.

### 1.2 Die Inkonzinnitäten des marionschen „einzig möglichen Weges zu Gott“<sup>5</sup>

Die These „Gott ohne das Sein“ ist eine umfassend negative These. Es ist nun zu untersuchen, *wie* Marion konkret vorgeht, wenn er sich vornimmt, die sog. Gottesfrage *positiv* zu behandeln. Das ist also eine methodologisch-epistemologische Thematik. In Teil II seines 2010 erschienenen Werkes *Certitudes négatives* [CN], besonders in § 8, legt Marion seinen Ansatz zur Behandlung der Gottesfrage dar. Es wäre außerordentlich aufschlussreich, seine Darstellung Schritt für Schritt, ja Satz für Satz, zu analysieren; denn erst dann würden die Unklarheiten, Äquivokationen, Inkohärenzen, Widersprüche, Scheinargumente u. ä. vollständig zum Vorschein kommen. In der gegenwärtigen Abhandlung können nur die ersten Schritte in eher summarischer Weise analysiert werden.

[1] Wie kommt Marion dazu, das Thema „Gott“ zu behandeln? In seiner wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsamen kleinen Abhandlung „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ stellt Heidegger die Frage: „Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?“<sup>6</sup> Man sollte auch

3 H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. II: *Wahrheit Gottes*, 1985, 163, Fn. 9; siehe auch 125f, Fn. 10 (Kursiv nicht im Original). Eine eindrucksvolle konzise Gesamtdarstellung der diesbezüglichen Position von Balthasars findet sich in seinem monumentalen Werk: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. 3/I – *Im Raum der Metaphysik*, 1965, Teil III, 943–983, besonders 943ff.

4 J.-L. Marion, „Pariser Gespräch: Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie.“ Erstes Gespräch des Bonner Oberseminars mit J.-L. Marion am 13.6.1997 in Bonn“, in: J.-L. Marion / J. Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*, Bonn 2000, 35–52; zit. 39.

5 CN 106.

6 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Günther Neske 1957, 35–73; zit. 52.

– und besonders – die umgekehrte Frage stellen: „Wie kommt/gelangt die Philosophie zu(m Thema) ‚Gott‘?“ Bekanntlich ist „Gott“ ein Wort, das ursprünglich nicht zum sprachlichen und begrifflichen Repertoire der Philosophie gehört, sondern aus der religiösen Sprache stammt. Die methodologischen und sachlichen Probleme, die sich daraus ergeben, sind Marion völlig unbekannt. Sein Ausgangspunkt ist ein ganz anderer; man könnte sagen: Es handelt sich um einen theologischen Ausgangspunkt.

Der Satz, der seinen Ausgangspunkt artikuliert, lautet: „‚Gott‘ sagen oder schon nur sagen wollen, genügt schon, dass wir seine erste, radikale und definitive Charakteristik konstatieren – die Unzugänglichkeit (*l'inaccessibilité*).“ [CN 87] Und Marion bemüht sich sogleich zu zeigen, dass es sich um eine völlig neuartige Unzugänglichkeit handelt, d. h. ihm zufolge, um keine Unzugänglichkeit im Sinne der (von ihm problemlos angenommenen) Unmöglichkeit eines metaphysischen Beweises für die Existenz Gottes. Die pauschale Verwerfung der Metaphysik, die er gleich am Anfang und in allen seinen Schriften durchgehend artikuliert, kann bei Marion nicht fehlen. Es wäre sehr viel zu sagen über die Art und Weise, wie Marion mit dem Begriff, der Geschichte und den Formen der Metaphysik umgeht. Dies kann in dieser Abhandlung nicht getan werden; stattdessen verweist der Autor auf sein Buch SuG.

Die Art von Unzugänglichkeit oder Aporie, die Marion intendiert, ist unsere von ihm angenommene Unfähigkeit, eine *Definition* eines auch nur minimalen Begriffs des Wesens (*essence*) Gottes zu präsentieren.<sup>7</sup> Diese Aporie bestimmt er so: „[I]ndem wir versuchen, – ‚Gott‘ zu sagen [...], gelangen wir nicht einmal dazu, zu wissen, wovon wir sprechen und was wir anvisieren.“ [Ebd.] Wie Marion an dieser Stelle verfährt, ist charakteristisch für seinen ganzen Stil. Er interpretiert diese „Aporie“ dahingehend, dass sie das Band zwischen „Gott“ (noch in Anführungszeichen bei Marion) und seinem Begriff zerreißt. Hier fragt man sich sofort, wie Marion diesen Schritt verständlich machen bzw. begründen kann: Wenn wir nicht einmal wissen, wovon wir reden und was wir anvisieren, wenn wir „Gott“ sagen, wieso bedeutet oder impliziert dies, dass dies eine Aporie ist, die das Band zwischen „Gott“ und seinem Begriff zerreißt? Indem Marion von einem „Band“ zwischen „Gott“ und seinem Begriff spricht, setzt er nämlich voraus, dass er schon weiß, wovon er – zumindest minimal – spricht, wenn er von

7 Immer dann, wenn Marion die Metaphysik kritisiert, behauptet er in Bezug auf jeden einzelnen Aspekt der metaphysischen Rede über Gott, dabei werde eine *Definition des Wesens Gottes* artikuliert. Und dann behauptet er weiter, das sei unmöglich, das sei sogar eine Idolatrie. Das ist aber eine Entstellung der metaphysischen Rede über Gott. Man muss äußerst vorsichtig sein, wenn man das sehr obskure Wort „Wesen“ verwendet. Um nur ein kleines Beispiel zu geben. Wenn Thomas von Aquin seine „fünf Wege“ zu Gott darlegt und wenn er die Konklusion jeder durchgeführten Demonstration (also: den Ersten Bewegter, die Erste Ursache, das Notwendige Sein usw.) so kommentiert: „Et hoc omnes vocant deum – und das nennen alle Gott“, so wäre es völlig verfehlt, zu behaupten, der Aquinate wolle damit sagen, dass „der Erste Bewegter“, „die Erste Ursache“ usw. seien Definitionen des *Wesens (essentia, essence)* Gottes. Marion entstellt metaphysische Aussagen, um seine anti-metaphysische Denkrichtung um so plausibler zu machen.

„Gott“ redet – im eklatanten Widerspruch zu seiner vorhergehenden Aussage. Diese Art der Äquivokation und der Pseudo-Analyse kommt bei Marion immer wieder vor.

[2] In dieser Weise fährt Marion fort, indem er die behauptete Zerreißung so interpretiert:

(Die genannte Aporie als Zerreißung) befreit ihn (= Gott) davon, dass er [hinsichtlich seiner Artikulation] im Rahmen der Logik, daher eventuell in der Onto-theo-logie, situiert wird. Sie findet so den Weg der Unsagbarkeit (*apophase*) wieder, daher das kritische Moment, das die mystische Theologie jedem Aufstieg zu dem Namen (*Nom*) auferlegt, der jeden Namen (*nom*) übersteigt. [CN 88]

Jetzt beansprucht also Marion zu wissen, wovon er redet, wenn er von „Gott“ redet: Er versteht darunter ein X, das jenseits der Logik liegt, dessen Namen jeden Namen übersteigt. Wie kommt Marion dazu? Das ist sehr sonderbar: Anfangs verwendet er ein Wort, nämlich ‚Gott‘, von welchem er zuerst sagt, man wisse nicht einmal, wovon man spreche, wenn man es gebrauche; dann aber setzt er voraus, dass er vieles über das, was das Wort bezeichnet und nicht bezeichnet, weiß. Woher hat Marion dieses Wissen? Wie rechtfertigt er es? Auf der ganzen Linie verfährt er auf inkohärente und widersprüchliche Weise.

[3] Marions nächster Schritt markiert eine neue und entscheidende Phase seiner Darlegung. Ihm zufolge stellt sich die soeben beschriebene *Unmöglichkeit* einer Definition eines Begriffs des Wesens Gottes als „ambivalent, daher problematisch“ heraus, denn es stelle sich die Frage: Was bedeuten hier „unmöglich-möglich“? Und hier führt er eine Grundprämisse in Form einer fundamentalen transzendental-phänomenologischen Annahme ein, die sein ganzes Denken bestimmen wird: „Sie (die Begriffe ‚möglich-unmöglich‘) beziehen sich auf die Erfahrung, auf das, was diese zulässt und was sie ausschließt, daher auf das, was erscheinen kann oder nicht erscheinen kann, das Phänomen: Es handelt sich daher um die Möglichkeit und die Unmöglichkeit eines Phänomens.“ [CN 88] Was er unter „Phänomen“ versteht, bestimmt er im totalen Anschluss an Kant (und Husserl) so: Phänomen ist das, was aus der Synthese von Anschauung und Begriff resultiert.

Wie weiter unten ausführlich gezeigt werden soll, hat dieser Schritt Marions umfassende Voraussetzungen und Konsequenzen zur Folge. Hier seien nur einige wenige Hinweise hinsichtlich einer kritischen Analyse der Kohärenz bzw. Inkohärenz seines Vorgehens gegeben. Marion vertritt eine dezidiert transzendental-phänomenologische Bestimmung der Modalitäten, genauer: einer der Modalitäten, der (Un)Möglichkeit, ganz im Anschluss an Kant; dabei ignoriert er vollständig die beiden anderen von Kant behandelten Modalitäten, nämlich die Notwendigkeit und die Wirklichkeit. Darüber hinaus verkennt er total eine weitere Modalität, die in der Geschichte der Philosophie eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt hat: die *Kontingenz*. Kants Formulierungen lauten: „Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert [...], dass der Begriff derselben

mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme.“<sup>8</sup> Die Negation der Möglichkeit definiert demnach die Unmöglichkeit. Die dritte Modalität, die Wirklichkeit, wird von Kant so bestimmt: „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung.“<sup>9</sup> Diese transzendente Bestimmung der drei Modalitäten bedeutet eine radikale Einschränkung des Anwendungsbereichs der Modalitäten. Marions ganze Konzeption basiert auf dieser Grundannahme, wobei er die (Un)Möglichkeit einer spezifischeren, einer rein phänomenologischen Einschränkung unterzieht. Anders als Kant aber identifiziert Marion faktisch den *Begriff* der (Un)Möglichkeit mit dem phänomenologischen Anwendungsbereich „Erfahrung“, so dass (Un)Möglichkeit in jeder Hinsicht und absolut mit „(Un)Möglichkeit-des-Phänomens“ identifiziert wird. Aber im konkreten Gebrauch setzt er doch oft und an entscheidenden Stellen den „reinen“ (und das heißt: den logischen/metaphysischen) Begriff von (Un)Möglichkeit voraus, wie das noch zu zeigen sein wird.

Dies bedeutet eine Absolutsetzung einer zentralen Gestalt der Subjektivitätsphilosophie, der gemäß die Subjektivität mit ihren Vermögen den absoluten, alles bestimmenden Faktor darstellt. Wie anders verhält es sich, wenn nicht die Subjektivität, sondern die *Sprache* als Zentrum des philosophischen Denkens betrachtet wird. Dann haben Anschauung, Erscheinung, Phänomen u. ä. keinen zentralen Stellenwert mehr. Darauf wird weiter unten ausführlich einzugehen sein.

[4] Auf dieser subjektivitätsphilosophischen Basis erfolgt dann Marions nächster Schritt. Er stellt jetzt fest: „Es erscheint von vornherein klar, dass ich diesbezüglich [d.h.: „wenn ich ‚Gott‘ sage“] weder über eine Anschauung noch über einen Begriff verfüge.“ [CN 89] Und dann heißt es erstaunlicherweise: „Denn unter dem Titel ‚Gott‘ verstehe ich *definitionsgemäß* (*par définition*) zunächst den/das Ewige(n), den/das, dessen Dauer nie endet, weil dessen Dauer auch nie anfängt. *Definitionsgemäß* verstehe ich darunter auch das Nicht-Räumliche...“ [CN 89] Marion hatte aber gesagt, dass Gott der/das Unzugängliche ist, so dass das Band zwischen Gott und jeglichem Begriff von ihm zerrissen ist. Jetzt aber redet er von Gott wie ein Metaphysiker, indem er sagt, Gott sei *definitionsgemäß* der/das Ewige, der/das Nicht-Räumliche... Im gegenwärtigen Kontext will Marion zeigen, dass wir keine Anschauung (Intuition) und keinen Begriff Gottes haben. Dann aber benutzt er wie selbstverständlich die großen Begriffe der Ewigkeit, der Dauer usw., um zu zeigen, dass wir keine (damit korrespondierende) Anschauung/Intuition besitzen. Marions Verfahren ist eindeutig inkohärent. Unentwegt aber schließt er aus seinen konfusen Ausführungen: „So unterscheidet sich Gott durch die Unmöglichkeit, für uns, die geringste Anschauung von ihm zu gewinnen.“ [CN 90]

Marion betont immer wieder, dass „meine eventuellen Begriffe, die intendieren, ‚Gott‘ zu sagen, in Wirklichkeit (*en droit*) nichts von Gott sagen ...“ [CN 91] Wenn

8 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 267. Akademie-Ausgabe, Bd. III.

9 Ebd. B 272.

dem aber so ist, so entsteht für Marions ganze Vorgehensweise eine fatale Schwierigkeit: Wovon redet Marion, wenn er „Gott“ sagt? Setzt er irgendwie ein „nicht-begriffliches Wissen“, eine mysteriöse „über-begriffliche“ Erfassung „Gottes“ voraus? Damit seine ganze „Analyse“ überhaupt einen Sinn beanspruchen kann, muss er irgendein „Erfassen“ (wie immer man es nennen mag: Wissen etc.) Gottes voraussetzen. Aber welches? Es erstaunt, dass Marion die völlige Inkohärenz seiner Verfahrensweise anscheinend überhaupt nicht bemerkt.

[5] Stattdessen vollzieht er eine für ihn charakteristische Wende, von der er anscheinend meint, sie führe aus der totalen Aporie heraus; in Wirklichkeit aber verschärft die Wende noch mehr den aporetischen Charakter seines ganzen Verfahrens. Nachdem er festgestellt hat, dass „meine eventuellen Begriffe, die intendieren, ‚Gott‘ zu sagen, in Wirklichkeit (*en droit*) nichts von Gott sagen ...“, fügt er hinzu:

Sie (meine eventuellen Begriffe) sagen im besten Fall nichts anderes als etwas über mich, insofern ich mich dem Umfassbaren gegenübergestellt befinde. Sie sagen das, was ich zumindest in einem bestimmten Augenblick als eine zulässige Vorstellung von Gott betrachten kann. [...] Meine Begriffe von Gott gelangen schließlich zu Götzenbildern (*aboutissent finalement à des idoles*) – nämlich, wie immer, Götzenbildern meiner selbst.  
[CN 91–92]

Schon ein klein wenig Scharfsinn genügt, um die tiefe Inkohärenz und Widersprüchlichkeit solcher Aussagen ans Licht zu bringen. Wenn nämlich dem so ist, dass alle meine/unsere eventuellen Begriffe von Gott Götzenbilder meiner/unserer selbst sind, dann sind konsequenterweise auch alle „meine/unsere“ [d. h. hier Marions) Aussagen, (pseudo-)Analysen, verwendeten Begriffe, Behandlungen von Begriffen usw. in seiner Analyse der Gottesfrage ebenfalls nur Götzenbilder, Erzeugnisse, Projektionen meiner/seiner/unserer selbst u. ä. Und das ist eine ständig wiederkehrende pseudo-argumentative „Denkfigur“ bei Marion: die Unterscheidung zwischen „für uns, von unserem (menschlichen) Standpunkt aus“ und, wie er später sagen wird, „vom Standpunkt Gottes aus“. Marion übersieht die simple Tatsache, dass *wir es sind*, die diese Unterscheidung machen, dass sie – wieder – „von unserem Standpunkt aus“ erfolgt.

[6] An dieser Stelle rekurriert Marion unvermittelt auf „die spekulative Theologie, die im Glauben und im Hinblick auf das Glauben denkt“, indem er ihr eine ihr eigene Interpretation der Unmöglichkeit des Phänomens Gottes zuschreibt:

Von ihrem (d. h. der spekulativen Theologie) Standpunkt aus könnte sich die eigentliche Unmöglichkeit eines solchen Phänomens aus einer glaubhaften, wenn nicht gar unbestreitbaren Erfahrung Gottes ergeben, und zwar in der Weise eines Paradoxes, das sich so formulieren lässt: Wenn es für Gott unmöglich ist, dass er sich jenseits der Möglichkeitsbedingungen des Phänomens im allgemeinen (ohne Anschauung und Begriff) nicht denken kann, so resultiert diese Unmöglichkeit direkt aus seiner Unendlichkeit und bestätigt diese als Unfassbarkeit. Das Eigentliche Gottes (d. h. für die Philosophie: des Unendlichen) charakterisiert ihn als das, was definitionsgemäß das Endliche übers-

teigt; nun aber bleiben die Bedingungen der Phänomenalität, für uns, endgültig endlich.  
[CN 94]

Marion tut einen weiteren Schritt, der eine der fundamentalen Voraussetzungen, auf denen die ganze These „Gott ohne das Sein“ aufruht, schlagartig ans Licht kommen lässt, indem er behauptet: „Man kann sogar so weit gehen, dass man die Endlichkeit *dem Sein selbst* zuschreibt“ [ebd.; kursiv nicht im Original], wobei Marion der einfache Hinweis auf Heidegger genügt. Es fragt sich hier, wie Marion Heideggers „Sein“ versteht und was er selbst unter „Sein“ versteht. Auf diese Frage findet man keine Antwort bei Marion. Was man bei ihm findet, ist die unerbittliche – und man wird auch sagen müssen: blinde – Verwerfung von „Sein“ als „der Hauptidolatrie“ [vgl. das Zitat oben].

[7] Aufgrund der letzten Ausführungen unternimmt Marion einen weiteren Schritt:

[...] wie sollte man [jetzt] nicht daraus schließen, dass Gott aus den Normen der Endlichkeit ausgenommen werden soll, und vor allem, dass diese Ausnahme selbst darüber hinaus eine Weise einer Erfahrung konstituiert – einer Erfahrung, die unter Bedingungen der Endlichkeit nicht machbar ist, was, einzig in diesem Fall, den Titel ‚Gott‘ verdienen könnte. [CN 94f.].

Daraus ergibt sich nach Marion, dass „ein unmögliches Phänomen die paradoxe Möglichkeit einer Gegen-Erfahrung bietet“ [CN 95]. Und Marion fasst seine letzten Ausführungen so zusammen:

Man muss daher zur Konklusion gelangen, dass wir in Bezug auf Gott auf nichts anderes als auf eine dreifache Unmöglichkeit stoßen – Unmöglichkeit der Anschauung, Unmöglichkeit des Begriffs, schließlich auch Unmöglichkeit der Erfahrung auch des geringsten Phänomens in Bezug auf Gott. [CN 96].

Diese drei Unmöglichkeiten bilden das, was Marion die Unmöglichkeit der Phänomenalisierung, die Nicht-Phänomenalisierbarkeit, nennt.

[8] Bevor Marions letzter Schritt in diesem Gesamtzusammenhang analysiert wird, muss daran erinnert werden, dass Marion unter *Unmöglichkeit* (in Bezug auf Gott) die Nicht-Phänomenalisierbarkeit Gottes versteht. Ob aber der ausgiebige Gebrauch, den er später von der Modalität (Un)Möglichkeit macht, immer diese Bedeutung voraussetzt, ist eine andere Frage, der noch nachzugehen sein wird. Diese Modalität wird von ihm rein transzendental-phänomenologisch bestimmt.

Der (vorläufig) letzte Schritt auf Marions „einzig möglichem Weg zu Gott“ [CN 106] steht unter dem Titel „Das Irreduktible“ [CN , 9, 96]. Über alle Unmöglichkeiten (im Marionschen Sinne) hinweg stellt er lapidar fest:

All dessen ungeachtet bleibt ein Irreduktibles, das niemals verschwindet, [...], das kein Schweigen erstickt, da es sich nicht um eine Aussage handelt, die man bestätigen oder verwerfen könnte, sondern um eine Frage – einen Zweifel, eine Unentschiedenheit, eine Schwachstelle. Es handelt sich um eine Frage, die das Privileg der Unaufhebbarkeit (*imprescriptibilité*) besitzt: ihr Dossier schließt sich nie, man hat niemals aufgehört, über diese *causa* zu streiten: die *causa Dei*. [CN 96]



Marion fährt fort, indem er, in impliziter Anspielung auf ein berühmtes Wort Kants,<sup>10</sup> die Gottesfrage (wie er sie versteht) ein „Faktum der Vernunft“ [CN 97] nennt. Und in expliziter Erwähnung des kantischen kategorischen Imperativs schreibt er:

Wenn man sorgfältig überlegt, (muss man sagen, dass) mir die Gottesfrage ihren irreduktiblen Sinn und ihre irreduktible Relevanz aufzwingt, auch und *vor allem*, wenn es für mich problematisch, sogar unmöglich bleibt, die Existenz Gottes zu demonstrieren: die fehlende demonstrative Antwort schließt in keiner Weise aus, dass es sich dabei um ein Faktum der Vernunft handelt. [Ibid.]

Und so kommt Marion zum Schluss:

„Die Gottesfrage überlebt die Unmöglichkeit Gottes.“ [CN 99] Marion macht daraus ein großes Paradox und eine große Aporie. Seine Antwort lautet: „Wie soll man *hier* [in diesem Fall] das Paradox und das Privileg des Unmöglichen auffassen? Indem man es gerade als das Privileg Gottes anerkennt – denn Er, und Er allein, lässt sich durch die Unmöglichkeit selbst definieren.“ [CN 100]

Diese Aussagen klingen grandios, tief, geheimnisvoll. In Wirklichkeit sind sie fast banal, *wenn* man auf das achtet, wie schon mehrmals hervorgehoben, was Marion unter „möglich-unmöglich“ versteht und welche fundamentale Annahme er dabei macht. Die „Unmöglichkeit Gottes“ besagt ihm zufolge einfach: die Nicht-Phänomenalisierbarkeit Gottes. Demnach bedeutet das Unmögliche bei ihm *nicht*: das, was nicht *sein* kann. Das wäre ihm zufolge eine logisch-metaphysische Bestimmung von „unmöglich“, was er, wie schon hervorgehoben, radikal ablehnt. Es ist leicht zu zeigen, dass und wie Marion sich widerspricht. Im Kontext der zuletzt zitierten Passage stellt er die Fragen: „Wie soll man es verstehen, dass hier die Unmöglichkeit nicht im Widerspruch zur Möglichkeit steht? Welcher Sophismus entgeht uns hier?“ [CN 99] Seine Antwort ist der Hinweis auf das schon erwähnte „Privileg Gottes“, dass nämlich Gott, und nur Gott, sich durch die Unmöglichkeit definieren lässt. Damit weicht Marion in der für ihn charakteristischen Weise der Frage aus, ob hier ein Widerspruch besteht: Er beantwortet die Frage nicht, sondern stellt stattdessen eine andere Aussage auf, die Aussage, dass es das alleinige Privileg Gottes ist, das Unmögliche zu sein, und dass er durch die Unmöglichkeit definiert ist.

Was hier vor sich geht, lässt sich anhand einer ersten, noch etwas oberflächlichen Analyse leicht zeigen, und zwar dadurch, dass man Marions Formulierung „die Möglichkeit der Unmöglichkeit Gottes“ genau, d. h. hier zunächst: wörtlich, interpretiert. Man ersetze „Möglichkeit-Unmöglichkeit“ durch die Bedeutungen, die Marion mit diesen Ausdrücken verbindet. Es ergibt sich: „Möglichkeit (Gottes) = Phänomenalisierbarkeit (Gottes)“, „Unmöglichkeit (Gottes) = Nicht-Phänomenalisierbarkeit (Gottes)“.

10 Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 81: „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind, und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte.“ (Akademie-Ausgabe, Bd. V 47.)

Daraus ergibt sich weiter: „Die Möglichkeit der Unmöglichkeit Gottes = die Phänomenalisierbarkeit der Nicht-Phänomenalisierbarkeit Gottes“. Hat das einen nachvollziehbaren Sinn? Marions Antwort besteht darin, dass er den Anspruch erhebt, die Modalität (Un)Möglichkeit nicht mehr logisch-metaphysisch zu denken und zu gebrauchen, sondern sie vom Standpunkt Gottes zu verstehen.

Diese Behauptungen stellen eine methodologische, begriffliche und sachliche Wende dar, aufgrund derer sich für Marion alle Türen zu einer ungewöhnlichen Konzeption öffnen, die er mit literarischer Brillanz in mehreren Schriften vorgetragen hat. Die Frage wird in, ob diese Konzeption einer sorgfältigen philosophischen Analyse standhält. Auf diese Thematik soll in Teil 3 ausführlich eingegangen werden. Eine Diskussion dieses entscheidenden Punktes setzt voraus, dass zunächst der Grundfehler seiner ganzen Denkrichtung genau untersucht wird, was in Teil 2 in Angriff genommen wird.

[9] Zum Abschluss dieses ersten Teils ist an dieser Stelle nur noch eine generelle Bemerkung zu machen, die eine große Tragweite für die ganze Einschätzung der marionschen Denkrichtung hat. In Marions ganzem Diskurs kommt etwas Bemerkenswertes zum Vorschein: eine „systematische Inkohärenz“. Wie dargestellt wurde, insistiert er in einer schon als exzessiv zu bezeichnenden Weise auf der Endlichkeit des Menschen, seines Geistes, seines Verstandes. Es ist aber erstaunlich, dass er dabei nicht bemerkt, dass sein theoretisches Tun, sein theoretischer Diskurs diesen Aussagen meistens direkt und oft teilweise widersprechen. Marion redet *problemlos* über die Endlichkeit *und die Unendlichkeit*, über das Verhältnis beider, wie es nicht ist und wie es ist, und stellt große Aussagen darüber auf. Das aber zeigt, dass der Mensch, der menschliche Geist/Verstand, gar nicht so endlich ist und sein kann, wie Marion behauptet. Marion hat eine der wunderbarsten und treffendsten Aussagen seines großen Landsmannes, Blaise Pascal, völlig außer Acht gelassen, die da lautet: „Erkenne also, Hochmütiger, was für ein Widerspruch du dir selbst bist. Demütige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige, törichte Natur: lerne, dass *der Mensch den Menschen um ein Unendliches transzendiert*.“<sup>11</sup>

Es ist höchst bemerkenswert, dass Pascal sich an den Menschen wendet, indem er seine Vernunft ohnmächtig und seine Natur töricht nennt, und dass er ihm gleichzeitig das Schönste und Tiefste zuschreibt, das man von ihm sagen kann: das, was seine Größe ausmacht, dass er nämlich sich selbst um ein Unendliches transzendiert. Es ist nur allzu deutlich, dass das Wort ‚Mensch‘ in seinen beiden Vorkommnissen im Satz „der Mensch transzendiert den Menschen um ein Unendliches“ nicht dieselbe Bedeutung hat. Man kann den Unterschied durch Indexierung kennzeichnen, indem man für das erste Vorkommnis ‚Mensch<sub>1</sub>‘ und für das zweite ‚Mensch<sub>2</sub>‘ schreibt.

11 „Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez vous, nature imbécile: apprenez que l’homme passe infiniment l’homme.“ B. Pascal, *Pensées*, in: *Cœuvres complètes*, 1954, No. 438, 1207; Ausgabe Brunschvicg Nr. 434; Kursiv nicht im Original.

Eine eigentliche Endlichkeit und eine sinnvolle echte Transzendenz gibt es nur hinsichtlich von Mensch<sub>2</sub>; es ist gegenstandslos, eine wie immer geartete Endlichkeit bzw. Transzendenz hinsichtlich Mensch<sub>1</sub> zu behaupten. Mit anderen Worten, Endlichkeit und Transzendenz sind sinnvolle Begriffe nur in einem relativen, nicht in einem absoluten Sinn, das heißt: nur in einigen Hinsichten, nicht in jeder Hinsicht.

Im Gegensatz dazu reduziert Marion den Menschen auf Mensch<sub>2</sub> und seinen Geist und Intellekt auf eine entstellte Endlichkeit, und zwar in der Gestalt der Subjektivitätsphilosophie. Dass wir, wie Marions Diskurs zeigt, fähig sind, jede Form von „reiner“ Endlichkeit zu überwinden, indem wir Aussagen über Endlichkeit *und Unendlichkeit* aufstellen, hat Konsequenzen, die Marion vollständig ignoriert. Stattdessen führt er auf naive Weise die Unterscheidung „für uns – für Gott“ ein *und* nimmt für sich in Anspruch zu sagen, was des Menschen und was Gottes ist. Er beachtet nicht, dass diese Unterscheidung „für uns – für Gott“ wieder *von uns* (und damit auch *für uns*) gemacht wird, so dass die Struktur solcher Aussagen auf der Basis der Annahmen Marions die folgende ist: „Für uns (für uns – für Gott)“: „Es verhält sich von unserem Standpunkt aus oder für uns so, dass (die Unterscheidung für uns – für Gott besteht)“.

Es ist bemerkenswert, dass Marion an einigen Stellen den hier in kritischer Hinsicht kurz angedeuteten Gedanken der Unendlichkeit des menschlichen Geistes, wenn auch nur sehr schwach und in einer blumigen Sprache formuliert, anzuerkennen scheint, ohne allerdings zu merken, dass dieser Gedanke seine Spekulationen über einen Wechsel zum Standpunkt Gottes völlig sinnlos macht. Es heißt bei ihm:

Indem ich mich an den Grenzen des Möglichen-*für-mich* erfahre, folge ich nur der Spur (*trace*) des Unmöglichen. [...] Da das Mögliche das Mögliche-*für-uns* bedeutet, aber auch, dass das Mögliche-*für-uns* das Unmögliche-*für-uns* impliziert, führt die Spur einen Schritt weiter: Das Unmögliche-*für-uns* verhüllt und daher enthüllt (*recèle et donc décèle*) ein Unmögliches, das *auf der Seite* einer anderen Möglichkeit, derjenigen Gottes, möglich ist. [CN 108f.]

In einer anderen Passage heißt es:

Das Unmögliche erscheint erst an den Grenzen der Endlichkeit, nämlich *unserer* Region (*région*), dieses kleinen Kantons (*canton*) unseres engen Möglichen (*de notre étroit possible*), das der unendliche Raum eines anderen unbekanntem Möglichen umfasst und überflutet (*enveloppe et submerge*), eines Möglichen, das eventuell *noch möglich* ist, das wir aber das Unmögliche nennen. [CN 108]

Marion erfasst und artikuliert nicht adäquat, was er „Spur – *trace*“ nennt. Besonders aber erfasst und artikuliert er nicht die immense Tragweite und die Implikationen der Aussage, dass unsere Endlichkeit „der unendliche Raum eines anderen unbekanntem Möglichen“ unsere enge Endlichkeit „umfasst und überflutet“. In Teil 3 wird diese Thematik wieder aufgenommen und vertieft. Dort wird gezeigt, wie die volle Anerkennung der grundlegenden Einsicht, dass der Mensch mit seinem Geist eine unendliche Dimension beinhaltet, die ganze Fragestellung vollständig transformiert.

## 2 DER GRUNDFEHLER:

### DER DURCH MARION TEILWEISE TRANSFORMIERTE PHÄNOMENOLOGISCHE ANSATZ UND SEINE WEITREICHENDEN SYSTEMATISCHEN KONSEQUENZEN

Zwar ist die Herausarbeitung der erstaunlichen arbiträren Annahmen, Inkohärenzen, Widersprüche u. ä. in Marions philosophischem und theologischem Gesamtwerk eine unverzichtbare Aufgabe; aber die wichtigste Aufgabe ist eine andere. Sie kann am besten als die Frage artikuliert werden: Warum und wie gelangt Marion zu seiner ungewöhnlichen Konzeption über Gott? Auf diese Frage lässt sich eine Antwort geben. In aller Kürze lautet sie: Was erklärt, warum Marion seine Konzeption entwickelt, ist ein fundamentaler Fehler am Anfang, an der Basis, ein *proton pseudos*, nämlich: Marions unkritische, sogar dogmatische Übernahme des husserlschen phänomenologischen Ansatzes, gekoppelt mit dem Versuch, diesen Ansatz dadurch zu transformieren oder auch zu korrigieren und zur vollen Entfaltung zu bringen, dass die Subjekt-Objekt-Beziehung einer totalen Umkehrung unterzogen wird, mit dem Ergebnis, dass dadurch die – nach seiner Auffassung – echte, ursprüngliche Idee der reinen Phänomenalität allererst adäquat artikuliert wird. Im Folgenden soll dieser Ansatz als solcher einer Kritik unterzogen und seine Implikationen hinsichtlich der Gottesfrage aufgezeigt werden.

#### 2.1 Das „Ich‘-außerhalb-des-Seins (Je‘-hors-d’être)“<sup>12</sup> als der grundlegende Charakter des marionschen Denkens

Der in Kants *Kritik der reinen Vernunft* vorkommende berühmte Satz: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“<sup>13</sup> wird mit Recht als Artikulation des grundlegenden philosophischen Status des kantischen Denkens betrachtet. In analoger Weise kann man Marions Formulierung „Ich‘-außerhalb-des-Seins (Je‘-hors-d’être)“ als die Charakterisierung des fundamentalen Status seines Denkens auffassen. Was ist damit gemeint?

Marion verfolgt das Projekt, Husserls Phänomenologie in einer radikalen Weise durchzuführen, mit dem Ziel, ihr volles Potential zu entfalten, was für ihn bedeutet, dass zentrale Aspekte der Gesamtgestalt dieser Denkform transformiert werden müssen. Er versucht dieses Ziel zu erreichen, indem er eine, wie er sie nennt, *dritte (phänomenologische) Reduktion* durchführt. Er überwindet eine *erste* Reduktion, Husserls transzendental-phänomenologische Reduktion, die er als eine Reduktion des Gegebenen auf das transzendente Ich interpretiert, mit dem Ergebnis, dass das Gegebene als das durch das transzendente Ich konstituierte Objekt verstanden wird. Aber Marion möchte auch eine *zweite* Form von Reduktion überwinden, nämlich Heideggers Reduktion des Gegebenen auf das Dasein und des Daseins auf die Welt und dann auf das

12 RD, Kap. V, § 7, 240ff.

13 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.

Sein. Und danach visiert er eine *dritte* Reduktion an: die Reduktion des Gegebenen (in einem nicht-spezifischen Sinne) auf die *reine Phänomenalität*, die er als *reine Gegebenheit*, als *donation*, als *Gebung-als-Schenkung* interpretiert.<sup>14</sup> Dieser dritten Reduktion schreibt er eine „unbestreitbare Priorität“<sup>15</sup> zu.

Marion zufolge bricht die Phänomenologie, wie er sie versteht, sowohl mit der Transzendentalphilosophie als auch mit der Metaphysik, und zwar dadurch, dass sie in einer doppelten negativen Weise das Phänomen konzipiert. Erstens versteht sie das Phänomen nicht als *ein Objekt*, d. h. nach Marion: „nicht im Horizont der Objektivität (*objectivité*)“, nicht als etwas, das vom Subjekt konstituiert wird. Zweitens wird Phänomen nicht als Seiendes (*étant*) begriffen, d. h. „nicht im Horizont des Seins (*être*)“ [ED 439].

Um seine diesbezügliche Konzeption zu charakterisieren, verwendet Marion die Kurzformel, die an den Titel seines oben kommentierten Buches *Dieu sans l'être* erinnert, nämlich: „*Je'-hors-d'être* – ‚Ich'-außerhalb-des-Seins“ *Je-Ich'* wird von Marion in Anführungszeichen gesetzt, weil er das, was mit diesem Wort in der philosophischen Tradition seit Descartes bezeichnet wurde, in ein „*moi-mir/mich*“ transformiert. Gegen Heidegger behauptet Marion, dass der eigentliche Leistungsträger der Reduktion nicht das Sein (bzw. Seinsverständnis), sondern das „Ich“-außerhalb-des-Seins ist. Nach Marion steht deshalb auch das Sein im Skopus der Reduktion. Kurz: Nach Marion hat die Reduktion den Vorrang vor dem Seinsdenken. Thomas Alferi deutet diesen Punkt ganz richtig, wenn er schreibt: „Das von Heidegger zwar verdrängte, letztlich aber unhintergehbare ‚Ich denke‘ bereits indiziert, dass das Sein des ‚Daseins‘ nicht den letzten Horizont phänomenologischer Reflexion bezeichnen muss.“<sup>16</sup>

14 In seinem exzellenten Buch „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann...“. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion [Freiburg/München: Alber 2007] hat Thomas Alferi die terminologische Problematik bei Marion im Zusammenhang mit den Texten Husserls treffend geklärt [vgl. 21ff.]. Er schlägt vor, Marions Term ‚donation‘ mit ‚Gebung als Schenkung‘ zu übersetzen. Diese Übersetzung wird in dieser Abhandlung übernommen.

15 J.-L. Marion, „L'autre philosophie première et la question de la donation“, in: Ph. Capelle (Hg.), *Le statut contemporain de la philosophie première*. Centenaire de la Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Paris, Paris: Beauchesne 1996, 29–50; zit. 45.

16 Alferi, 209f. Alferi macht sich Marions Priorisierung der Reduktion und dessen Kritik an Heideggers Seinsdenken zu eigen. Das bedingt entscheidend seine aus der Perspektive der Fundamentaltheologie erfolgende grundsätzlich positive Interpretation bzw. Rezeption des marionschen Denkens. In dieser Abhandlung wird diese Position kritisiert und abgelehnt. Marions (und Alferis) diesbezügliche spezifische Kritik Heideggers und Verteidigung Husserls werden unten im Abschnitt 2.4 ausführlich analysiert und in ihrer Unhaltbarkeit gezeigt. Die „systematischen“ Konsequenzen dieses Streitpunktes können nicht hoch genug eingeschätzt werden.

## *2.2 Die eigentliche Differenz zwischen Husserl und Heidegger und der entscheidende Schritt Heideggers über Husserl hinaus*

Um Marions Position richtig einzuschätzen, muss man zuerst auf das Verhältnis zwischen Husserl und Heidegger kurz eingehen. Es wird sich zeigen, dass Marion, indem er grundsätzlich Partei für Husserl gegen Heidegger ergreift, den entscheidenden Punkt dabei radikal verfehlt, woraus dann seine „Ich‘-außerhalb-des-Seins“-Position resultiert.

[1] Um diese Begriffe und Zusammenhänge richtig zu begreifen, muss man kurz auf die zentrale Idee der husserlschen Phänomenologie zurückgehen, auf das, was Husserl „das Prinzip aller Prinzipien“ nennt. Er charakterisiert dieses *Metaprinzip* folgendermaßen

Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.<sup>17</sup>

Was in der originären Anschauung gegeben ist, ist das Phänomen: Das ist Husserls zentrale Idee, und dies ist auch Marions zentrale Idee. Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung ist es nicht möglich, auf Husserls Position im Einzelnen einzugehen; dazu sei auf das Buch des Verfassers *Sein und Gott* [SuG] hingewiesen [vgl. bes. Abschnitt 4.2.3]. Hier wird die Kenntnis der Position Husserls vorausgesetzt. Der für das hier zu behandelnde Thema entscheidende Punkt betrifft die Frage, welche Position Marion hinsichtlich der Differenz zwischen Husserl und Heidegger bezieht.

Marions Stellungnahme, die für seine ganze Denkrichtung schlechterdings entscheidend ist, wird im folgenden einer ausführlichen Kritik unterzogen. Es wird gezeigt, dass Marion Heideggers radikales Seinsdenken missversteht. Die Kritik wird nicht darin bestehen, das ganze Denken Heideggers darzustellen; diese Aufgabe wurde in Kapitel 2 von *Sein und Gott* [SuG] in Angriff genommen. Vielmehr wird anhand einer Analyse eines in der ganzen Literatur kaum beachteten außerordentlich klaren Textes Heideggers gezeigt, worin die eigentliche Differenz zwischen Husserl und Heidegger zu sehen und wie der außerordentlich konsequenzenreiche Schritt Heideggers über Husserl hinaus zu interpretieren ist. Es wird sich herausstellen, dass Husserls Grundposition auf einer Grundvoraussetzung basiert, die bei ihm *unthematisiert* und *ungedacht* bleibt.

In einem Brief vom 22. Oktober 1927 an Husserl, in dem Heidegger auf die teilweise heftige Kritik seines früheren Lehrers an *Sein und Zeit* antwortete, heißt es:

17 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976, § 24, 51.

Übereinstimmung besteht darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie [Husserl] ‚Welt‘ nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart.

Damit ist aber nicht gesagt, das, was den Ort des Transzendentalen ausmacht, sei überhaupt nichts Seiendes – sondern es entspringt gerade das *Problem*: welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich ‚Welt‘ konstituiert? Das ist das zentrale Problem von ‚Sein und Zeit‘ – d. h. eine Fundamentalontologie des Daseins. Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt. [...]

*Das Konstituierende ist nicht Nichts, also etwas und seiend – obzwar nicht im Sinne des Positiven. Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen. Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.*<sup>18</sup>

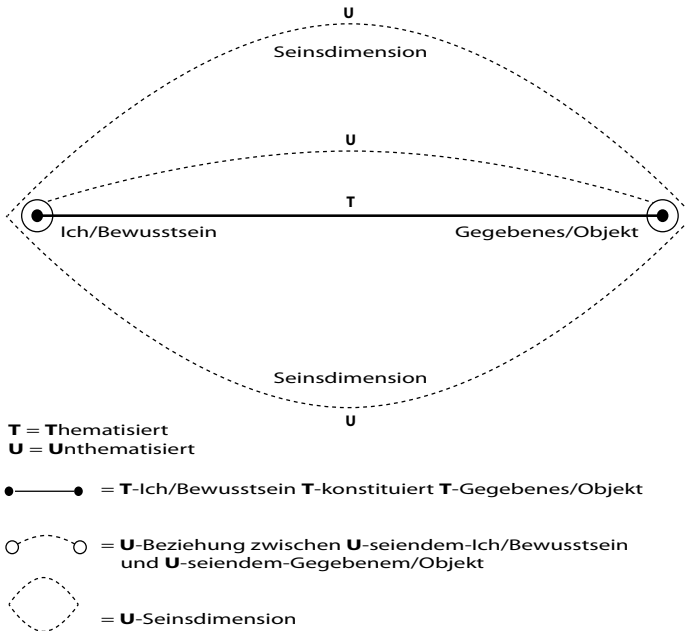
Heideggers Formulierungen sind sehr knapp, aber – ausnahmsweise – sehr klar. Im Folgenden wird Heideggers Argumentation in detaillierter Form rekonstruiert. Erst im Anschluss daran [im Unterabschnitt 2.3] wird Marions total von Heidegger divergierende Konzeption im Einzelnen analysiert.

Was Heidegger macht – zugegeben: auf sehr abrupte Weise, ohne jede Vorbereitung und Vorwarnung [man beachte, dass es sich um einen Passage aus einem *Brief* handelt] – ist dies: Er gibt Husserls Denkrahen [oder, wie der Autor es auszudrücken pflegt: Theorierahmen] auf, indem er ihn durch einen anderen Denk- oder Theorierahmen ersetzt. Husserls Denk- oder Theorierahmen ist grundsätzlich durch die alles bestimmende Rolle des Bewusstseins bzw. des Bewusstseinsobjekts (des transzendentalen Subjekts) und des Bewusstseinsobjekts gekennzeichnet. Diese Rolle fällt bei Heidegger vollständig weg. Nicht mehr das Bewusstsein(ssubjekt), sondern das Dasein bzw. das Sein steht jetzt im Zentrum (bis etwa Mitte der 1930er Jahre, als dann das Sein-als-Ereignis die Mitte bildet).

[2] Die Passage aus Heideggers Brief ist ein bedeutendes, ja entscheidendes Zitat. Dennoch muss gesagt werden, dass eine reine und einfache Ersetzung eines (Denk- oder) Theorierahmens durch einen anderen noch kein legitimer philosophischer Schritt ist. Hier drängt sich die Frage auf: Rechtfertigt Heidegger die Ersetzung des Bewusstseinsrahmens durch den (Da)Seinsrahmen? Dies geschieht nicht explizit. Aber eine *detaillierte* Rechtfertigung durch die Analyse der ganzen Sachlage lässt sich leicht rekonstruieren. Dies kann am besten anhand eines Diagramms anschaulich illustriert werden:

18 E. Husserl, *Husserliana*, Bd. IX, 1962, Anlage I, 601f (Kursiv in den drei letzten Sätzen nicht im Original).

## HUSSERLS PHÄNOMENOLOGISCHE GRUNDPOSITION



Die wichtigsten Schritte der Analyse bzw. der Argumentation lassen sich folgendermaßen beschreiben:

[i] Ausgangspunkt ist die Intentionalität des Bewusstseins bzw. die Korrelation von Ich/Subjekt/Bewusstsein einerseits und Etwas/Gegebenem/Gegenstand andererseits. Diese Korrelation ist aber nicht einfach symmetrisch; vielmehr spielt das Bewusstsein die determinierende Rolle. Das Bewusstsein bezieht sich auf den Gegenstand in dem Sinne, dass es den Gegenstand konstituiert. Im Diagramm sind die beiden Pole dieser Beziehung durch mit Druckerfarbe ausgefüllte Kreise und die Konstitutionsbeziehung selbst in Fettdruck angegeben.

[ii] Der Umstand, dass eine bewusstseinsunabhängige Welt von Husserl angenommen bzw. anerkannt wird, hat zur unmittelbaren Folge, dass durch die Konstitutionsleistung des Bewusstseins (um es möglichst vorsichtig und neutral auszudrücken) *nicht* das „ganze Gegebene/der ganze Gegenstand“ oder anders und genauer: nicht der *ganze Status* des Gegebenen/Gegenstands in seiner ganzen Dimensionalität „betroffen“ ist; anders gesagt: der Konstitutionsleistung entgeht eine „Dimension“ des oder i Gegebenen/Gegenstand(s), *sonst* wäre die Behauptung der Bewusstseinsunabhängigkeit des Gegebenen/Gegenstands eine leere Behauptung und die „Konstitution“ müsste als



eine *Erschaffung* des Gegebenen/Gegenstands aufgefasst werden, was bestimmt nicht Husserls Konzeption ist. Es muss also eine nicht-konstituierte Dimension des oder i Gegebenen/Gegenstand(s) vorausgesetzt werden: Der *ganze Status* des Gegebenen/Gegenstands ist *nicht identisch* mit dessen Status als Konstituiertem. Aber diese nicht-konstituierte Dimension ist nicht nichts, also seiend. Im Diagramm auf der Seite des Gegebenen/Gegenstands ist diese nicht-konstituierte Dimension durch einen leeren Kreis repräsentiert.

[iii] Diese Feststellung einer nicht-konstituierten Dimension auf der Seite des Gegebenen/Gegenstands hat eine weitere bemerkenswerte Konsequenz für die Bestimmung des Status des Ichs/Subjekts/Bewusstseins selbst. Es zeigt sich nämlich, dass zwischen de Gegebenen/Gegenstand mit seinem *ganzen* Status, de mi seinem *konstituierten Status* nicht identisch ist, und dem Ich/Subjekt/Bewusstsein doch eine Beziehung besteht, zumindest eine negative: das eine ist nicht das andere. Aber das Ich/Subjekt/Bewusstsein, das in dieser Beziehung steht, ist dann konsequenterweise seinerseits nicht einfach mit dem „konstituierenden“ Ich/Subjekt/Bewusstsein identisch; sein *ganzer Status* ist nicht identisch mit de *konstituierenden* Ich/Subjekt/Bewusstsein. Man muss also sagen: Es handelt sich um das Ich/Subjekt/Bewusstsein-insofern-es-nicht-konstituierend ist, oder: um die nicht-konstituierende Dimension im oder des Ich(s)/Subjekt(s)/Bewusstsein(s). Wie ist das näher zu verstehen?

[iv] Um diese Frage hinsichtlich der nicht-konstituierenden Dimension des Ich(s)/Subjekt(s)/Bewusstseins und der nicht-konstituierten Dimension des Gegebenen (Gegenstands zu klären, muss die aufgezeigte Beziehung zwischen beiden näher analysiert werden. Es wurde gesagt: Es handelt sich um mindestens eine *negative* Beziehung. Wie ist eine solche Beziehung überhaupt möglich? Jede Beziehung besagt eine positive oder negative Gerichtetheit von etwas auf etwas (meistens: anderes) Wie ist eine solche Gerichtetheit möglich und zu verstehen?

Nennen wir das Ich/Subjekt/Bewusstsein ein „X“ und das Gegebene/den Gegenstand ein „Y“. Versuchen wir nun X und Y jeweils in absoluter *splendid isolation*, sozusagen nur auf sich und sonst auf gar nichts anderes bezogen, zu denken. Wäre dann die Rede von der Gerichtetheit des einen auf das andere verständlich? Überhaupt nicht, denn *ex hypothesi* wären X und Y nur auf sich gestellt. Daraus folgt: die Beziehung von irgendeinem Etwas auf ein anderes Etwas ist nur verständlich, wenn man eine Dimensionalität annimmt bzw. voraussetzt, in der sich beide Etwasse immer schon befinden, zu der sie gehören, so dass eine bestimmte Gerichtetheit des einen Etwas auf das andere Etwas in dieser Dimensionalität stattfindet und durch diese Dimensionalität ermöglicht wird. Nennen wir diese Dimensionalität in sehr intuitiver und plastischer Weis den *Raum*, in welchem sich beide Etwasse, X und Y immer scho befinden und in welchem sie sich immer schon bedingen. Dann müssen wir sagen: die Beziehung zwischen de Ich/Subjekt/Bewusstsein als nicht-Konstituierendem und dem Gegebenen/Gegenstand als nicht-Konstituiertem findet in dem beide umfassenden Raum statt,

sie wird von diesem beide umfassenden Raum her allererst ermöglicht und erhält von diesem umfassenden Raum ihre grundsätzliche Bestimmtheit.

Im Diagramm sind das Ich/Subjekt/Bewusstsein-als-nicht-Konstituierendes und das Gegebene/der Gegenstand-als-nicht-Konstituiertes durch zwei (größere) nicht mit Druckfarbe ausgefüllte Kreise und die zwischen beiden obwaltende Beziehung durch die kleinere von dem einen zum anderen verlaufend gestrichelte Linie repräsentiert. Der umfassende Raum ist durch die große gestrichelte Linie angezeigt, die alle anderen bisher erläuterten Elemente des Diagramms umfasst.

[v] Jetzt kann das Diagramm im Hinblick auf Husserl abschließend erläutert werden. Wendet man die vorgelegten allgemeinen Erläuterungen des Diagramms auf Husserls Position, so ergibt sich: Diese Position ist charakterisiert durch die Thematisierung ausschließlich derjenigen Elemente des Diagramms, die durch Druckerfarbe oder Fettdruck angezeigt sind, d. h.: des Ich/Subjekts/Bewusstseins-für-das-Gegebene/den Gegenstand und des Gegebenen/Gegenstands-für-das-Bewusstsein sowie der Konstitutions- bzw. Korrelationsbeziehung, die zwischen beiden obwaltet. Hingegen bleiben bei Husserl alle Elemente, die *nicht* mit Druckerfarbe oder Fettdruck angezeigt sind (also das Ich/Subjekt/Bewusstsein-als-nicht-Konstituierendes bzw. das Gegebene/der Gegenstand-als-nicht-Konstituiertes, die Beziehung zwischen beiden und der alle anderen Elemente des Diagramms umfassende „Raum“ völlig unthematisiert. Sie bilden das, was man die U-Dimension („U“ für „Unthematisiert“) nennen kann.

Wie soll man nun das Ich/Subjekt/Bewusstsein-als-nicht-Konstituierendes bzw. das Gegebene/den Gegenstand-als-nicht-Konstituiertes, vor allem aber den umfassenden Raum überhaupt bezeichnen, auffassen und artikulieren? Von der ganzen Tradition der Philosophie und von der Sache her ist es schwer vorstellbar, dass man eine adäquatere Bezeichnung finden könnte als die Bezeichnung „Seiendes“ (für die beiden Pole der unthematisierten Beziehung und „Sein“ (für die beide umfassende Dimension) Man könnte zwar an Ausdrücke wie „Welt“, „Universum“, „Realität“, „Leben“ o. ä. denken; es ist aber nicht schwer zu zeigen, dass diese anderen Ausdrücke in der einen oder anderen Weise inadäquat sind; denn sie sind nicht so fundamental wie „Sein“. Dennoch kann diese Aufgabe hier nicht in Angriff genommen werden.

Es ergibt sich also: *Das Ich/Subjekt/Bewusstsein-als-nicht-Konstituierendes und das Gegebene/der Gegenstand-als-nicht-Konstituiertes sind Seiende in einem absolut nicht-reduktiven, nicht-hintergehbaren Sinn.* Freilich muss dieser Sinn, diese Bedeutung expliziert werden; aber Explikation ist nicht Reduktion weder im phänomenologischen noch im analytischen Sinn dieses Ausdrucks. Diese Dimension ist *die allerletzte, die fundamentalste, die schlechterdings irreduzible Dimension.* Der große umfassende Raum seinerseits wird adäquatere Weise „Sein“ genannt, und zwar nicht mehr in einem gegenständlichen, dinghaften oder, wie Heidegger sagt, „positiven“ sondern in einem, wie man es nennen kann, *primordialen* Sinn. Die große Aufgabe, die sich jetzt aufdrängt, ist eben die Explikation (oder, wie Heidegger, lieber sagt: das Denken) des Seins.

### 2.3 Marions Fehlinterpretation der Differenz zwischen Husserl und Heidegger und des grundlegenden Heideggerschen Schrittes über Husserl hinaus

Marion erhebt den Anspruch, eine radikale (dritte) Reduktion über Heidegger hinaus zu vollziehen. In Wirklichkeit verbleibt er ganz und gar innerhalb der Husserlschen Subjektivitätsphilosophie, mit dem einzigen Unterschied, dass er das transzendente Ich *umkehrt*: Das Ich wird nicht mehr als konstituierendes Ich, sondern als konstituiertes Ich, als *moi* *B* *mich* / *mir*, aufgefasst. Das geschieht dadurch, dass Marion Husserls Gegebenheit als *donation*, als Gebung = Schenkung, interpretiert, mit der Konsequenz, dass das Ich als *adonné*, als Beschenktes als Hingegebenes gedeutet wird. Aber durch diese Umkehrung wird die Dimension der Subjekt-Objekt-Beziehung nicht verlassen, nicht überwunden, sondern sie wird im Gegenteil radikal *bestätigt*, und zwar *durch Umkehrung*. Hier gilt nämlich *mutatis mutandis*, was Heidegger über metaphysische Sätze treffend sagt: „Die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.“<sup>19</sup> Vergleichsweise verhält es sich bei Marion so, dass die Umkehrung der für die ganze Subjektivitätsphilosophie charakteristischen Subjekt-Objekt-Beziehung eine im Sinne der Subjektivitätsphilosophie charakteristische Beziehung bleibt. Das ist ein im Hinblick auf eine allgemeine adäquate Einschätzung von Marions Denkrichtung schlechterdings zentraler Punkt. In der Tat, seine Gesamtkonzeption, ganz besonders seine Konzeption der Transzendenz und von Gott, basiert entscheidend auf dem Theorierahmen der Philosophie der invertierten Subjektivität. Im folgenden soll diese Konzeption einer eingehenden kritischen Analyse unterzogen werden.

Die These, dass das Subjekt – das *umgekehrte* Subjekt im erläuterten Sinne – den zentralen Bezugspunkt für alle Aussagen und Ausführungen in Marions *Œuvre* bildet, hat weitreichende Implikationen. Da der permanente Bezugspunkt das Subjekt = ich = mich / mir ist, können Transzendenz und Gott nur mit explizitem Hinweis auf diesen Bezugspunkt und von diesem obligatorischen Bezugspunkt aus „konzipiert“ werden. Aber das hat die bemerkenswerte Konsequenz, dass Transzendenz und Gott *Funktionen dieses Bezugspunktes, der umgekehrten Subjektivität*, sind. Das Subjekt = Ich = mich / mir geht über die Ebenen des objektiven Pols der Subjekt-Objekt-Beziehung hinaus, aber es ist eben dieses *Subjekt selbst*, das diese transzendierende Bewegung vollzieht. Die Hauptstufen dieser transzendierenden Bewegung sind nach Marion das transzendente Subjekt, dann die Welt und dann ganz besonders die Dimension des Seins. Eine seiner wichtigsten Aussagen diesbezüglich ist, dass auch diese letzte Transzendenz (zum Sein hin) wieder transzendiert werden muss, so dass es erforderlich ist, dass das Subjekt = Ich = mich / mir über das Sein hinaus geht, sich sozusagen aus der Dimension des Seins heraushält, indem es sich als „Ich“-außerhalb-des-Seins versteht. Dieser Sachverhalt wird weiter unten in Detail zu betrachten sein.

19 M. Heidegger, GA, Bd. 9: Wegmarken, Frankfurt a. M.: Klostermann 1976, 328.

Hier ist es wichtig einzusehen, dass diese Transendenzen einfach *Funktionen, Projektionen*, genauer *Auto- oder Selbst-Projektionen* des Subjekts = Ich = mich/mir sind. Das muss so gedeutet werden: Das Subjekt = Ich = mich/mir treibt seine eigene *Extroversion* weiter und weiter und erreicht damit, oder genauer: erzeugt immer weitere Entfernungen von sich. An einem Punkt, den Marion als den im Rahmen dieser Extroversionsbewegung entferntesten Punkt betrachtet, situiert er dann den absolut entfernten bzw. fernen Gott, den er zuerst den/das Unmögliche(n) und später – aufgrund eines sonderbaren methodischen Sprunges – Liebe/*Caritas* nennt und als solchen charakterisiert. Aus Marions Aussagen folgt, dass diese Prozedur als gleichzeitig und unablässig progressiv und regressiv konzipiert wird, als Transzendenz und „Retroszendenz“ – „Transzendenz und Retroszendenz“ deswegen, weil die progressiv-transzendierende Bewegung des Subjekts gleichzeitig auf das Subjekt in dem Sinne „zurückwirkt“, dass das Subjekt *transformiert* wird: von einem Ich zu einem mich/mir. Dabei ist immer zu bedenken und zu betonen, dass der „Fixpunkt“ dieser invers-direktionalen Prozedur der *Ausgangspunkt* ist: das Subjekt = ich = mich/mir. Gott als der absolut entfernte Andere, jenseits des Seins, ist der/das-Andere-des-Subjekts = Ich = mich/mir.

Dadurch, dass Marion das „Ich‘-außerhalb-des-Seins“ zum absoluten Maßstab, zum alles bestimmenden Faktor erhebt, begibt er sich der Möglichkeit, die Dualität von (umgekehrtem) Subjekt und (uminterpretierten) Gegenstand zu überwinden. Er verbleibt immer in allen seinen Aussagen und Schriften *innerhalb dieser Dualität*. Nie thematisiert er die Dualität selbst, die Differenz selbst. Er artikuliert nicht die beide Pole umfassende Dimension, die Heidegger „Sein“ nennt. Bei Marion muss daher zu Recht von einer im buchstäblichen Sinne zu verstehenden *Seinsvergessenheit* – oder genauer: von einer *Seinsverwerfung* – gesprochen werden. Im Hinblick auf Gott hat das die fatale Konsequenz, dass Gott, wie immer näher aufgefasst: als der/das Unmögliche, der/das absolut Ferne, der/das absolut Andere u. ä., immer aus der Differenz zum umgekehrten Ich heraus aufgefasst wird. Damit ist Gott letztlich ein X, das einen „Punkt“ außerhalb seiner selbst, unterschieden von sich selbst, nämlich das menschliche Subjekt = Ich = mich/mir, hat. Damit wird Gott relativiert auf *dieses* endliche Subjekt – und wird damit automatisch zu etwas ebenfalls Endlichem. Wahre Unendlichkeit hat nichts außerhalb ihrer, sonst wäre sie relativiert auf ein Anderes als sie selbst und hätte an diesem Anderen eine Grenze. Marions angeblich „göttlicher Gott“ stellt sich heraus – um einen Ausdruck zu verwenden, den er immer wieder gegen die Metaphysik gebraucht – als eine „*idole*“, als ein Götze.

Es ist absolut nicht zu sehen, was Marion gegen diese Konsequenz seines Denkens einwenden könnte. Wollte er diesen fatalen Einwand effektiv entkräften, müsste er *zeigen, dass und wie* Gott die absolut umfassende Dimension ist, die absolut alles, also auch das Subjekt = ich = mich/mir, *wirklich und effektiv umfasst* und *einschließt*. Wie kann dieses Umfassen anders gedacht werden, als gezeigt wird, dass das absolute Sein, das *esse per se subsistens*, die endlichen Seienden in sich einschließt? Falls Marion um jeden Preis das Wort „Sein“ nicht verwenden will, so sollte er ein anderes passendes

Wort einführen. Es geht nämlich darum, dass die allumfassende Dimension in einem absolut radikalen Sinne *gedacht* und damit auch *artikulierte* werden muss. Es ist aber einfach nicht-nachvollziehbar, dass ein anderes Wort als das Wort ‚Sein‘ als adäquate Bezeichnung für diese allumfassende Dimension anvisiert werden könnte. Nähere Erläuterungen zu diesem wesentlichen Punkt finden sich in *Sein und Gott* [SuG] und teilweise in den Teilen 2 und 3 dieser Abhandlung.

#### 2.4 Marions verfehlte Versuche einer Verteidigung der husserlschen Reduktionsmethode gegen Heideggers Seinsdenken

Aufgrund des oben präsentierten Diagramms wird klar, worin Husserls und Marions Grundfehler liegt: in der Nicht-Thematisierung der die beiden Pole der Subjekt-Objekt-Beziehung umfassenden Dimension. Marion hat nun versucht, Heideggers Schritt als einen nur vorläufigen, als einen noch transzendierbaren und zu transzendierenden oder, in der phänomenologischen Sprache: als einen noch reduktionsbedürftigen Schritt darzustellen. Demnach wäre die höchste Stufe der Reduktion nicht die Seinsdimension, sondern die Umkehrung des Subjekts zu einem Ich = mich/mir und die damit einhergehende Transformation der Phänomenalität. Marion weist darauf hin, dass Heideggers Einstellung zur Reduktion unklar ist. Man muss aber hinzufügen, dass Heidegger das Reduktionsverfahren im Sinne Husserls doch grundsätzlich aufgegeben hat. Aber Marion beharrt darauf, die Unhintergebarkeit der Reduktion zu demonstrieren, mit dem Ergebnis, dass das transformierte Ich als „Ich‘-mich/mir-außerhalb-des-Seins“ aufzufassen ist. Wie argumentiert Marion hier? Es werden im folgenden zwei Strategien Marions analysiert und als gegenstandslos und inkohärent aufgewiesen.

[1] Der vermutlich aufschlussreichste Text Marions hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Husserl und Heidegger ist der schon erwähnte § 7 von Kapitel V seines Buches *Réduction et Donation* [RD]. Die sehr konfuse „Argumentation“ Marions lässt sich auf eine negative und eine positive Behauptung reduzieren. In *negativer* Hinsicht behauptet Marion: „Heidegger setzt voraus, dass die Reduktion (im Sinne Husserls) durch die Seinsfrage selbst reduziert wird: Er beweist das aber nie.“ [RD 243] Marions Behauptung ist arbiträr, wie die obigen Ausführungen über Heideggers Antwort auf Husserls Kritik zeigen. Marions *positive* Behauptung lautet: „[D]ie grenzenlose Machtstellung der Reduktion (*la puissance sans limites de la réduction*)“ [RD 242]. Die Behauptung wird dann in weitgehend paraphrasierenden rhetorischen Fragen weiter expliziert, so z. B.: „Warum soll nur die Seinsfrage, im Gegensatz zu allen anderen Ontologien, als einzige aus der Reduktion ausgenommen werden?“ [RD 241] Die Antwort darauf ist ganz einfach. Marion verkennt den fundamentalen Punkt bei Heidegger: Die Seinsfrage ist nicht so etwas wie eine *weitere* Ontologie, wie Marions Frage explizit insinuiert. Im absoluten Gegensatz dazu sagt Heidegger von der Seinsfrage oder dem „Problem des Seins“ in der oben zitierten Passage aus seiner Antwort an Husserl: „*Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen*“, d. h. auf

die beiden Pole der Ontologie, nämlich das „konstituierende“ Seiende (= das Ich) und das konstituierte Seiende (= den Gegenstand, wie immer konzipiert und bezeichnet). Ontologie ist die Disziplin, die die Seinsart der *Seienden* artikuliert; die Seinsfrage fragt nach dem Sein selbst.

Auf der Basis der zitierten völlig unbegründeten Behauptungen kommt Marion zum Ergebnis:

Indem die Reduktion jede Ontologie reduziert, behält sie keinen ontologischen Boden mehr, auf dem sie sich situieren könnte: Es handelt sich nicht mehr um verbrannte Erde, da die Verbrennung die ganze Erde verschlungen hat, und zwar so weit, dass mit dem Sein auch das Nichts verschwindet. Von woher reduziert daher die Reduktion? Sie weist der formalen (und sogar auch der fundamentalen) Ontologie nur dadurch den Weg, dass sie selbst außerhalb-des-Seins verbleibt. [RD 246]

Alle diese Behauptungen stellen eine riesige *petitio principii* dar; denn sie erfolgen auf der Basis der schon gemachten und nicht in Frage gestellten Annahme, dass die Subjekt-Objekt-Beziehung, auch in ihrer transformierten Form als „Subjekt = ich = mich/mir-Phänomen“, absolut unaufhebbar ist. Aber Heideggers Kritik stellt gerade diese Annahme radikal in Frage.

[2] Die zweite Strategie ist ganz anderer Art, insofern sie sich nicht direkt auf Husserl und Heidegger bezieht, sondern in einer Analyse eines bestimmten für Marion wesentlichen Sachverhalts besteht. Marion selbst ist der beste – wenngleich unwillige und unbewusste – Kritiker seiner eigenen Position hinsichtlich der hier behandelten Thematik. Eines seiner wichtigsten Bücher trägt den Titel *Gegeben-sein. Eine Phänomenologie der Gegebenheit/Schenkung (Étant donné: Une phénoménologie de la donation)* [ED]. Der Haupttitel *Gegeben-sein (Étant donné, Being Given)* ist, besonders in der original französischen Fassung, ein außerordentlich angemessener Titel, weil er nach Marions eigenen Erläuterungen eine treffende Deutung des Begriffs des „Gegebenen“, des zentralen Begriffs seiner Philosophie und Theologie, artikuliert. Aber diese Konzeption, die in sachlicher Hinsicht als kohärent zu bezeichnen ist, widerspricht direkt anderen Aussagen über Sein und Gott, die sein ganzes *Œuvre* prägen. Das soll im folgenden gezeigt werden.

[i] Um den Titel genau zu verstehen, muss auf die französische Fassung *Étant donné* Bezug genommen werden. Marion versteht „*étant-seiend*“ in der Klausel „*étant donné*“ nicht als „*l'étant-das Seiend*“; dies würde mit: „*l'étant est donné – das Seiend ist gegeben*“ gleichbedeutend sein. Bezeichnenderweise – aber nach Meinung des Verfassers irrigerweise – fügt Marion hinzu, dies wäre ein „metaphysisches Verständnis“. Stattdessen will Marion „*étant*“ als ein Verb verstanden wissen, ein Verb, das im Dienste eines anderen Verbs steht (eines *Hilfsverbs*):

Es [*étant-seiend*] setzt das ins Werk, was sich, von da an, am Ende, als ‚gegeben‘ erweist. [...] Hier bereitet ‚*étant-seiend*‘ das ‚Gegebene‘, das es [*étant-seiend*] vollendet und ihm [dem *étant-seiend*] die Stärke eines *fait accompli* verleiht. [*Il met en œuvre ce qui, dès lors,*

*s'avère à la fin ,donné'. [...] Ici ,étant' prépare ,donné', qui l'accomplit et lui confère la force d'un fait accompli]. [ED 6; Kursiv nicht im Original]*

Diese Formulierungen sind sehr bedeutsam; sie stellen eine angemessene sachliche Analyse dar, insofern sie eine zumindest partielle Charakterisierung dessen artikulieren, was „*étant*-seiend“ bedeutet. Anstatt zu sagen, dass „*étant*-seiend“ „das ins Werk setzt, was sich, am Ende, als ‚gegeben‘ erweist“, könnte man einfach die adäquatere Formulierung verwenden: Der Ausdruck ‚*étant*-seiend‘ *artikuliert* das, „was sich am Ende als ‚gegeben‘ erweist“. Letztere Formulierung entspricht – zumindest grundsätzlich – dem, was in Kapitel 3 des Buches *Sein und Gott* [SuG] herausgearbeitet wurde: „Gegebensein-Gabe-Liebe“ ist das volle *Explicatum/Explicans* von „Sein“. Es wird sich aber gleich zeigen, dass dies nicht der von Marion intendierten und explizit artikulierten Interpretation entspricht, ganz im Gegenteil.

Warum hat Marion diesen Titel gewählt? War er sich nicht bewusst, dass diese Formulierung in direktem Gegensatz, ja Widerspruch zu dem steht, was er selbst in zahlreichen Schriften über „Seiend/Sein“ sagt? Um die Inkohärenzen dieser vielen Aussagen über „Seiend/Sein“ mit dem Titel „*Étant donné*“ zu vermeiden, hätte er immer sagen sollen: „*seiende/existierende* Liebe“, „*seiender/existierender* Gott“ und Ähnliches. Aber das hätte die Grundkoordinaten seiner ganzen Position total über Bord geworfen.

Das wird hier schon daran ersichtlich, dass die soeben formulierte teilweise positive Einschätzung der marionschen Formulierungen und Aussagen mit einer wichtigen Restriktion versehen werden muss. In derselben Passage, in der die soeben zitierten Aussagen vorkommen, fügt Marion einige weitere Aussagen hinzu, die zwar den oben zitierten nicht (noch nicht) direkt widersprechen, die aber deutlich die Tendenz erkennen lassen, wie er sagt, das Sein „abzusetzen (*dé-poser*)“. Die folgende Passage offenbart so etwas wie einen Wettstreit zwischen zwei antagonistischen Tendenzen im Denken Marions: einerseits der Tendenz, *Sein-Seiend* als das zu verstehen, was der Titel *Étant donné* sprachlich korrekt artikuliert, worauf gleich einzugehen sein wird; andererseits der Tendenz, *Sein-Seiend* „ab-zusetzen“, indem es zum Verschwinden gebracht und/oder indem es auf eine unabhängige und untergeordnete Dimension reduziert wird:

Rein als Hilfsverb betrachtet, wackelt ‚*étant*-seiend‘, als ein Verb, und *verschwindet im ,Gegebenen‘*, da es nur darauf aus ist, dieses zu bekräftigen: ‚*étant*-seiend‘ setzt die Tatsache des Gegebenen und [gleichzeitig] *setzt sich* in ihm *vollständig ab* [‚*étant* *pose le fait du ,donné' et s'y dépose tout entier*]. [...] *Étant donné*-Gegeben-sein führt nicht das Gegebene auf den Status eines Seienden (*un étant*) zurück, das noch nicht adäquat genannt wurde; auch fixiert es nicht das Gegebene in einer angeblich normativen Seiendheit (*éantité*). Vielmehr enthüllt *Étant donné*-Gegeben-sein das Gegeben-sein *als* ein solches, das niemandem etwas schuldet, gerade *als* Gegeben-sein, das sich auf das Geben-als-Schenkung hinordnet [*qui s'ordonne à la donation*] und darin sogar ‚*étant*-seiend‘ gebraucht (*emploi*). In einem Zug gewinnt das Gegebene seinen Charakter als Gegebenheit-als-Schenkung, und das Sein (*étant*-seiend verbal genommen) verschwindet (*disparaît*), indem es sich darin erfüllt [*en s'y accomplissant*]. [ED 6; Kursiv nicht im Original]

Es ist offenkundig, dass Marion die Tendenz hat, *étant-seiend* (als Verb genommen) entgegen den expliziten Erklärungen auf „*un étant*-ein Seiendes“ zu reduzieren, wodurch „Gegebenes“ und „Sein/Seiendes“ als zwei distinkte Dimensionen betrachtet werden, so dass die Dimension des Seins/Seienden verschwinden muss, damit das Gegebene als das Gegebene erscheint. Das widerspricht dem, was er selbst gesagt hatte, dass „seiend“ als Verb genommen werden muss: ein Verb, das für ein anderes Verb arbeitet, indem es das ins Werk setzt, was sich am Ende als „gegeben“ erweist. Nach dieser Formulierung wäre es ein gänzlich Missverständnis, „seiend“ und „Gegeben-sein/Liebe“ als zwei völlig differente Dimensionen zu verstehen; *vielmehr ist „seiend“ das noch unbestimmte und somit noch nicht entfaltete Gegebene*. Aber dieses „seiend“ kann nicht verschwinden, ist es doch dasjenige, was sich allererst entfalten muss, bis es seine Fülle erreicht (*en s’y accomplissant*), d. h. den Punkt, wo es die Bezeichnung „Liebe/Gabe“ verdient – so dass diese Fülle als Gegeben-sein, als Gott-seiend im eigentlichen wörtlichen Sinne zu verstehen ist.

Diese Sicht entspricht genau dem, was von Balthasar unter „Sein“ versteht, wie oben [Unterabschnitt 1.1] dargestellt wurde. Und das entspricht, sogar sehr genau, zentralen Aussagen Marions in der zitierten Passage. Ihm zufolge ist das Gegebene gerade die *Vollendung* von *étant-seiend*. Das entspricht grundsätzlich der Konzeption, die in Kapitel 3 von *Sein und Gott* [SuG] dargestellt wurde: Gott als das volle *Explicatum/Explicans* von „Sein“ ist das *erfüllte Sein* und dieses ist letztlich, wie von Balthasar sagt, als *die Liebe* zu explizieren. Wie kann dann Marion sagen, dass *étant-seiend* (und damit Sein) *verschwindet*, dass es sich im Gegebenen *ab-setzt*? Es ist widersinnig zu sagen, dass *Vollendung Verschwindung* impliziert oder gar besagt.

Marions Behauptungen erklären sich daraus, wie schon oben bemerkt, dass er die Dimensionen des Seins/Seienden einerseits und jene Dimension, die er Gegebenheit im Sinne von Gebung/Schenkungs/Gabe/Liebe usw. nennt, andererseits, wie zwei fixe getrennte Dimensionen betrachtet. Das ist ein absolut konsequenzenreicher Fehler, der auch vielen seiner eigenen Ausführungen, wie soeben gezeigt, widerspricht. Dieser Fehler steckt letztlich im phänomenologischen Ansatz selbst.

[ii] Es muss auch bemerkt werden, dass Marion im soeben zitierten Text die Tendenz zeigt, eine Variante eines Sophismus, eines Fehlschlusses, zu begehen, der in mehreren Passagen seiner Schriften nachgewiesen werden kann. Man könnte diese Variante den *Trugschluss des Wegwerfens-der-Leiter* nennen. Die Formulierung erinnert an den vorletzten Absatz im L. Wittgensteins *Tractatus*, der lautet:

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinaufgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist. Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig).<sup>20</sup>

20 L. Wittgenstein, *Schriften* 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969, 83.



Ungeachtet der Bemühungen eingefleischter Wittgensteinianer, diese Passage in einer Weise zu interpretieren, die absurde Konsequenzen vermeidet, kann nicht gelegnet werden, dass Wittgenstein in dieser Passage einen kruden Trugschluss begeht. Wenn man einerseits Marions apodiktische Aussagen über *Gott ohne das Sein*, über *Gott, der liebt, bevor er ist*, und ähnliche, und andererseits seine teilweise klaren und teilweise ambigen Erläuterungen zu *Étant donné-Gegeben-sein* analysiert, so wird deutlich, dass er selbst den *Trugschluss des Wegwerfens-der-Leiter* begeht: Gemeint ist die Leiter, die er selbst benutzt hatte, um zu dem zu gelangen, was seine zentrale Idee und sein zentrales Anliegen ist, nämlich zu dem *reinen Phänomen (der reinen Phänomenalität)*, zu *nichts anderem als zu dem reinen Phänomen, dem reinen Gegebenen*, wie er in den „Einleitenden Antworten“ am Anfang seines Buchs *Étant donné-Gegeben-sein* betont: „*Étant donné-Gegeben-sein* enthüllt das Gegeben-sein *als* ein solches, das niemandem etwas schuldet, gerade *als* Gegeben-sein, das sich auf das Geben-als-Schenkung hinordnet [*qui s'ordonne à la donation*] und darin sogar ‚*étant-seiend*‘ gebraucht (*emploie*).“ Aber jetzt betont Marion, dass „‚*étant-seiend*‘, als ein Verb, wackelt und *im* ‚*Gegebenen*‘ *verschwindet*, da es nur darauf aus ist, dieses zu bekräftigen: ‚*étant-seiend*‘ *setzt* die Tatsache des Gegebenen und *setzt* sich in ihm *vollständig ab*“. „Verschwinden“ und „Absetzung des Seins“: Das sind die Ausdrücke/Begriffe, mit denen Marion sein *Wegwerfen der Leiter* charakterisiert. Wie kann „Sein/Seiend“ verschwinden, wenn es das ist, was „das ins Werk setzt, was sich am Ende als ‚gegeben‘ erweist“, was am Ende *seine Vollendung (en s'y accomplissant)* erlangt?

### *2.5 Die fatalen Konsequenzen der von Marion durchgehend streng eingehaltenen Dualität von Ich=Subjekt=mich/mir und Gegenstand/Sein/Phänomen(alität)*

Hier liegt die letzte theoretische Wurzel für Marions Denkrichtung. Man muss daher sagen, dass sich alle seine Aussagen und Thesen, soweit sie eine Kohärenz aufweisen, aus dieser Basis ergeben. Hier ist nur auf die allerwichtigste Konsequenz hinzuweisen: auf seine Konzeption bezüglich der Gottesfrage. Was immer Marion über Gott sagen mag, alles wird aus dieser Dualität heraus konzipiert. Gott ist ein X, dessen grundlegender „Status“ bezüglich des Menschen-als-Subjekt=Ich=mich/mir die absolute Unterschiedenheit und Andersheit ist. Es ist entscheidend, den problematischsten Aspekt dieser Konzeption zu sehen: Als das absolut ferne, andere X bleibt Gott immer dem Menschen äußerlich in dem Sinne, dass er den Menschen (die Welt...) *nicht umfasst, nicht einschließt*. Gott als die absolute Gebung/Schenkung „wendet“ sich immer an ein Y, welches, um die Gabe zu empfangen, schon „da“ sein muss. Dieses vorgängige „Da-sein“ wird von Marion absolut nicht thematisiert. Die Konsequenz ist, dass „sein“ Gott relativ auf ein nicht-göttliches Y bleibt. Aber ein Gott, dem eine solche Relativität eignet, ist etwas Endliches, da es eine Begrenzung, einen Bezugspunkt hat, den er nicht umfasst, durch den er daher limitiert ist.

Der echt „göttliche Gott“ kann nur so gedacht werden, dass er den Menschen bzw. die Welt total umfasst und einschließt. Wie ein solcher Gott des Näheren zu denken ist, das ist die große Aufgabe. Marions Denkrichtung trägt dazu nur eines bei, nämlich die Einsicht, wie Gott gerade *nicht zu denken ist*.

### 3 WEITERE WIDERSPRÜCHE, INKOHÄRENZEN UND DEFIZIENZEN HINSICHTLICH DES THEMAS „GOTT“

In den engen Grenzen dieser Abhandlung ist es nicht möglich, auf alle wichtigen Inkohärenzen, Widersprüche, Äquivokationen und Defizienzen des marionschen Denkens einzugehen. In diesem abschließenden Abschnitt werden nur drei Problemkomplexe auf sehr summarische Weise behandelt. Es sollen nur kurze Hinweise auf die wichtigsten Aspekte der drei Themenstellungen gegeben werden. Die ausführliche Behandlung dieser Themen findet sich im mehrmals zitierten Buch *Sein und Gott* [SuG], Kapitel 4.

#### 3.1 Zwei hochproblematische Grundpfeiler der marionschen Denkrichtung

##### 3.1.1 Aporien des Zentralbegriffs der *donation* (*Gebung-als-Schenkung*)

##### 3.1.1.1 Arbitrarität der Interpretation der husserlschen „Gegebenheit“ als *donation* (*Gebung-als-Schenkung*)

Marions Versuch, eine umwälzende Transformation der phänomenologischen Idee durchzuführen, konkretisiert sich als *dritte Reduktion*, und diese basiert auf einem Prinzip, das er so formuliert:

[D]as Erscheinen richtet sich immer auf die Gebung-als-Schenkung [*donation*] aus, und zwar nach dem Prinzip: ‚So viel Reduktion, so viel Gebung-als-Schenkung‘ [oder: Je mehr/weniger Reduktion, desto mehr/weniger Gebung-als-Schenkung, oder noch kürzer: Mehr Reduktion – mehr Gebung-als-Schenkung – *Autant de réduction, autant de donation*.] [...] [N]ichts zeigt sich, was sich nicht (hin)gibt. [...] [N]ichts gibt sich, was sich nicht zeigt. [*Rien ne se montre qui ne se donne et rien ne se donne qui ne se montre*]<sup>21</sup>

Der letzte Satz – „Nichts gibt sich, was sich nicht zeigt“ – muss so lange als problematisch gelten, als nicht genau geklärt wird, was unter „sich zeigen“ genau gemeint ist. Wenn darunter „Phänomen“ im Sinne Marions verstanden wird, so wäre der Satz in Frage zu stellen. Doch darauf soll hier nicht näher eingegangen werden, da dies für die hier vorzulegende fundamentale Kritik an Marion nicht so entscheidend ist wie der vorletzte Satz im Zitat. Hochproblematisch hingegen ist die Hauptformel des Prinzips „So viel Reduktion, so viel Gebung-als-Schenkung“ interpretiert als: „Nichts zeigt sich, was sich nicht (hin)gibt“, wie immer man „sich zeigen“ verstehen mag. So weit der

21 J.-L. Marion, *L'autre philosophie première et la question de la donation*, 50.

Verfasser sehen kann, wird das so formulierte Prinzip von den allermeisten Phänomenologen dezidiert abgelehnt. Es scheint klar zu sein, dass aus der Tatsache, dass sich etwas zeigt (in welchem Sinne auch immer), nicht folgt, dass es „sich selbst gibt“, wenn der Ausdruck ‚geben (Gegebenheit)‘ im Sinne Marions verstanden wird, nämlich als Gebung-als-Schenkung (*donation*).

Ein solches Prinzip könnte (zumindest in gewisser Weise) nur unter der Voraussetzung akzeptiert werden, dass eine umfassende (systematische) Theorie der Gesamtheit, des Seins im Ganzen, explizit entwickelt oder zumindest *vorausgesetzt* wird, die Realität/Sein als so etwas wie „universale oder umfassende Schenkung (Gabe)“ deutet; jedes einzelne „Ding“ oder „Gegebenes“ (zunächst in einem unspezifischen oder „neutralen“ Sinne genommen) würde in diesem Fall als ein bestimmter Modus von *Schenkungs/Gabe* betrachtet werden und würde sich als ein solcher Modus zeigen können. Aber eine solche umfassende systematische Theorie könnte in keinem Fall als eine phänomenologische Theorie gelten. Und Marion ist weit davon entfernt, auch nur die leiseste Absicht kundzutun, eine solche umfassende Theorie der Realität/des Seins anzuerkennen oder gar zu entwickeln.

Was dies zum Vorschein bringt, ist die kaum bestreitbare Tatsache, dass Marion sich stillschweigend auf eine *theologische* Sicht stützt,<sup>22</sup> wobei „theologisch“ hier sowohl im Sinne der philosophischen Theologie als auch der Offenbarungstheologie zu verstehen ist. Unabhängig von einer solchen Voraussetzung, vor allem als ein am Anfang des Philosophierens einfach eingeführtes und angenommenes Prinzip, ist die Aussage „Nichts zeigt sich, was sich nicht (hin)gibt“, eine willkürliche Annahme, die durch nichts gestützt wird. Doch dieser Punkt kann hier nicht vertieft werden und braucht es auch nicht, da er für die im Folgenden darzustellende fundamentale Kritik nicht zentral ist.

### 3.1.1.2 Die ungedachte und unthematisierte Grunddimension der *donation* (Gebung-als-Schenkung) „außerhalb-des-Seins“

[1] Marions eigene phänomenologische Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung besagt, wie schon mehrmals hervorgehoben, dass das Subjekt von einem „Ich“ zu einem „mich/mir“ transformiert wird. Das erfolgt durch Umkehrung der phänomenologischen Konstitutionsbeziehung, der zufolge nicht das Ich das „Gegebene“ konstituiert, sondern das Gegebene das Ich konstituiert, und zwar als ein mich/mir. Diese Transformation verdankt sich der radikalen Uminterpretation der „Gegebenheit“, die als *donation, als Gebung-als-Schenkung*, verstanden wird. Das Ich = mich/mir wird dann von Marion als der Gegenpol der als *donation* uminterpretierten Gegebenheit aufgefasst und als „*adonné*“, wörtlich: als Hingebener, bezeichnet. Dem Sich-Geben der „Gegebenheit“ entspricht das „Hin-gegebensein“ des Ich = mich/mir. In unzähligen

22 Vgl. dazu: D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de l'Éclat 1992.

Variationen beschreibt Marion dieses Verhältnis. Dabei insistiert er ständig darauf, dass auf den echten phänomenologischen Charakter dieses Verhältnisses zu achten sei. Man muss sagen, dass Marion diesbezüglich wirklich konsequent phänomenologisch verfährt, freilich unter expliziter Einbeziehung der soeben genannten Umkehrung der Beziehung Ich-Gegebenheit.

Worin der echt phänomenologische Charakter der marionschen Konzeption besteht, wird hier schlagartig ersichtlich; dadurch kommt auch und in besonders klarer Weise die grundsätzlich radikale Begrenztheit phänomenologischer Analysen und allgemein jeder phänomenologischen Konzeption zum Vorschein. Am Anfang des ganzen phänomenologischen Unternehmens formuliert Husserl ein negatives Prinzip, das seine ganze Phänomenologie radikal bestimmen wird. Das Prinzip formuliert die Überwindung dessen, was Husserl „die Generalthese der natürlichen Einstellung“<sup>23</sup> nennt. Diese Überwindung charakterisiert er mit Hilfe von Formulierungen, die berühmt geworden sind: „Einklammerung“, „Ausschaltung“, „Außer-Aktion-setzen“ der Existenz, des Seins, der Wirklichkeit, der Welt... Dieser absolut fundamentale Punkt wurde von Heidegger in seinem in Teil 1 zitierten und kommentierten Brief an Husserl zutreffend kritisiert. Heidegger hat gezeigt, dass auch die *Seinsart* sowohl des Gegebenen als auch desjenigen Seienden, das die Konstitution vollzieht (also des Subjekts), explizit thematisiert werden muss, so dass gilt: „Universal ist [...] das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.“

Marion vertritt gerade die diametral entgegengesetzte Position, die hinsichtlich des Subjekts, wie schon gezeigt, ganz auf der grundsätzlich phänomenologischen Linie Husserls verbleibt und so artikuliert wird: „*Je' hors d'être* – ‚Ich‘-außerhalb-des-Seins“. Wie ist die husserlsche und marionsche Position genauer zu verstehen und welche aporetischen Implikationen hat sie?

[2] Eine kurze Analyse *eines Aspektes* der marionschen Konzeption des *adonné*, des *Empfängers*, des an das sich gebende Phänomen *Hingegebenen* oder der Gebung-als-Schenkung, kann leicht zeigen, dass Marion die fundamentale Defizienz des (durch ihn in der erläuterten Weise modifizierten) phänomenologischen Ansatzes nicht sieht und damit den fundamentalen Punkt verfehlt. In seinem Werk *Étant donné* widmet Marion das ganze „Buch V (*Livre V*)“ der Erläuterung seiner Konzeption des *adonné*. Er rekurriert auf die großen Begriffe der Umkehrung und des Anrufs/Anspruchs (*appel*). Der hier interessierende Punkt wird von ihm in zwei Sätzen artikuliert und zusammengefasst, wobei im zweiten Satz so etwas wie eine „Quasi-Definition“ oder auch eine „Grundcharakteristik“ des *adonné* formuliert wird:

Was die Intentionalität invertiert und den Empfänger (*attributaire*) der Gegenwart des Anrufs/Anspruchs aussetzt, ist das saturierte Phänomen als solches. [...] Auf diese Weise wird das *adonné* geboren; dieses tritt kraft des Anrufs/Anspruchs an die Stelle des ‚Sub-

23 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 30, 60.

jekts<sup>4</sup> als dasjenige<sub>1</sub>, was<sub>1</sub> sich selbst von demjenigen<sub>2</sub> zur Gänze empfängt, was<sub>2</sub> es<sub>1</sub> empfängt. – *Ainsi naît l'adonné, que l'appel fait succéder au ‚sujet‘ comme ce<sub>1</sub> qui, se reçoit entièrement de ce<sub>2</sub> qu'<sub>1</sub> reçoit.* [ED 369; Kursiv und Indizes nicht im Original]<sup>24</sup>

(Um der Klarheit und Textexaktheit willen ist der konzise Text möglichst wörtlich ins Deutsche übersetzt worden; um Missverständnisse zu vermeiden, wurden die Artikelwörter bzw. Pronomina indexiert.) Von Bedeutung ist hier nur die Charakterisierung des *adonné* als „dasjenige<sub>1</sub>, was<sub>1</sub> sich selbst von demjenigen<sub>2</sub> zur Gänze empfängt, was<sub>2</sub> es<sub>1</sub> empfängt“. Die Sachfrage lautet hier: Was heißt zu sagen, dass das *adonné* „dasjenige<sub>1</sub> ist, was<sub>1</sub> sich selbst von demjenigen<sub>2</sub> zur Gänze empfängt, was<sub>2</sub> es<sub>1</sub> empfängt“? Zweifelsohne handelt es sich um eine Formulierung, die sehr schön klingt. Marion ist ein Meister hinsichtlich der Bildung solcher Formulierungen. Man muss aber hinzufügen, dass viele, sehr viele Leser der Schriften Marions sich von der literarischen Brillanz solcher sprachlichen Wendungen gründlich irreführen lassen.

Die sich aufdrängende Sachfrage lautet hier: Wie kann ein X (jemand<sub>1</sub>) *sich selbst* von einem Y *zur Gänze* empfangen, welches<sub>Y</sub> dasjenige<sub>Y</sub> ist, was<sub>Y</sub> X (dieser jemand<sub>1</sub>) empfängt? Alles hängt davon ab, wie man die Phrase „sich selbst zur Gänze empfangen“ deutet. Streng wörtlich genommen, kann die Phrase nur bedeuten: X selbst empfängt alles, was es selbst als X konstituiert, seine totale Realität. Und hier muss man doch adäquat sagen: X selbst empfängt sein ganzes Sein und es<sub>X</sub> empfängt sein ganzes Sein von Y, welches<sub>Y</sub> dasjenige<sub>Y</sub> ist, was<sub>Y</sub> X empfängt. Zwei Aporien springen sofort in die Augen.

[i] Wie kann X sich selbst (also es selbst sozusagen in totaler Hinsicht, also hinsichtlich seines ganzen Seins) „empfangen“? Um irgendetwas empfangen zu können, muss X schon „da sein“, muss schon existieren bzw. sein. Zu sagen, dass X *sich selbst zur Gänze* (also hinsichtlich seines ganzen Seins) empfängt, kann *prima facie* nur entweder als eine rein metaphorische/rhetorische oder als eine völlig unpräzise Formulierung verstanden werden. In der Philosophie sollte man eine metaphorische/rhetorische Ausdrucksweise grundsätzlich ignorieren. Die unpräzise Formulierung könnte so gemeint sein: Ein X „empfangt sich selbst zur Gänze“ in dem Sinne, dass er sein ganzes Sein, den Umstand, dass es überhaupt existiert oder ist, *nachträglich* bejaht – und in diesem Sinne „nachträglich akzeptiert“.

Indessen, entspricht dieses *prima-facie*-Verständnis der fraglichen Formulierung Marions mit Sicherheit nicht der Bedeutung, die er selbst dieser Formulierung gibt. Er meint die Formulierung rein *phänomenologisch* (in seinem Sinne). Nun zeigt sich, dass für Fragen nach Existenz, nach Sein u. ä. in rein phänomenologischer Hinsicht einfach kein Platz ist. Alles, was über X und Y (phänomenologisch) zu sagen ist, erschöpft

24 Eine fast wortgleiche Formulierung findet sich auf S. 442 von *Étant donné* [ED]: „Im Zentrum hält sich kein ‚Subjekt‘, sondern ein *adonné*; derjenige, dessen<sub>1</sub> Funktion im Empfang desjenigen<sub>2</sub> besteht, was<sub>2</sub> sich ihm<sub>1</sub> ohne Maß gibt/schenkt, und dessen<sub>1</sub> Privileg sich darauf beschränkt, dass es<sub>1</sub> (das *adonné*) sich selbst empfängt von demjenigen<sub>2</sub>, was<sub>2</sub> es<sub>1</sub> empfängt. – ...*adonné; celui dont la fonction consiste à recevoir ce qui se donne sans mesure à lui et dont le privilège se borne à ce qu'il se reçoive lui-même de ce qu'il reçoit.*“

sich in Formulierungen wie denen, die Marion artikuliert. Alles spielt sich ab *zwischen* ‚Ich‘-außerhalb-des-Seins und der Gegebenheit-als-Gebung/Schenkung ebenfalls außerhalb-des-Seins. Von ihrer ganzen „Struktur“ her hat die Phänomenologie keine Möglichkeit *und keinen Anlass*, jene Dimension zu thematisieren, die die ungedachte Grundvoraussetzung des ganzen phänomenologischen „Prozesses“ darstellt. Das ist die Grunddefizienz und der Grundfehler der Phänomenologie.

[ii] Die zweite Aporie betrifft das letzte Satzglied der Formulierung, die das *adonné* charakterisiert: Das Subjekt-als-*adonné*<sub>1</sub> empfängt sich selbst zur Gänze *von demjenigen*<sub>2</sub> *was*<sub>2</sub> *es*<sub>1</sub> *empfängt*. Das *adonné* bezieht sich also auf sich selbst, indem es sich selbst zur Gänze empfängt, wobei dies so geschieht, dass das *adonné sich selbst zur Gänze von demjenigen*<sub>2</sub> *empfängt, was*<sub>2</sub> *es*<sub>1</sub> *empfängt*. Das *adonné* als X hat also bezüglich des Gegebenen-als-Gebung/Schenkung Y ein doppeltes Verhältnis: X empfängt sich selbst zu Gänze *von* Y und X empfängt Y selbst. Es ist schwer zu sehen, wie diese „phänomenologische Struktur“ kohärenterweise verstanden werden könnte. Soll X sein „Sichselbst zur Gänze“ *von* Y empfangen, so ist zu fragen, wie das „Sichselbst zur Gänze“ zu verstehen ist. Es kann jedenfalls nicht so verstanden werden, dass damit die *ganze Realität, das ganze Sein* des Subjekts = Sichselbst gemeint sein kann, denn das würde bedeuten, dass das Subjekt = Sichselbst sich selbst empfängt, bevor es „da ist“. Wie kann es dann Empfänger und Empfangenes zugleich sein? Auch hier wird klar, dass Marion die fundamentale Dimension nicht thematisiert, die die Rede von *adonné* und *donation* = Gebung/Schenkung voraussetzt: die Seinsdimension.

Mit einigen Korrekturen und Präzisierungen könnte Marions Konzeption von *donation* = Gebung/Schenkung als Beschreibung gewisser Aspekte des Phänomens der Gebung/Schenkung *im endlichen Bereich* angenommen werden, da in diesem Bereich zwei (oder mehr) Subjekte-als-Ich = mich/mir als schon *existierend/seiende* Subjekte vorausgesetzt werden. In diesem Fall wäre das „Sich selbst empfangen“ auf natürliche Weise zu verstehen als „sein(e) eigene(s) *vorgängig bestehende(s)* Existenz/Sein *nachträglich als Gabe* und damit willentlich übernehmen“. Aber Marion zielt an erster Stelle darauf ab, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu charakterisieren: Gott ist ihm zufolge *Liebe, Caritas, Gabe*. In dieser Hinsicht ist seine Konzeption grundlegend verfehlt: Er müsste annehmen, dass das endliche Subjekt als ein *schon existierendes/seiendes Ich = mich/mir = Sichselbst* aufzufassen ist, *bevor bzw. damit* es selbst auf dieser Basis als ein Empfänger, als ein *adonné*, betrachtet werden kann. Aber ein *schon existierendes/seiendes Ich = mich/mir = Sichselbst* voraussetzen, heißt annehmen, dass das Subjekt allererst *ins-Sein-gesetzt* wurde. Dies bedeutet aber, dass das Subjekt *erschaffen wurde*. Dass das endliche Subjekt *ins-Sein-gesetzt* wurde, ist zwar als eine Gabe, als die absolute fundamentale Gabe, anzusehen, *aber nicht in dem Sinne, dass sie vom Subjekt allererst* „empfangen“ werden könnte oder gar sollte; denn sie schafft allererst die *Vor-*

aussetzung für ein Empfangen seitens des endlichen Subjektes – durch die Erschaffung des Subjekts.<sup>25</sup>

[3] Aufgrund welcher Voraussetzungen und Annahmen Marion den herausgearbeiteten Sachverhalt, dass das Subjekt = Ich = mich/mir als schon *existierend oder seiend* vorzusetzen ist, völlig verwirft, bleibt bei ihm im Allgemeinen entweder ganz ungesagt oder aber nur allgemein „begründet“. Aber an einigen Passagen seiner Schriften wird die Frage explizit angesprochen. Was er dann sagt, ist äußerst aufschlussreich. Eine dieser Passagen soll in aller Kürze hier analysiert werden. Im Rahmen seiner Ausführungen über das Unmögliche als das Unvorhersehbare, als das ursprüngliche Unbekannte u. ä. in seinem Buch *Certitudes négatives* [CN], führt er den großen Begriff des *Ereignisses* (*événement*) ein, das er als einen Typus des saturierten Phänomens zu explizieren versucht. Dann schreibt er:

Wenn es sich um ein Phänomen des Typus *Ereignis* handelt, setzt selbst dessen theoretische Erkenntnis voraus, dass man darauf unter Rekurs auf die praktische Vernunft antwortet. Es gibt Phänomene, die man nicht anders sieht als dadurch, dass man *zuerst* (*d'abord*) darauf antwortet, so wie, nach Augustinus und Pascal (und Heidegger!), es Wahrheiten gibt, die man nur dadurch erkennt, dass man sie *zuerst* (*d'abord*) liebt. [CN 291]

Es mag hier dahingestellt sein, ob diese seltsame Auffassung von den drei genannten Autoren (vor allem Heidegger) wirklich vertreten wird. Wichtig ist hier nur der Umstand, dass Marion plötzlich die Problematizität seiner Behauptung zu bemerken scheint; denn gleich im Anschluss an die zitierte Passage schreibt er:

Es bleibt noch übrig, einen genauso geläufigen wie auf den ersten Blick überzeugenden Einwand zu klären: Muss nicht ein Phänomen des Typus *Ereignis* (auch wenn man annimmt, dass es sich von einem Phänomen vom Typus *Objekt* unterscheidet) in jedem Fall zuallererst *sein*, und, um zu sein, wie ein Objekt sein? Der Ereignischarakter befreit nicht vom Status eines Objekts, sondern kommt zum Objekt hinzu und daher setzt es voraus, denn um hinzuzukommen, muss etwas *zuerst* sein (*pour advenir il faut d'abord être*), und um zu sein im eigentlichen Sinne (*vraiment*), muss es wie ein Objekt, ein Subsistierendes (*subsistant*) sein. [CN 291 f.]

Marions Antwort auf den Einwand besteht im Wesentlichen darin, zu zeigen, dass die Behauptung, (ein) Ereignis setze Sein voraus, darauf hinaus läuft, *Ereignis als ein Seiendes und Seiendes als ein Objekt zu verstehen*; Ereignis aber sei alles andere als ein Objekt. Wie Marion hier argumentiert, ist nicht nur unklar, es ist auch inkohärent. Im Zitat heißt es „... wie ein Objekt, ein Subsistierendes sein“. Marion scheint „Objekt“ und

25 In seinem Artikel „La phénoménologie de la donation et ses limites (Étude sur la pensée de Jean-Luc Marion)“ hat Gildas Richard eine scharfsinnige kritische Analyse der marionschen Konzeption der donation vorgelegt [vgl. <http://philo.pourtous.free.fr/Articles/Gildas/surMarion.htm>], die den im Haupttext artikulierten kritischen Gedanken genau in interpretatorischer und sachlicher Hinsicht darlegt. Man vergleiche auch das Buch von Gildas Richard: *Nature et formes du don*, Paris: Éditions l'Harmattan 2000.

„Subsistierendes“ zu identifizieren. Man muss sagen, dass der Term ‚Objekt‘, der wie kein anderer Term zum zentralen sprachlichen Repertoire der analytischen Philosophie gehört, bei genauer Analyse die moderne Variante des alten Begriffs der „Substanz“ darstellt. „Moderne Variante“ bedeutet hier, dass „Substanz“ aus einer *subjektivitätsphilosophischen Perspektive* begriffen wird – und damit eben als „Objekt“, als das Korrelat zum Subjekt. Marion scheint an der zitierten Stelle zuerst den Substanzbegriff abzulehnen, wenn er schreibt: „[E]s ist nicht selbstverständlich, dass ein Seiendes, um zu sein, in Dauer/Beharrlichkeit (*permanence*) subsistieren müsse.“ [CN 292] Im Gegensatz dazu, so Marion, „gehört es zum Eigentlichen des Ereignisses, und zwar definitionsgemäß, *dass es ist (d'être)*, nicht indem es in Dauer/Beharrlichkeit subsistiert, sondern indem es abläuft (*en tant qu'il passe*)“ [ebd.; Kursiv nicht im Original]. Dies ist eine erstaunlich treffende Analyse und Argumentation. Aber sie widerspricht direkt dem Versuch Marions, eine Antwort auf den von ihm selbst formulierten Einwand gegen seine zentrale These zu geben, dass nämlich „ein Phänomen vom Typus des Ereignisses in jedem Fall zu allererst sein und, um zu sein, wie ein Objekt sein müsse“ [CN 291]. Eine doppelte Inkohärenz muss in Marions vorletzten Zitat festgestellt werden. Erstens: Gemäß diesem Zitat schließt Ereignis Sein nicht nur nicht aus, sondern ein (wie der Einwand behauptet), denn nach Marion ist es „das Eigentliche des Ereignisses, *dass es ist ...* indem es abläuft...“. Es ist erstaunlich, in welcher eklatanter Weise sich Marion widerspricht. Er scheint gar nicht zu merken, was er selbst sagt, wenn er in aller nur wünschenswerten Klarheit behauptet, dass ein Ereignis „*ist... indem es abläuft*“. Das ist gerade die *Seinsart* des Ereignisses. Ereignis kann also gar nicht begriffen werden, wenn es von der Seinsdimension radikal abgekoppelt wird. Zweitens: Marions Zitat impliziert, dass „Sein“ nicht einfach auf Objektsein reduzierbar ist, entgegen seinen sonstigen expliziten Behauptungen. Und so setzt Marion seine „Argumentation“ fort, indem er einfach Sein auf Seiendes und Seiendes auf Objekt reduziert.

Dies wird deutlich, wenn er eine zweite Antwort auf den Einwand formuliert:

Schließlich und vor allem: der Einwand setzt voraus, dass das Ereignis, um zu erscheinen, noch *sein* muss. Das kann man aber bezweifeln, wenn man mindestens unter *Sein* Sein [Seiendes ? LBP] und erkennbar sein (*si du moins on entend par être être et être connaissable*) gemäß den Kategorien des Seienden und auch des Objekts versteht. [CN 292]

Es ist nur allzu deutlich, dass Marion *ausschließlich* in einem subjektivitätsphilosophischen bzw. subjektivitätsphänomenologischen Denk- bzw. Theorierahmen denkt. Dabei ist das „Ich = Subjekt = mich/mir“ *außerhalb-des-Seins* und der andere Pol des „Ich“ ein Gegebenes reduziert auf ein Phänomen ebenfalls *außerhalb-des-Seins*.<sup>26</sup>

26 In seinem Buch *Struktur und Sein* [SuS] hat der Verfasser eine radikale Kritik der Ontologie im Sinne der „Substanz“ bzw. des „Objekts“ vorgelegt [vgl. Kap. 3]. Im Sinne der sich daraus ergebenden *neuen* Ontologie wäre es Unsinn zu sagen, dass die *Seinsart* eines Ereignisses die Reduktion des Ereignisses auf ein Seiendes im Sinne einer Substanz oder eines Objekts impliziert oder gar bedeutet. Aber Marion ignoriert vollständig solche Versuche bzw. solche Konzeptionen; er setzt eine antiquierte und völlig unanalysierte



### 3.1.2 Der Begriff des saturierten Phänomens als charakteristische subjektivitätsphänomenologische Konstruktion und seine Aporien

In Marions Denkrichtung ist der Begriff des *saturierten Phänomens* so etwas wie ein Zauberbegriff: Von Marion selbst und den meisten seiner Leser wird er so verstanden und verwendet, als ob er alle philosophischen Türen öffnen, alle alten und neuen Probleme lösen und völlig neue Wege anbahnen würde. In Wirklichkeit handelt es sich um eine subjektivitätsphilosophische Konstruktion eines konfusen Konglomerats. Im Folgenden werden beinahe nur stichwortartig einige erläuternde und kritische Punkte genannt, welche die ausführliche Behandlung dieser Thematik im Buch *Sein und Gott* [SuG, Abschnitt 4.2.3.2, 357–373] teilweise zusammenfassen.

Saturierte Phänomene, die Marion auch „Paradoxe“ nennt, sind die Phänomene, „in denen die Anschauung (oder Intuition) die Erwartung der Intention immer überschwemmt, in denen die Gegebenheit/Schenkung nicht nur die Manifestation gänzlich durchdringt (*investit*), sondern auch, sie übersteigend, ihre gewöhnlichen Charakteristika modifiziert“ [ED 314]. Bezeichnenderweise stützt sich Marion auf Kant, indem er dessen Leitfaden zur Klassifizierung der reinen Begriffe oder Kategorien folgt: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.<sup>27</sup> Indem er bei der Behandlung dieses Themas seine Hauptidee, nämlich die These vom Überschuss oder Übermaß an Anschauung/Intuition in Bezug auf den Begriff verfolgt, versucht er zu zeigen, dass das saturierte Phänomen die reinen Begriffe oder Kategorien und auch die Prinzipien des Verstandes (an Anschauung/Intuition) übertrifft.

Nach Marions muss das saturierte Phänomen als *sich selbst* zeigend verstanden werden, wobei das Sich-selbst-Zeigen das Sich-selbst-Geben meint. Das Phänomen gibt bzw. zeigt bzw. schenkt sich „uns“. Sind wir aber dann noch „Subjekte“ im eigentlichen, sozusagen im aktiven Sinne? Marions Antwort, wie gezeigt, lautet, dass das *Subjekt als adonné* zu (re)interpretieren ist.

Hier soll nur ein – wohl der wichtigste – Einwand gegen diesen Begriff und dessen Verwendung kurz vorgetragen werden. Der Einwand hebt auf den Umstand ab, dass Marion einfach voraussetzt, der Begriff der *Intuition/Anschauung* sei ein klarer und unproblematischer Begriff; in Wahrheit ist er alles andere als das. Unter *Intuition/Anschauung* kann Marion mit Sicherheit nicht nur und nicht hauptsächlich *sinnliche Anschauung* im Sinne Kants, der deutschen Idealisten und anderer zu dieser Tradition gehörender Philosophen verstehen. Andererseits ist es nicht klar, was Husserl und Marion selbst wirklich positiv meinen, wenn sie von *Intuition/Anschauung* sprechen. Was

---

Auffassung von Ontologie voraus, von der er dann sich absetzen möchte, um die Eigenart von „Ereignis“ u. ä. zu „retten“. Aber dann verwickelt er sich in Aporien und Widersprüche, wie gezeigt wurde.

27 Das ist ein weiterer Hinweis darauf, dass Marions Grundposition im Rahmen der Subjektivitätsphilosophie stehenbleibt, obwohl man hinzufügen muss, dass es sich um eine *umgekehrte* Subjektivität handelt. Aber, wie die weiteren Ausführungen zeigen werden, verbleibt auch die Umkehrung der Subjektivität immer noch im Rahmen einer Subjektivitätskonzeption.

Marions Ausführungen zu entnehmen ist, kann so beschrieben werden: *Intuition/Anschauung* ist ein gänzlich unbestimmtes, undifferenziertes und konfuses Konglomerat sehr heterogener Elemente, die sich generell so charakterisieren lassen: Es sind *Modi des Sehens* in einem allgemeinen und vagen Sinne und in allen möglichen Formen und Stufen, denen „inhaltlich Gesehenes“ irgendwie entsprechen soll.

Wenn Marion in den Fußstapfen Husserls einen Überschuss an Anschauung im gegebenen Phänomen in Bezug auf Begriff(e) annimmt, so bewegt er sich noch in einem – sicher ungewöhnlichen – phänomenologischen Denkraum; man könnte daher sagen, dass die Idee des „Überschusses an Anschauung“ eine grundsätzlich *mögliche* phänomenologische „Idee“ ist. Aber Marions Interpretation des Überschusses ist nicht nur problematisch (auch aus rein phänomenologischer Perspektive), sondern auch theoretisch hochproblematisch.

Marion versteht „Überschuss“ in einem eminent positiven Sinn, als Überschuss *an Inhalt* und das in einem extremen und totalen Sinn: Was sich gibt, zeigt sich selbst *als sich-selbst*-gebend, wobei die letzte Formulierung wieder so verstanden wird: ... zeigt sich als das, was die eigentliche „Sache“ *in Wahrheit/Wirklichkeit* ist oder ausmacht. Aber gerade so etwas leistet die angeblich den Begriff mächtig übersteigende Anschauung nicht, anders: So etwas geschieht bei einer solchen Anschauung gerade nicht. Der Grund ist, dass eine solche „überschwemmende“ Anschauung einfach ein unbestimmtes, konfuses, undifferenziertes, unartikulierte Konglomerat ist. Soweit man hier von „Inhalt“ sprechen kann, handelt es sich um einen chaotischen „Inhalt“, *einen klärungs- und artikulationsbedürftigen „Inhalt“*. „Alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen [...], *als was es sich gibt*“<sup>28</sup>, hieße, ein unbestimmtes und konfuses Konglomerat als „die eigentliche Sache“ betrachten. Aber das, was sich in der originären Anschauung „darbietet“, „gibt sich“ *als* ein unbestimmtes und konfuses Konglomerat – und eben nicht als das, was die eigentliche „Sache“ *in Wirklichkeit* ist oder ausmacht. Anders formuliert: Was sich in der Anschauung darbietet, das Phänomen, ist an allererster Stelle ein *Explicandum*: Es ist das, was einer *Explication* bedarf, bis das *Explicatum* bzw. *Explicans* dessen, was sich in der Anschauung zeigt, manifest oder explizit gemacht wird. Marions Umkehrung der Beziehung *Explicandum–Explicans/Explicatum* ist für seine ganze Prozedur charakteristisch. Es ist ein Fall des klassischen *hysteron-proteron*-Trugschlusses.

Marion gibt dem „Sehen/Anschauen“ die absolute Priorität. Es ist bezeichnend und bemerkenswert, dass Marion in der Regel auf *ästhetische* Einstellungen und Phänomene rekurriert, wenn es sich darum handelt, Beispiele für das zu präsentieren, was er saturierte Phänomene nennt. Darüber hinaus bevorzugt er beinahe exklusiv den *visuellen* Bereich, und zwar in beinahe exzessiver Weise. Dabei verwendet er oft den deutschen Ausdruck ‚An-schau-ung‘, dessen Wurzel *schauen, blicken*, ist.

28 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 24, 51.

Es ist kein Zufall, dass die *Sprache* überhaupt keine Rolle in Marions Denkrichtung spielt. Sprachliche Konfigurationen, an allererster Stelle Sätze, *drücken* Inhalte aus. Das ist etwas völlig anderes als die Anschauung von „Phänomenen“. Das ist ein ganz gewaltiges Thema, das aber hier nicht weiter behandelt werden kann.

### 3.2 Marions inkohärenter und arbiträrer Umgang mit Begriffen, Definitionen, methodischen Umkehrungen und Standpunkten hinsichtlich der Rede von/über Gott

In dieser Abhandlung, besonders in Teil 1, wurde gezeigt, dass Marion auf nicht nur laxe, sondern klar inkohärente und widersprüchliche Weise mit Begriffen in seiner Rede von/über Gott umgeht. In diesem Abschnitt sollen die wichtigsten Aspekte der marionschen Gesamtvorgehensweise hinsichtlich des Themas „Begriffe/Begrifflichkeit und Gott“ kurz beschrieben und, soweit dies in Teil 1 nicht geschehen, kommentiert werden.

#### 3.2.1 Begriffe, Definitionen und das Thema „Gott“

[1] Grundsätzlich verwirft Marion jeden begrifflichen Zugang zu Gott, indem er das Band zwischen „Gott“ und „seinem Begriff“ für zerrissen erklärt. Das wird von ihm in vielen Formen und Ausführungen wiederholt und betont. Dann legt er eine kommentierende Erklärung für diesen Sachverhalt vor: „Meine eventuellen Begriffe sagen im besten Fall nichts anderes als etwas über mich, insofern ich mich dem Umfassbaren gegenübergestellt befinde. [...] Meine Begriffe von Gott gelangen schließlich zu Götzenbildern (*aboutissent finalement à des idoles*) – nämlich, wie immer, Götzenbildern meiner selbst.“ [CN 91f.] Es ist nicht schwer zu zeigen, dass sich diese für ihn charakteristischen Behauptungen mit seiner eigenen Verwendung von Begriffen in seiner Rede von/über Gott *nicht* in Einklang bringen lassen.

[2] Des Öfteren benutzt Marion den Ausdruck „Definition“, wenn er über Metaphysik und über Gott spricht. Aber was er sagt, ist nicht nur befremdlich, es ist selbstwidersprüchlich:

Definitionsmäßig (*par definition*) kann ich nicht legitimerweise irgendeinen Begriff Gott zuschreiben, weil jeder Begriff, aufgrund der Tatsache, dass er eine Begrenzung und einen Umfang (*compréhension*) impliziert, der einzig möglichen Definition [Gottes] widersprechen würde – nämlich dass Er jede Begrenzung und somit auch jede für meinen endlichen Geist mögliche Definition übersteigt. [IH-D 337]

Diese Aussage gehört zu jenen, die am besten Marions *forma mentis* charakterisieren: Innerhalb ein und desselben Satzes sagt er, dass etwas nicht getan werden kann – und dann geht er dazu über, es doch zu tun. In der zitierten Passage sagt er zuerst, dass *kein Begriff* mittels einer Definition Gott zugeschrieben werden kann, aber dann behauptet er, dass es eine einzige mögliche *Definition Gottes* gibt, nämlich die Definition: „Gott übersteigt jede Begrenzung und somit auch jede für meinen endlichen Geist mögliche

Definition.“ Nun aber besteht eine Definition in Marions Terminologie darin, dass ein Begriff limitiert und fassbar gemacht wird. Marions „einzig mögliche Definition Gottes“ expliziert den Begriff „Gott übersteigt jede Begrenzung und somit auch jede für meinen endlichen Geist mögliche Definition“ (oder etwas genauer: der Begriff „Gott als das X, das jede Begrenzung und somit auch jede für meinen endlichen Geist mögliche Definition übersteigt“). Nun wird deutlich: Genau *diesen (letzten) Begriff* schreibt Marion Gott direkt zu. Aber das widerspricht direkt der anderen Behauptung: „Ich kann nicht legitimerweise irgendeinen Begriff Gott zuschreiben.“

Marion versucht, diese letzte Behauptung zu untermauern, indem er sagt, „dass jeder Begriff eine Begrenzung und einen Umfang (*comprehension*)“ besagt. Wenn dem aber so ist, muss er konsequenterweise *auch* sagen, dass der Begriff „Gott als das X, das jede Begrenzung und somit auch jede für meinen endlichen Geist mögliche Definition übersteigt“ eine Begrenzung und einen Umfang impliziert. Aber wie kann dann dieser Begriff Gott zugeschrieben werden? Schließlich, wie kann Marion behaupten, dass „Gottes einzig mögliche Definition“ sagt, dass „Gott jede Begrenzung und somit auch *jede für meinen endlichen Geist mögliche Definition* übersteigt“? Ist „Gottes einzig mögliche Definition“ nicht eine *Definition*? Ist sie nicht *von unserem endlichen Geist* formuliert? *Von wem sonst* wäre sie formuliert? Es ergibt sich: Marion muss annehmen, dass Gott auch das übersteigt, was „Gottes einzig mögliche *Definition*“ sagt oder ausdrückt. Nach Marion sagt also „die einzig mögliche Definition Gottes“ nichts über Gott... Es ist offensichtlich, dass Marion ein rhetorisches Spiel mit Worten betreibt.

[3] Kein einziges Mal fragt sich Marion, wie er den Ausdruck „Begriff“ versteht. Er verwendet diesen Ausdruck teilweise in naiver Weise, so wie „man“ in der Umgangssprache von „Begriffen“ spricht, teilweise im Sinne der völlig unreflektierten metaphysischen und besonders kantischen und husserlschen *mentalistischen* Tradition. Aber nach dem *linguistic turn* ist ein solcher Umgang mit „Begriff(en)“ eine Naivität (im husserlschen Sinn dieses Wortes).<sup>29</sup>

Es ist bezeichnend, dass Marion in seiner Kritik der Metaphysik ständig behauptet, diese wende Begriffe auf Gott an, und zwar in dem Sinne, dass es sich dabei um den Anspruch handle, das *Wesen Gottes (essence de Dieu)* [z. B. CN 87] zu erfassen. Als Beispiele nennt Marion die Begriffe *causa sui* und *ens primum* u. ä. [vgl. eBd. 92]. Dazu ist zu sagen, dass Marion den fundamentalen Sachverhalt ignoriert, dass in der Metaphysik in sehr verschiedener Weise von Gott die Rede war/ist, so dass dies keineswegs bedeutet, man woll(t)e damit „das Wesen Gottes“ erfassen oder artikulieren. Zu behaupten, *causa sui*, *ens primum* u. ä. seien metaphysische Begriffe, welche die *essentia Dei* zu artikulieren beanspruchen, verrät ein erstaunlich oberflächliches und sogar leichtsinniges „Verständnis“, genauer: ein profundes Unverständnis und eine deutliche Entstellung der traditionellen metaphysischen Konzeption. Wären Begriffe wie *causa*

29 Vgl. dazu: SuS, Kapitel 3, Abschnitt 3.1.2.

*sui, ens primum* u. ä. als Artikulationen der *essentia Dei* gemeint, so würde das implizieren, dass nichts Weiteres in fundamentaler Hinsicht über Gott zu sagen wäre; aber auch die traditionellste Metaphysik (und an erster Stelle Thomas von Aquin) haben sehr viel und gerade Entscheidendes „darüber hinaus“ gesagt: sie haben ganze Traktate darüber verfasst.

Diesbezüglich widerspricht sich Marion wieder einmal, und zwar auf eklatante Weise. Auf S. 107 von CN, am Anfang des § 10, schreibt er: „Betrachten wir die noch *abstrakte Bestimmung (détermination)* Gottes als solche (*pour elle-même*), die wir erreicht haben (nämlich:) – Gott manifestiert sich in der Weise, dass ihm nichts unmöglich (zurück)bleibt (*rien ne lui reste impossible*).“ [CN 107; kursiv nicht im Original] Man beachte, was dieser Satz eigentlich besagt und was er impliziert. Marion spricht von einer „abstrakten Bestimmung Gottes als solcher“. Was meint hier „Bestimmung“? Da er in einem theoretischen Diskurs dazu gelangt ist, kann sie nur *begriffliche Bestimmung* meinen. Wieso wird sie dann wie selbstverständlich Gott zugeschrieben? Ferner: Wenn diese Bestimmung Gott zugeschrieben wird, meint sie dann die *essentia Dei*? Wenn nicht, warum erkennt Marion nicht an, dass auch die von ihm abgelehnten „metaphysischen Bestimmungen Gottes“ wie *causa sui, ens primum* u. ä. nicht beanspruchen, die *essentia Dei* zu artikulieren, sondern, wie bei Marion, nur beanspruchen, *abstrakte Bestimmungen* Gottes zu formulieren? Man kann die Dinge drehen, wie man will, immer stellt es sich heraus, dass Marions Verfahren voller Selbstwidersprüche, Inkohärenzen und Unklarheiten aller Art steckt.

An diesem Punkt angelangt vollzieht Marion eine gewaltige Wende. Sie hat zwei Aspekte: ein(e) Umkehrung(sprinzip) und den Wechsel zum Standpunkt Gottes.

### 3.2.2 Umkehrungsprinzip mit Bumerangeffekt

Marion verwendet die allgemeine Bezeichnung „Umkehrung“ und macht daraus ein „Umkehrungsprinzip“, das er hinsichtlich der Begrifflichkeitsproblematik so charakterisiert: „[S]ind nicht alle Bestimmungen, die für das Endliche notwendig sind, für Ihn [Gott] umgekehrt, und für Ihn allein?“ [Preface xx] Marion hat nicht zu Ende gedacht, was er damit behauptet. Eine einfache Frage ist ausreichend, um die innere Widersprüchlichkeit der Aussagen Marions aufzuzeigen, die auf den ersten Blick als eindrucksvoll tief und beinahe evident erscheinen. Die Frage lautet: Ist dieses Umkehrungsprinzip ein Prinzip, das *wir selbst, wir, menschliche Seiende*, aufstellen? Das kann kaum bestritten werden. Aber dann folgt daraus unmittelbar, dass das, was das Prinzip sagt, nur *für uns* gilt, ist doch das Prinzip ein solches, das entsprechend unseren, den menschlichen Maßstäben, aufgestellt wird. Wenn dies aber der Status des Prinzips ist, wie kann es auf Gott angewandt werden?

Die Anwendung auf Gott müsste auf der Basis einer Umkehrung stattfinden. Wenn aber das Prinzip besagt, dass alle Bestimmungen, die für das Endliche gelten, im Falle

Gottes umgekehrt sind, dann muss das Prinzip selbst bei der Anwendung auf Gott *ebenfalls umgekehrt* werden. Da das Prinzip eine *Negation* beinhaltet (alle Bestimmungen dürfen *nicht direkt* auf Gott angewandt werden), kommt seine Anwendung auf Gott einer Negation der Negation gleich. Das Prinzip lautet: „Alle Bestimmungen des Endlichen sind in der Anwendung auf Gott *umgekehrt*“. Da es sich aber um ein menschliches Prinzip handelt, das für das Endliche gilt, ist es selbst in der Anwendung auf Gott *umzukehren*. Es ergibt sich dann: „Alle in der Anwendung auf Gott umgekehrten Bestimmungen des Endlichen sind umgekehrt.“ Oder anders: Das hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott gültige Umkehrungsprinzip ist seinerseits hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott umgekehrt. Wie leicht zu sehen ist, ergibt sich daraus ein unendlichen Regress erzeugendes Wechselspiel.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich unter anderem: Es gibt ein naives Verständnis und eine naive Anwendung des Umkehrungsprinzips bei denjenigen Autoren, die über die Voraussetzungen und Implikationen eines solchen Prinzips nicht reflektieren. Es zeigt sich, dass dieses Prinzip selbst nichts anderes ist als eine oberflächliche, „nur allzu menschliche“ Weise, sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gott vorzustellen. In der Tat ist es Ausdruck der „nur allzu menschlichen“ Einstellung, auf Gott genau das Umgekehrte alles Menschlichen zu projizieren. Marion verabsäumt es, seinen eigenen Diskurs einer kritischen Analyse zu unterziehen. Er nimmt sich vor, *alle* Diskurse hinsichtlich der Rede von Gott zu *de-konstruieren*; seinen eigenen Diskurs vergisst er aber.

### 3.2.3 *Der Wechsel zum Standpunkt Gottes und „das Unmögliche“ als das „Privileg“ und die einzige Definition Gottes*

#### 3.2.3.1 *Ambiguität und Illusion des Wechsels zum Standpunkt Gottes*

Die zweite Bezeichnung der von Marion vollzogenen gewaltigen Wende ist „Gottes Standpunkt“:

Worauf es ankommt, ist, unseren endlichen Standpunkt zu transzendieren, um zum Standpunkt Gottes zu wechseln – oder zumindest um ihn anzuvisieren, ihn der Intention nach zu akzeptieren. [IH-D 360]

[1] Marion verfährt durchgehend auf der Basis der Annahme, dass es ihm gelingt, diesen Schritt zu tun. Das erklärt die kompromisslose Einstellung zu allen Fragen, die es mit Gottes Existenz/Sein und dgl. zu tun haben: Gott dürfen keine Forderungen, Kriterien, Rechtfertigungen u. ä. auferlegt werden. Und Marion spricht so, als ob er ständigen Zugang zum „Standpunkt Gottes“ habe. Seine Position hinsichtlich dieses Punktes, sofern sie sich als philosophische versteht und daher auch philosophisch eingeschätzt werden kann bzw. muss, basiert auf einer tiefen Konfusion und einem weitreichenden Missverständnis, was leicht gezeigt werden kann.

Zuerst ist aber zu bemerken, dass es eine Situation gibt, in welcher es für Theoretiker Sinn macht, vom „Standpunkt Gottes“, *allerdings in einem ganz bestimmten Sinne*, zu

sprechen: Das ist die gänzlich spezifisch theologische Situation, in welcher der Theoretiker (der Theologe) die Bibel als „Gottes Wort“ nimmt, so dass seine eigentliche Aufgabe darin besteht, die Bibel zu interpretieren. Wenn dann in der Durchführung dieser Aufgabe die Bibel zitiert und interpretiert wird, so kann der Theologe sinnvollerweise vom „Standpunkt Gottes“ sprechen; in gewisser Hinsicht kann er davon sprechen, dass er seine Aufgabe „vom Standpunkt Gottes aus“ erfüllt. Allerdings kann der theologisch gedeutete Standpunkt Gottes nicht in einem absoluten Sinne verstanden werden, d. h. in dem Sinne, dass der Theologe „vom Gottes Standpunkt aus“ *simpliciter*, ohne Restriktionen sprechen könnte, da dies bedeuten würde, dass sich der Theologe einfach an die Stelle Gottes setzen würde.

Alles ändert sich grundlegend, wenn die theoretische Situation nicht die soeben beschriebene ist, d. h. wenn die Bibel nicht als „Gottes Wort“ genommen und daher nicht als absolute Autorität betrachtet wird. Dann ist der Diskurs über Gott ein rein philosophischer. Zweifellos können Menschen sehr verschiedene Standpunkte bezüglich aller möglichen Fragen, Probleme, Sachverhalte usw. beziehen. Alle diese Änderungen von Standpunkten sind möglich und sinnvoll. Der Grund dafür liegt darin, dass sie alle im Rahmen der Fähigkeiten und Möglichkeiten dessen liegen, was man die menschliche Dimension des Geistes nennen kann. Es drängt sich dann die Frage auf: Was kann es heißen zu sagen, dass wir, menschliche Wesen, „unseren endlichen Standpunkt“ – und zwar, *simpliciter* – transzendieren können oder sollten? Hierin liegt die Ambiguität der Position von Marion, oder eher: seine Konfusion, noch genauer: sein Missverständnis.

[2] Unseren endlichen Standpunkt zu transzendieren, bedeutet für Marion, den „Standpunkt Gottes“ zu übernehmen. Daraus folgt unmittelbar, dass er „unseren endlichen Standpunkt“ einfach als den Standpunkt versteht (bzw. verstehen muss), der uns menschliche Wesen und Geister *als* menschliche Wesen und Geister *simpliciter* charakterisiert, da das Resultat der Transzendierung, wie er es artikuliert, der Standpunkt Gottes selbst ist, daher als der Standpunkt einer Instanz verstanden wird, die sich von den menschlichen Seienden *als solchen*, von der menschlichen Dimension *als solcher und als ganzer* unterscheidet. Es ist aber sinnlos vorauszusetzen oder zu fordern, dass wir als menschliche Wesen aus unserer menschlichen Dimension oder *conditio humana* ausbrechen könnten oder gar sollten.

Eine ursprüngliche Charakteristik des menschlichen Geistes besteht darin, dass er mit dem uneingeschränkten *universe of discourse* intentional koextensiv ist, das, bestimmter gedacht, die universale Dimension *simpliciter* ist, welche, ebenfalls bestimmter gedacht, sich als die primordiale Dimension des Seins erweist, welches, wenn voll expliziert und bestimmt, Gott selbst ist.<sup>30</sup> Der menschliche Geist *ist nicht* diese Dimension, er ist nur mit ihr intentional koextensiv. Es ist schlechterdings gegenstandslos und somit sinnlos, etwas jenseits dieser Dimension denken oder annehmen und sie

30 Dieser Gedanke bzw. diese These wird in den Büchern *Struktur und Sein* [SuS] und *Sein und Gott* [SuG] ausführlich dargestellt.

transzendieren zu wollen. Dies wäre ein absolut leerer Schritt, ein Null-Schritt. Daraus folgt direkt, dass unser so genannter menschlicher Standpunkt, wenn er in seiner *ganzen Universalität und Unendlichkeit* verstanden wird, mit der un-transzendierbaren Dimension des primordialen Seins *koextensiv* ist. Diese Aussagen seien ein klein wenig weiter erläutert und präzisiert.

Kapitel 3 von *Sein und Gott* artikuliert Gott als das volle *Explicatum* der universalen Dimension des primordialen Seins, als das „erfüllte Sein“. Muss daraus gefolgert werden, dass unser menschlicher Standpunkt mit dem Standpunkt der universalen Dimension des primordialen Seins schlichtweg identisch ist? Dies ist nicht der Fall; denn, strenggenommen, wird nur die *Koextensivität* behauptet, wobei Koextensivität nicht einfach dasselbe wie Identität bedeutet. In dem Maße nun, in dem die universale Dimension des Seins näher, d. h. zunehmend adäquater, bestimmt und expliziert wird, im selben Maß muss der Gebrauch des Begriffs „Standpunkt“ sorgfältig präzisiert werden. An der allgemein verstandenen Koextensivität zwischen dem menschlichen universalen theoretischen Standpunkt und der universalen Dimension des Seins darf zwar nicht gerüttelt werden; aber je weiter und adäquater die universale Dimension des Seins bestimmt/expliziert wird, desto deutlicher kommt die *Differenz* zwischen den jeweiligen Bestimmungen einerseits des Seins selbst und andererseits des menschlichen (Da)Seins – und damit auch des menschlichen Standpunktes – zum Vorschein.

Marion beachtet nicht die angedeutete Universalität *und Unendlichkeit* des menschlichen Geistes. Stattdessen situiert er sein Denken auf einer Art Super-Standpunkt, von welchem aus er dann große Aussagen über den menschlichen Standpunkt und den Standpunkt Gottes aufstellt. Da er ein Phänomenologe sein will, erscheint es völlig angebracht, seine Denkrichtung als eine Variante jener Denkfigur zu interpretieren, die Husserl den *unbeteiligten (oder uninteressierten) Zuschauer* nannte<sup>31</sup>. Von außen oder von oben oder genauer: aus einer Metaebene heraus betrachtet Marion das Verhältnis zwischen Mensch und Gott und verteilt dabei den beiden Dimensionen ihre jeweiligen Rollen, ihre jeweiligen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten. Wie lässt sich dieser Super-Standpunkt mit den vielen Aussagen Marions vereinbaren, die Gottes Unzugänglichkeit, Unbegreiflichkeit, undefinierbarkeit u. ä. behaupten und betonen?

[3] Um den Wechsel zum Standpunkt Gottes zu explizieren, führt Marion auf völlig naive (im husserlschen Sinn, d. h.: unreflektierte) Weise eine strenge fundamentale Unterscheidung zwischen *für uns* und *für Gott* ein: „[D]ie Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen *für uns* enthüllt im strengen Sinne dieses Unmögliche selbst als das Mögliche *für Gott*.“ [CN105f.]

Die Unterscheidung *für uns – für Gott* ist für Marion unproblematisch; von ihr macht er ausgiebigen und entscheidenden Gebrauch. Zunächst muss man sehen, dass diese

31 Vgl. beispielsweise: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Hg. und eingel. von E. Ströker, Hamburg: Meiner <sup>3</sup>1995, II. Cartesianische Meditation, § 15.



Unterscheidung, so wie Marion sie in Anschlag bringt, eine von ihm nicht bemerkte weitreichende Äquivokation beinhaltet. „Für“, sowohl in Bezug auf uns wie auch auf Gott, hat an vielen Stellen bei Marion die Bedeutung: „von unserem Standpunkt aus“ bzw. „von Gottes Standpunkt aus“. An anderen Stellen aber hat „für“ in Bezug auf uns die Bedeutung: „in unserer Macht stehend bzw. nicht in unserer Macht stehend, durch uns realisierbar bzw. nicht durch uns realisierbar“; in Bezug auf Gott hat diese zweite Bedeutung keine negative, sondern nur die positive Form: in seiner absoluten Macht stehend, durch ihn absolut realisierbar. Es ist klar, dass sich beide Bedeutungen nicht decken. Etwas kann *für uns* (im Sinne von: von unserem Standpunkt aus) *nicht für uns* (im Sinne von: es steht nicht in unserer Macht, es ist durch uns nicht realisierbar) sein, sondern nur *für Gott* (im Sinne von: es steht nur in seiner Macht, es ist nur durch ihn realisierbar). Aber Marion verwendet die Unterscheidung *für uns* – *für Gott* völlig undifferenziert, indem er beide unterschiedliche Bedeutungen völlig verwechselt. Und so führt er als Beispiele gänzlich undifferenziert Sätze nicht nur der Umgangssprache, sondern auch der Bibel an, in welchen das Wort ‚(un)möglich‘ vorkommt, so ganz besonders: „Für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37), „Was für Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich“ (Lk 18,27). Das schafft eine sehr weitreichende Konfusion, wie noch zu zeigen ist. Dieselbe Äquivokation charakterisiert auch die von Marion oft verwendete Unterscheidung *auf unserer Seite* – *auf Gottes Seite* (*de notre côté* – *du côté de Dieu*).

### 3.2.3.2 Die Widersprüchlichkeit des „Unmöglichen“ als des „Privilegs“ und der einzigen möglichen Definition Gottes

Der angebliche Wechsel zum Standpunkt Gottes zeitigt die große These: Das Unmögliche für uns stellt sich als für Gott möglich heraus. Um diese These richtig zu verstehen und sie kritisch zu hinterfragen, muss man die in Marions Gedankengang vorhandenen bzw. beteiligten „Elemente“ beachten; anders gesagt: Man muss den von ihm vorausgesetzten Theorierahmen explizit machen. 1) Der Grundrahmen ist radikal subjektivitätsphänomenologisch bestimmt: alles spielt sich im Rahmen der Unterscheidung bzw. Beziehung von Subjekt und Objekt ab, wobei Marion eine Umkehrung dieser Beziehung und eine Uminterpretation der beiden Relata vornimmt (Subjekt = ich = mich/mir, Objekt = Phänomen). Entscheidend ist die Rolle von Anschauung und Begriff, die im Sinne Kants gedeutet wird. Jede Betrachtung der Seinsart von Subjekt und Objekt wird ausgeschlossen. 2) Das Wort ‚Gott‘ wird eingeführt, indem auf seine Verwendung Bezug genommen wird. Obwohl zuerst nicht einmal klar ist, wovon dabei die Rede ist, wird gleich gesagt, dass es sich um ein X handelt, das absolut unzugänglich ist. 3) Der weitere Gedankengang ist bestimmt vom kantischen Denkschema: Das X, „Gott“ genannt, kann nicht phänomenalisiert werden, denn es besteht die dreifache Unmöglichkeit: der Anschauung, des Begriffs, der Erfahrung hinsichtlich des X genannt „Gott“.

Jetzt wird die große Wende vollzogen: Diese Unmöglichkeit ist nur *für uns*, nicht *für Gott*. Was für uns unmöglich ist, ist für Gott möglich. Und dann stellt Marion jene Behauptung auf, die als das Markenzeichen seiner ganzen Denkrichtung bezeichnet werden kann: Er schreibt Gott die Unmöglichkeit zu, indem er Gott schlichtweg als das Unmögliche für uns bezeichnet und dies als das Privileg und die einzige Definition Gottes auffasst, „denn Er, und Er allein, lässt sich durch die Unmöglichkeit selbst definieren“ [CN 100].

Man muss genau beachten, was hier geschieht: Der zentrale Bezugspunkt ist „Gott“. Das Wort wird hier in der kritischen Analyse in Anführungszeichen gesetzt, um anzuzeigen, dass es völlig unklar ist, was damit gemeint ist. Man weiß nicht, wie Marion dazu kommt, ständig Bezug auf „Gott“ zu nehmen, obwohl es völlig im Dunkel bleibt, was damit gemeint sein soll, wie in Teil I [Abschnitt 1.2] ausführlich gezeigt wurde. Aber Marion benutzt unbekümmert das Wort ‚Gott‘ als Bezeichnung für ein X, auf welches er sich ständig bezieht, das er zum Bezugspunkt aller seiner weiteren Aussagen macht. Das ist schwer nachzuvollziehen.

Marion stellt fest, dass hinsichtlich „Gottes“ eine dreifache Unmöglichkeit besteht: Unmöglichkeit der Anschauung, des Begriffs, der Erfahrung; kurz gesagt: Unmöglichkeit der Phänomenalisierbarkeit. Daraus entwickelt er die Konstruktion des Unmöglichen: Gott ist das Unmögliche für den Menschen. Marion betont immer wieder, dass er Möglich-Unmöglich nicht nach ihrer „gewöhnlichen“ logischen und metaphysischen Bedeutung verwendet:

Von jetzt an handelt es sich nicht mehr darum, das Mögliche und das Unmögliche zu betrachten, insofern sie nur *für uns* Gegensätze sind, sondern um die Konvertierung (Transformation), die, *für Gott*, bewirkt, dass das eine in das andere übergeht, gemäß demselben und einzigen Gefüge (*pli*, Faltung), in welchem das eine die Spur für das andere öffnet und bereitstellt (*suivant un même et unique pli, où l'un donne la trace de l'autre*). [CN 119]

Diese Beschreibung der angeblich „anderen“ Bedeutung von Möglich-Unmöglich stellt aber ein gravierendes Missverständnis und eine Äquivokation dar. Marion beachtet nicht, dass er Möglich-Unmöglich grundsätzlich im Sinne einer konkreten Anwendung der Modalität(en) Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit benutzt. Bei ihm geht es eigentlich um die Möglichkeit/Unmöglichkeit-von-X-Y-Z ... Bei ihm ist das X an erster und fundamentaler Stelle das Phänomen, die Phänomenalisierung. Es geht also um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Phänomenalisierung (Gottes). Die fundamentale Bedeutung von Möglichkeit und Unmöglichkeit *als solcher* – und das ist die logische und metaphysische – wird von Marion nicht beachtet, sogar verworfen, aber ständig vorausgesetzt und in Anspruch genommen. Was Marion in Wahrheit einführt, ist die *Relativierung* dieser Modalität(en) auf den Bereich des Phänomens, der Phänomenalität. Das ist die transzendental-phänomenologisch eingeeengte Bedeutung. Aber die eingeeengte Bedeutung eliminiert nicht die originale Bedeutung von (Un)Möglichkeit, sondern setzt sie voraus. Die „eingeeengte“ Bedeutung ist eine *Anwendung* dieser

Modalität(en) auf einen bestimmten Bereich, hier: auf den Bereich des Phänomens bzw. der Phänomenalisierung.

Gemäß dieser „angewandten“ Bedeutung stellt Marion die These auf: Gott ist das Unmögliche (für den Menschen) und spricht dann allgemein und missverständlich von der „Unmöglichkeit Gottes“ [CN 99]. Dieser Schluss (auf Gott als das Unmögliche bzw. auf die Unmöglichkeit Gottes) im absoluten und uneingeschränkten Sinne wäre nur dann ein gültiger Schluss, wenn man unter „Gott“ Gott *in jeder Hinsicht, absolut, an sich betrachtet* (nach Marion: „*Dieu en tant que tel* – Gott als solchen“ [CN 137] verstünde. Die „Unmöglichkeit Gottes *als solchen*“, also in diesem absoluten Sinne, wäre eine absolute Negation, die kein Paradox, so raffiniert er sein möge, in eine Möglichkeit konvertieren könnte.

Wenn Marion von der „Unmöglichkeit Gottes“, von Gott als „dem Unmöglichen“ spricht, meint er in Wirklichkeit nur Gott-aus-der-Perspektive-des-Phänomens. Dann entpuppt sich die sehr auffallende Rede von „Gott als dem Unmöglichen“ bzw. von „der Unmöglichkeit Gottes“ als eine für unvorsichtige Leser rhetorisch sehr eindrucksvolle, wirksame und nur scheinbar paradoxe Formulierung. Auch wenn man den sachlichen Gedanken Marions nicht akzeptiert (wie der Verfasser dieser Abhandlung), kann man zeigen, wie dieser Gedanke ohne rhetorisch-paradoxe Wendungen korrekt formuliert werden kann, nämlich so: Für den Menschen ist Gott im *relativen Sinne* unmöglich, und zwar hinsichtlich der Phänomenalisierung; aber Gott ist für den Menschen nicht unmöglich im *absoluten Sinne*.

Statt diesen nüchternen philosophischen Weg zu beschreiten, entwickelt Marion eine großangelegte und sicher literarisch brillante Darstellung basierend auf der Distinktion zwischen *für uns* und *für Gott*, wobei er die oben aufgezeigte Äquivalenz dieser Unterscheidung nicht bemerkt oder jedenfalls nicht beachtet. Nachdem er mit großem Aufwand behauptet hatte, dass „das Unmögliche“ das Privileg Gottes und seine einzige Definition ist, formuliert er den soeben aufgezeigten *relativen* Aspekt seiner großen These in missverständlichen Formulierungen wie: „[D]iese Unmöglichkeit betrifft evidentenmaßen nur uns und ist nur gültig von unserem Standpunkt aus (*von unserer Seite – de notre côté*).“ [CN 113] Indem Marion diese Unterscheidung zwischen unserem und Gottes Standpunkt bzw. zwischen *für uns* und *für Gott* benutzt, widerspricht er sich. Er als Theoretiker ist es, der *unseren* Standpunkt, *unsere* Seite vom Standpunkt Gottes und von Gottes Seite unterscheidet. Das bedeutet, dass er über *Gott selbst*, also über Gott „als Gott, als solchen – *en tant que tel*“ [CN 137] zu reden beansprucht. „Paradoxerweise hat die Unmöglichkeit Gottes einen Sinn nur für uns, die wir *e contrario* die Unmöglichkeit erfahren können, besonders die für-uns- Unmöglichkeit des Zugangs zu ihm, aber die Unmöglichkeit Gottes hat keinen Sinn *für ihn*“ [CN 113]. Die Aussage, dass die Unmöglichkeit Gottes keinen Sinn *für ihn* (Gott) hat, setzt voraus, dass diese Aussage nicht mehr von unserem Standpunkt aus (in dem Sinne, den Marion mit diesem Ausdruck verbindet!) aufgestellt wird, sonst würde sie etwas ausdrücken,

was *nicht für Gott selbst* gilt, mit der Konsequenz, dass sie sinnlos wäre. Aber wie lässt sich das vereinbaren mit den vielen Aussagen, die behaupten, dass wir keinen Zugang zur göttlichen Sphäre haben? Wenn aber Marion von „Gott als solchem – *en tant que tel*“ spricht, so setzt er voraus, dass er die Möglichkeit dazu hat. Aber um welche Möglichkeit handelt es sich?

Diese Analyse, die hier nur partiell durchgeführt wird, macht die fundamentale Inkohärenz und Widersprüchlichkeit der Denkrichtung Marions deutlich. Alle aufgezeigten Inkonzinnitäten ergeben sich aus dem fundamentalen subjektivitätsphänomenologischen Denkschema bzw. Theorierahmen, das/der sein ganzes Denken fundamental und umfassend prägt. Alles ist von der alles entscheidenden Perspektive des (bei Marion invertierten) Subjekts = ich = mich/mir bestimmt. Das führt dazu, dass die Unmöglichkeit der Phänomenalisierung zum Privileg und zur einzigen Definition Gottes deklariert wird. Aber Marion merkt nicht, dass Gott damit zu einer Funktion der menschlichen (bei Marion invertierten) Subjektivität gemacht wird. Das bestätigt das Ergebnis der diesbezüglichen Analyse, die oben [vgl. 2.3) durchgeführt wurde. Es ist ein erstaunliches Ergebnis: Der christliche Denker, der wie kaum ein anderer die absolute Souveränität, Unbedingtheit, Unzugänglichkeit usw. Gottes immer wieder behauptet, präsentiert die Konzeption eines Gottes, der absolut alles andere als souverän und unbedingte ist.

Marions Versuch, zum Standpunkt Gottes zu wechseln, überwindet nicht, sondern bestätigt auf eindrucksvolle Weise dieses Ergebnis. Die Subjektivität, die sich sozusagen durch einen Sprung zur Sphäre Gottes ihrer Begrenztheit und Einseitigkeit entledigen sollte, ist die Instanz, die diesen Wechsel selbst vollziehen müsste, mit der Konsequenz, dass sie sich selbst voll in die angeblich neue Sphäre mit einbringt. Der angebliche Wechsel erfolgt nämlich immer noch und radikal *im Rahmen des subjektivitätsphänomenologischen Denk- und Theorierahmens*. Auch wenn man den Wechsel als „Sprung“ deutet, ist es immer noch ein „Sprung“, den die Subjektivität vollzieht.

Wie anders stellt sich die Lage dar, wenn dieser subjektivitätsphänomenologische Denk- und Theorierahmen effektiv aufgegeben wird. Dies wird erreicht, wenn ein Theoretiker aufhört, die Subjektivität mit allen ihren möglichen Formen und Funktionen ins Spiel zu bringen, und stattdessen genau darauf achtet, welche Struktur und welche Implikationen die von ihm formulierten *theoretischen Sätze* haben. Ein echter theoretischer Satz hat die Struktur „es verhält sich so und so“<sup>32</sup>. Das bedeutet: jeder Satz  $\phi$ , der als theoretisch (deklarativ) gilt, setzt den theoretischen Operator „es verhält sich so dass ...“ voraus, der ihm zumindest implizit vorangestellt ist. Man kann diesen

32 Diese Bestimmung ist von einer Passage aus Wittgensteins *Tractatus* inspiriert, in der es heißt: „Das es eine allgemeine Satzform gibt, wird dadurch bewiesen, dass es keinen Satz geben darf, dessen Form man nicht hätte voraussehen (d. h. konstruieren) können. *Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so.*“ [4.5; Kursiv nicht im Original]. Mit „Satz“ meint Wittgenstein hier mit Sicherheit den deklarativen oder theoretischen Satz.

Operator durch das Symbol ‚ $\textcircled{T}$ ‘ repräsentieren. Dann kann die Struktur eines theoretischen Satzes  $\varphi$  einfach so formalisiert werden:  $\textcircled{T}(\varphi)$ . Beispiel: „(Es verhält sich so dass) die Erde die Sonne umkreist“ ( $\textcircled{T}$  = „es verhält sich so dass“,  $\varphi$  = „die Erde umkreist die Sonne“). Theoretische Sätze haben keinen Bezug auf Subjekte, Sprecher, Situationen u. dgl. Sie artikulieren die Sache selbst, rein als solche. Wie das genau zu verstehen und zu begründen ist, ist ein großes Thema, das hier nur angedeutet werden kann. Der Leser sei auf das Buch *Struktur und Sein* [SuS, besonders die Kapitel 1 und 2] verwiesen.

### 3.3 Die Sinnentleerung des großen Gedankens der Schöpfung als die weitreichendste Konsequenz des marionschen phänomenologischen Ansatzes

Ob – und wie – der große Gedanke der Schöpfung im Rahmen der „ursprünglichen“ (d. h. husserlschen) Phänomenologie überhaupt anerkannt werden kann, stellt ein klassisches Problem für die phänomenologische Schule, zumindest für christlich orientierte Phänomenologen, dar. Dies gilt ganz besonders für jene Phänomenologen, die in der einen oder anderen Weise an „der theologischen Wende der französischen Phänomenologie“<sup>33</sup> beteiligt waren bzw. sind. Der Autor, der heute im Allgemeinen als der vermutlich wichtigste Vertreter dieser Richtung gilt, ist J.-L. Marion. Welche Rolle spielt in seinem Denken der Gedanke der Schöpfung? Noch schärfer formuliert: Welche Rolle kann dieser Gedanke bei ihm überhaupt spielen?

Die bisherigen Ausführungen legen zumindest die Vermutung nahe, dass der *genuine* Gedanke der Schöpfung *keine* nennenswerte, sogar überhaupt keine echt philosophische Rolle im marionschen Denken spielt und spielen kann. Marions radikale und völlig undifferenzierte Ablehnung der Metaphysik, in ganz besonderer Weise der Metaphysik des Seins, und sein rigoroser phänomenologischer Ansatz mit der zentralen These des „*Je' hors d'être* – ‚Ich‘-außerhalb-des-Seins“ scheinen der Schöpfung im strengen Sinne der *creatio ex nihilo* keinen Platz einräumen zu können. Und in der Tat verhält es sich so. Spätestens mit der Publikation seines Buches *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (LS) [vgl. Kapitel VI] ist es klar, dass Marion eine „Interpretation“ der Schöpfung vertritt, die nichts anderes bedeutet als eine totale Sinnentleerung dieses großen Gedankens. Darauf soll kurz und abschließend eingegangen werden.

Der Schöpfungsgedanke wird von Marion nicht einfach abgelehnt; vielmehr wird er auf Lobpreisung und Bekenntnis (*confessio*) absolut reduziert. Einige Zitate fassen seine Position gut zusammen.

Himmel, Erde und jedes andere Ding mit der Bezeichnung ‚Geschöpf‘ belegen, läuft buchstäblich darauf hinaus, in ihm [dem Geschöpf] die Gabe Gottes zu lobpreisen, Gott zu lobpreisen, indem Er als der Schöpfer anerkannt wird. Es resultiert daraus, dass die Hermeneutik der Schöpfung gerade darin besteht, die Dinge *nicht* als Seiende zu definieren (*à ne pas définir les choses comme des étants*), [...] sondern sie *als* im Sinne der

33 Vgl. dazu: D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (oben Fn. 22).

Schöpfung empfangene und *als* im Sinne des Lobpreises zurückgegebene Gaben anzuerkennen, deren Gegenwart sich nur in diesem Austausch aufrechterhält. [LS 324]

Wie diese Auffassung in negativer Hinsicht gemeint ist, macht Marion in aller nur wünschenswerten Klarheit deutlich: „Schöpfung<sup>c</sup> gehört weder zum Lexikon des Seienden noch des Seins; vielmehr gehört sie zum liturgischen Vokabular, wie die Lobpreisung und das Bekenntnis (*confessio*), die sie [die Schöpfung] im Übrigen allein anerkennen und bestätigen.“ [LS 324] In allen seinen Schriften, besonders in dem hier betrachteten Buch *Au lieu de soi*, vermeidet es Marion streng, im Allgemeinen und speziell im Zusammenhang seiner Darstellung der Schöpfungsthematik, den Term ‚Seiende(s)‘ im Rahmen seiner positiven Konzeption zu verwenden; stattdessen gebraucht er den banalen Term ‚Dinge (*choses*)‘. In diesem nur scheinbar völlig unbedeutenden Detail kommt jene tiefe Inkohärenz und Widersprüchlichkeit zum Vorschein, die in der bisher vorgelegten Kritik an seiner Denkrichtung ausführlich aufgewiesen wurde. In dem nun analysierten Text wird klar gesagt bzw. impliziert, dass „die Dinge“ *keine seienden* Dinge sind. Was sind sie dann? Marion würde die Frage mit dem charakteristischen Hinweis darauf abtun, es handle sich bei einer solchen Frage um eine *metaphysische Frage*, die Ausdruck einer „metaphysischen und griechischen Einstellung (*posture*)“ [LS 317] sei.

Ungeachtet aller rhetorischen und arbiträren Slogans kann sich aber Marion der Inkohärenz und Widersprüchlichkeit seiner Aussagen nicht entziehen. Auch abgesehen von der Banalität, die der Verwendung des Ausdrucks ‚Ding<sup>c</sup>‘ in der Artikulation zentraler philosophischer Aussagen unweigerlich anhaftet, bleibt er nämlich die Antwort auf die philosophisch unumgängliche Frage schuldig: Wovon redet er denn, wenn er von „Dingen (*choses*)“ *als Gaben* spricht: von imaginären, erträumten, fiktiven usw., oder von *realen* – und das heißt dann: *seienden* – „Dingen (*choses*) = Gaben“? Solange er diese Frage nicht einwandfrei klärt und die entsprechenden Konsequenzen daraus nicht rigoros zieht und beachtet, gleicht seine ganze Konzeption dem Bau eines Luftschlosses, das zwar schön, ja wunderbar aussieht – aber eben *als* ein reines Luftschloss. Würde er aber die Frage klären, dann würde das bedeuten, dass sich seine (jetzige) Konzeption buchstäblich in Luft auflösen würde.

Die fundamentale Voraussetzung bzw. Annahme, auf die sich Marion in diesem Zusammenhang stützt, lautet: Schöpfung als Lobpreis und Bekenntnis schließt absolut so etwas wie Schöpfung als aus dem Nichts erfolgte ins-Sein-Setzung der kontingenten Dinge/Seienden aus. Damit begeht er einen elementaren und fundamentalen Denkfehler und eine manifeste Inkohärenz. In aller Kürze kann das so gezeigt werden: Unter Verwendung der marionschen Terminologie ist die Schöpfung (im „resultativen“ Sinn verstanden) die Gesamtheit der Gott als Schöpfer lobpreisenden und bekennenden „Dinge (*choses*)“. Nun wurde schon die Frage gestellt: Wenn „die Dinge“ *keine seienden Dinge* sind, was sind sie dann? Sind sie aber *seiende Dinge*, so sind sie auch *Seiende*. Was spricht dann dagegen, zu sagen: Die Schöpfung ist die Gesamtheit der Gott als Schöpfer lobpreisenden und bekennenden *Seienden*?

Um aber nicht den Einseitigkeiten und künstlichen Dichotomien Marions zu verfallen, muss man Differenzierungen einführen. Der hier zu klärende Sachverhalt kann möglichst einfach so dargestellt werden, dass man einen *reduktiv-exklusiven*, einen *grundsätzlichen* und einen *vollen Sinn* von Schöpfung unterscheidet. Der reduktiv-exklusive Sinn entspricht Marions Konzeption: Er *reduziert* Schöpfung auf Lobpreisung und Bekenntnis, indem er jede Betrachtung des Status der „lobpreisenden und bekennenden *Dinge*“ bzw. der „lobpreisenden und bekennenden *Seienden*“ *ausschließt*. Der *grundsätzliche Sinn* von Schöpfung wird herausgearbeitet, wenn der *Status* der „lobpreisenden und bekennenden *Dinge/Seienden*“ explizit thematisiert wird. Demnach ist Schöpfung im *resultativen* Sinne die Gesamtheit der durch Gott aus dem Nichts ins-Sein-gesetzten kontingenten Dinge/Seienden; Schöpfung im resultativen Sinne setzt also Schöpfung im *aktiven* Sinne voraus, und zwar als die aus dem Nichts erfolgende Ins-Sein-Setzung der kontingenten Dinge/Seienden. Dies ist der *grundsätzliche Sinn* von Schöpfung. Der *volle Sinn* von Schöpfung wird erreicht, wenn der grundsätzliche Sinn nicht rein abstrakt-theoretisch artikuliert, sondern auch – sozusagen – *praktisch-existenziell* „anerkannt“, „gelebt“ oder, in welcher Form auch immer, „vollzogen“ wird (wie z. B. im Singen des Buches der Preisungen, der Psalmen). Der grundsätzliche Sinn *als solcher* ist eine Angelegenheit der theoretischen Betrachtung, der Intelligibilität der Dinge/Seienden bzw. des Seins als solchen und im Ganzen; als solcher impliziert er zwar die *Möglichkeit*, nicht aber die *faktische Realisierung* des *vollen Sinns*. Hingegen wird der *volle Sinn* nie *echt* verwirklicht ohne die explizite Voraussetzung des grundsätzlichen Sinnes.

Jetzt kann Marions weitreichender Fehler genau formuliert werden: Er reduziert – und zwar in exklusiver Weise – die Schöpfung auf einen „gemeinschaftlichen und liturgischen Status (*un statut communautaire et liturgique*)“ [LS 322]. Und er präzisiert: „Schöpfung‘ gehört weder zum Lexikon des Seienden noch des Seins, sondern zum liturgischen Vokabular, wie das Bekenntnis (*confessio*) und die Lobpreisung (*louange*).“ [LS 324] „Schöpfung“ im Sinne Marions ist nicht mit dem gleichzusetzen, was hier „der volle Sinn der Schöpfung“ genannt wird, da der volle Sinn den grundsätzlichen Sinn voraussetzt und anerkennt, während „Schöpfung“ im Sinne Marions keinen grundsätzlichen Sinn voraussetzt und anerkennt: Schöpfung *reduziert* sich ihm zufolge auf ein Antworten im Sinne eines *inhaltsleeren Bekennens* und *Lobpreisens*. Damit verfehlt er in kaum nachvollziehbarer Weise sowohl den zentralen biblisch-christlichen als auch den großartigen philosophischen Schöpfungsgedanken.

In eindrucksvoller Weise bestätigt dieses Ergebnis endgültig die fundamentale Kritik, die in dieser Abhandlung gegen Marions Denkrichtung und speziell gegen seine Konzeption Gottes formuliert wurde. Der Schöpfungsgedanke, adäquat verstanden und artikuliert, besagt, dass Gott nicht einfach als der Andere, der Ferne, der Unzugängliche usw. konzipiert werden darf. Soll Gott nicht als eine entfernte Galaxie aufgefasst werden, deren Lichtstrahlen irgendwie zu uns Menschen gelangen, so muss der fundamentale Punkt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch *effek-*

*tiv* thematisiert werden, dass nämlich alle kontingenten Seienden von Gott erschaffen wurden, mit der Konsequenz, dass Gott absolut alle *umfasst und einschließt*. Dass Gott alle kontingenten Seienden ins-Sein-gesetzt hat, impliziert, dass er alle umfasst und einschließt im strengsten Sinne. Gott ist ein „Anderer“ in einem nur relativen Sinne, da er uns umfasst. Der große Schöpfungsgedanke ist nur dann radikal durchdacht und akzeptiert, wenn man jenen Satz voll ernst nimmt und seine immense Tragweite durchdenkt, den Paulus im Areopag zu Athen formuliert hat: „In Ihm [Gott] leben wir, bewegen wir uns und *sind* wir.“ [Apg 17,28]

#### 4 SCHLUSSWORT

Diese Abhandlung hat sich auf eine Kritik der Denkrichtung J.-L. Marions konzentriert. Nur gelegentlich und marginal wurde eine systematische Alternativkonzeption genannt und im Ansatz angedeutet. Eine solche Konzeption adäquat zu präsentieren, war im Rahmen eines natürlicherweise sehr eng begrenzten Aufsatzes nicht möglich. Daher wiederholt der Verfasser seinen mehrmals formulierten Hinweis auf seine beiden Werke *Struktur und Sein* [SuS] und *Sein und Gott* [SuG], in welchen der Leser die systematisch durchgeführte Alternativgesamtkonzeption finden kann.

In diesem Schlusswort werden in aller Kürze Hinweise auf nur zwei zentrale Punkte der Alternativkonzeption, die sich struktural-systematische Philosophie nennt, gegeben.

[1] Der erste Hinweis betrifft die methodologische und wissenschaftstheoretische Problematik. Im Gegensatz zum phänomenologischen Ansatz, der sich, wie gezeigt, einzig und allein auf das „Prinzip aller Prinzipien“, d. h. die „originär gebende Anschauung“, stützt und dabei hochproblematische „Reduktionen“ vollzieht, klärt die struktural-systematische Philosophie zuallererst den zentralen Begriff des *Theorierahmens*. Dabei spielt die Sprache und nicht mehr das Subjekt (in welcher Gestalt auch immer) die absolut zentrale Rolle; vielmehr wird das Subjekt bzw. die Subjektivität „depotenziert“. In rigoroser Weise wird auf das geachtet, was *theoretische Sätze* sind und ausdrücken. Sie haben die Struktur: „Es verhält sich so dass (z. B.  $\varphi$ ):  $\textcircled{T}(\varphi)$ ). Dabei ist überhaupt kein Bezug zu Subjekten, Sprechern, Situationen u. ä. gegeben. Vielmehr wird dadurch die „Sache selbst“ artikuliert. Das bedeutet, dass der subjektivitätsphilosophische bzw. phänomenologische Rahmen radikal überwunden wird. Und damit verliert der phänomenologische Begriff des „Phänomens“ jede nennenswerte Bedeutung für die Philosophie.

Ein kurzer Hinweis auf Heidegger mag diesen Sachverhalt verdeutlichen. Sehr oft zitiert Marion Heideggers berühmte Charakterisierung des „Phänomens“, nämlich: „Das *sich-an-ihm-selbst-Zeigende*, das Offenbare.“<sup>34</sup> In *Sein und Zeit* nannte Heideg-

34 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, § 7 A, 38.



ger diesen Begriff den *phänomenologischen* Begriff. Aber schon in diesem Werk hatte „Phänomen“ nicht die Bedeutung und den Stellenwert, die bzw. den Marion damit verbindet, auch wenn man von der eigenwilligen Deutung des Phänomens als Gebungs-als-Schenkung absieht. Marion ist diesbezüglich eher an Kant als an Heidegger orientiert, insofern er Phänomen als die Synthese von Anschauung und Begriff versteht – im Gegensatz zu Heidegger. Später wich Heidegger immer mehr von der noch weitgehend unbestimmten Bedeutung von Phänomen in *Sein und Zeit* ab, und zwar in dem Maße, in dem bei ihm die *Sprache* (seine Sprache!) ins Zentrum seines Denkens rückte. Demnach ist das-sich-an-ihm-selbst-Zeigende das, was sich in der Sprache artikuliert. Aber Heidegger fasste „Sprache“ in einer Weise auf, die wenig mit „theoretischer Sprache“ zu tun hat. Der Verfasser hat in seinen Büchern gezeigt, wie theoretische Sprache, d. h. die Gesamtheit der theoretische Sätze, zu konzipieren ist. Ein kurzer Hinweis darauf wurde oben gegeben.

[2] Der zweite Hinweis bezieht sich auf den großen Fragenkomplex, den der Ausdruck ‚*Sein*‘ bezeichnet. Das ist ein immenses Thema. Die Art und Weise, wie Marion mit der ganzen Geschichte der Metaphysik und speziell mit der Philosophie (bzw. Metaphysik) des Seins umgeht, stellt eine inakzeptable Entstellung dar und wurde vom Verfasser einer ausführlichen Kritik unterzogen. Es genüge hier, darauf hinzuweisen, dass die Thematik des Seins völlig neu durchdacht werden muss. Eine vertretbare echte *Theorie des Seins* muss entwickelt werden, wobei die ersten Schritte in den beiden mehrmals erwähnten Büchern des Verfassers unternommen werden. Eine Seinstheorie ist nicht identisch mit (der) „Ontologie“. Diese ist eine Theorie der Seienden, nicht des Seins: Sie ist die Disziplin, die, im Anschluss an die berühmte Formulierung des Aristoteles, das τὸ ὄν ἢ ὄν, das *ens inquantum ens*, das Seiende als Seiendes untersucht.<sup>35</sup> In der Tradition der Metaphysik wurde seit Suarez im 16. Jahrhundert zwischen *allgemeiner Metaphysik* (etwas später *Ontologie* genannt) und *spezieller Metaphysik* unterschieden. Die angedeutete *Theorie des Seins* ist weder allgemeine noch spezielle Metaphysik. Wenn man heute das extrem missverständliche und äquivoke Wort ‚Metaphysik‘ verwenden will, so müsste man die Theorie des Seins (etwa *primordiale* oder *ursprüngliche Metaphysik* nennen).<sup>36</sup>

Marions Denkrichtung zeigt *ex negativo* die dringende Notwendigkeit, eine Theorie des Seins bzw. eine primordiale Metaphysik zu entwickeln. In eher indirekter, d. h. hier: kritischer Hinsicht wurde in dieser Abhandlung der Ansatz dazu vorgelegt. Ein Ergebnis dieser theoretischen Ausführungen kann so formuliert werden: Die von Marion oft wiederholte Behauptung, das „Sein selbst sei eine „Idolatrie“ und sogar „die Hauptidolatrie“ [IH-D 339], ist völlig abwegig. Wollte man Marions Sprache verwenden, so wäre umgekehrt zu sagen: Die hier präsentierten Ausführungen haben zumindest im

35 Aristoteles, *Metaphysica*, Γ, 1003a21, Oxford Classical Texts 1960.

36 Vgl. dazu vom Verfasser: „Metaphysics: A Traditional Mainstay of Philosophy in Need of Radical Re-thinking“, in: *Review of Metaphysics* 65 (2011), 299–319.

Ansatz gezeigt, dass nicht das Sein selbst, sondern das Phänomen bzw. das/die ihm entsprechende Subjekt(ivität) eine Idolatrie darstellt. Doch die Verwendung einer solchen Sprache wird vom Verfasser dieser Abhandlung abgelehnt.

#### LITERATUR

- Th. Alferi, „Worüber hinaus Größeres nicht ‚gegeben‘ werden kann ...“. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion, Freiburg/München: Alber 2007.
- Aristoteles, *Metaphysica*, Oxford Classical Texts 1960.
- H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3/I – Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1965.
- , *Theologik, Bd. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1985.
- M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: Günther Neske 1957.
- , *GA, Bd. 9: Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1976.
- , *Sein und Zeit, GA, Bd. 2*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1977.
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III/1*, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Nijhoff 1976.
- , *Husserliana, Bd. IX*, 1962.
- , *Cartesianische Meditationen*. Hg. und eingel. von E. Ströker, Hamburg: Meiner<sup>3</sup>1995.
- D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Éditions de l'Éclat 1992.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, B 267*. Akademie-Ausgabe, Bd. III.
- , *Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V*.
- J.-L. Marion, *Dieu sans l'être. Hors-Texte*, Paris: Fayard 1982. [DSE]
- , *Réduction et Donation. Recherches zur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF 1989. [RD]
- , „Preface to the English Edition of ‚Dieu sans l'être‘“, in: *God without Being*, Chicago/London: The University of Chicago Press 1991, xix–xxv. [Preface]
- , „L'autre philosophie première et la question de la donation“, in: Ph. Capelle (Hg.), *Le statut contemporain de la philosophie première. Centenaire de la Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Paris*, Paris: Beauchesne 1996, 29–50.
- , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF 1997, <sup>2</sup>1998. [ED]
- , „Dieu a-t-il à exister?“ *Conférences-débats 2002 der Association Saint-Etienne, 07.02.2002*, in der französischen Stadt Caen. Vgl.: <http://abbaye-aux-hommes.cef.fr/activites/conf06.htm>. (Die angegebene URL wurde 2009 entfernt.)
- , „Pariser Gespräch: Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie“. Erstes Gespräch des Bonner Oberseminars mit J.-L. Marion am 13. Juni 1997 in Bonn, in: J.-L. Marion / J. Wohl-

- muth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, Bonn: Borengässer 2000, 35–52.
- , „L'impossible pour l'homme – Dieu“, in: (Révue) Conférence, XVIII (2004), 329–369. [IH-D]
- , „Le phénomène saturé“, in: J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Paris: Éditions du Cerf 2005, Kapitel II: 35–74. [PhS]
- , *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Seconde édition corrigée, Paris: PUF 2009. [LS]
- , *Certitudes négatives*, Paris: Grasset 2010. [CN]
- B. Pascal, *Pensées*, in: *Œuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris: Éditions Gallimard 1954.
- L. B. Puntel, *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006. [SuS]
- , *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010. [SuG]
- , „Metaphysics: A Traditional Mainstay of Philosophy in Need of Radical Rethinking“, in: *Review of Metaphysics* 65 (2011), 299–319.
- G. Richard, „La phénoménologie de la donation et ses limites (Étude sur la pensée de Jean-Luc Marion)“, in: <http://philo.pourtous.free.fr/Articles/Gildas/surMarion.htm>.
- , *Nature et formes du don*, Paris: Éditions l'Harmattan 2000.
- L. Wittgenstein, *Schriften* 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969.