

„Schönheit“ und „Leben“ in den Briefen 16 und 17

Im 16. und 17. Brief erklärt Schiller seinen Begriff des „Ideals“ als Abstraktion von der je besonderen „Spezies“ zur reinen „Gattung“ (70). In diesem Sinne war bisher die Rede von „der Idee der Menschheit“. Ähnlich wie in den vorhergehenden Briefen im allgemeinen und insofern „idealen“ Betrachter eine „doppelte Erfahrung“ der eigenen „Gemütskräfte“ ausgemacht wurde, die der Spieltrieb ins „Gleichgewicht“ (65) setzte, werden hier die „besonderen Fälle“ der möglichen „Anspannung oder Abspannung“ (70) behandelt. Die „ideale Schönheit“ in ihrer praktischen Wirkung ist dementsprechend unterschieden in zwei Wirkungsweisen, je nach Verfassung des „realen Betrachters“ in die „energische“ und in die „schmelzende“ Schönheit: „wir [finden] den wirklichen, folglich beschränkten Menschen entweder in einem Zustande der Anspannung oder in einem Zustande der Abspannung ... je nachdem entweder die einseitige Tätigkeit einzelner Kräfte die Harmonie seines Wesens stört oder die Einheit seiner Natur sich auf die gleichförmige Erschlaffung seiner sinnlichen und geistigen Kräfte gründet. Beide entgegengesetzte Schranken werden ..., durch die Schönheit gehoben.“ (69) So werde der „eingeschränkte Zustand“ auf einen „absoluten“ zurückgeführt und der Mensch zu einem „in sich selbst vollendeten Ganzen“ (69).

Analog zu dieser praktischen Beschreibung ist Schillers „Bildungsauftrag“ formuliert. Er folgt derselben Struktur einer Entwicklung vom Besonderen, Beschränkten zum Allgemeinen und insofern „Idealen“: „– an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntnis, an die Stelle des Glückes die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen“ (66). Bildung hat also den ‚richtungsweisenden Anspruch‘, eine Art Leitideen zu vergegenwärtigen. Schönheit ist dabei das einzige der „Ideale“, das im Spiel und durch das Spiel ansatzweise ‚ganzheitlich‘ erfahren werden kann: „mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen *nur* ernst; aber mit der Schönheit spielt er. [...], und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (62f.).

Langeweile und Anruf

Eine Heidegger- und Husserl-Revision mit dem Problemhintergrund
„absoluter Phänomene“ bei Jean-Luc Marion

Von Rolf KÜHN (Wien)

I.

„Martin Heidegger weiterdenken“¹ ist innerhalb der phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem existenzialhermeneutischen Denken wichtiger geworden als dessen bloß immanent verbleibende Rezeption und Kritik. Zumal die französische Phänomenologie hat – sieht man von Sartre und Merleau-Ponty davor einmal ab – seit Lévinas, Ricoeur, Derrida und Henry in dieser Hinsicht erneuernde Wege beschrritten, zu denen seit

¹ So der Titel eines von A. Raffelt hg. Sammelbandes mit Beiträgen von Th. M. Seebohm, U. Guzzoni, H.-M. Gerlach, M. M. Olivetti und J. Greisch (München/Zürich 1990).

jüngerem auch die Arbeiten von Jean-Luc Marion (geb. 1946; Universität Nanterre) gezählt werden müssen.² Durch die Weiterführung der Husserlschen Reduktionsproblematik, die bei Marion in den neuen phänomenologischen Grundsatz einmündet: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gebung“,³ gelangt er zu der entscheidenden Frage, ob sich das Ich nicht überhaupt vom Sein „ausnehme“ oder sich „außerhalb des Seins“ aufhalte (240), wenn das „Wunder aller Wunder“, wie Husserl schon 1912 schrieb,⁴ das „reine Ich und das reine Bewußtsein ist“, das heißt: das reine Selbsterscheinen als Phänomenalität schlechthin. Eine solche These von der „Seinsausnahme“ des Ich – bzw. des Daseins als seinsverstehender Instanz – stellt die gesamte Heideggersche Seinsproblematik in einem wesentlichen Punkt in Frage, nämlich vor allem, was ihren Anspruch auf eine letzte ontologische wie phänomenologische Radikalität betrifft.

Um einer erneuerten Weise phänomenologischer Philosophie außerhalb der Voraussetzungen von Ontologie und Metaphysik zu ihrem Ergebnis zu verhelfen, versucht Marion den Nachweis, daß die Existenzialanalytik aus „Sein und Zeit“ deshalb verlassen werden muß, weil darin das Seinsdenken nicht frei von einer durchgehenden *ontischen* Referenz bleibt. Das „Da-sein“ mag durchaus ontologisch wie hermeneutisch jenes einzigartige Seiende sein, dessen Sein es zuvörderst um sein eigenes Sein sowie letztlich um das Sein selbst geht. Nichtsdestoweniger bleibt ein solches Dasein auf diese Art noch ein Seiendes, woraus genau die Kritik erwächst, daß sich kein dem Sein selbst adäquater Seinssinn direkt, von welchem Seienden auch immer, ablesen läßt. Denn selbst das von Heidegger ontologisch herausgestellte Dasein läßt nur das Sein des Seienden verstehen. *Jedes* Seiende ist jedoch dort phänomenologisch außer Spiel zu setzen, wo es um die reine Phänomenalität des Erscheinens geht, das heißt um das Selbsterscheinen des Erscheinens. Im Hinblick auf diese zentrale phänomenologische Besinnung der „Seinsfrage“ untersucht Marion deshalb die Analytik der Angst sowie die Hermeneutik des Phänomens des Nichts bei Heidegger, um zu dem Schluß zu kommen, daß das Hervorbrechen des Seins in der „Stimme“ den Menschen direkt, das heißt ohne vermittelndes Seinsverständnis an sich, herausfordert (278). Wenn allerdings mit der Stimme oder dem „Anruf“ – und daraus mit dem „Anspruch“ (*revendication*) nach Marions Terminologie – das Rätsel des „Seinsphänomens“ überhaupt umrissen wird, dann ordnet sich die Ontologie definitiv der Phänomenologie unausweichlich unter, denn die Phänomenologie selbst führt hier, auf dem Höhepunkt ihrer Reduktion, zu einer „Gegebenheit“ als *Gebung* selbst (nach dem Doppelsinn von *donation*), die jedes ontologisch wie metaphysisch vorstellbare Sein übersteigt.

Insofern also Marions Gesamtuntersuchung dem phänomenologischen Grundsatz: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gebung“ folgt, muß er zunächst seinerseits die Rückführung des Seins auf den Anspruch bzw. auf den Anruf des Seins durchführen, denn der Anspruch als solcher geht in einer radikalisierten Reduktion dem Sein voraus, macht es selbst

² Vgl. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris 1989), im folgenden besonders das Kap. „Le Rien et la revendiction“ (249–302). Angegebene Seitenzahlen im Text oben beziehen sich auf dieses Werk.

³ Als weitere (vor allem Husserlsche) Grundsätze können angesehen werden: „Soviel Sein wie Erscheinen“, „Jede originär gebende Anschauung ist eine Rechtsquelle der Erkenntnis“ und „Zu den Sachen selbst“. Bezüglich beschlossener Widersprüchlichkeiten im Sinne eines ungeklärten Verhältnisses zwischen Ontologie und Phänomenologie in diesen Aussagen sowie unter ihnen vgl. M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 3–26. Diese Nr. ist insgesamt Marions Studie „Réduction et donation“ gewidmet.

⁴ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (= Husserliana V) (Den Haag 1971) 75 (§ 12).

als Erscheinen möglich und führt so zugleich phänomenologisch darüber hinaus. Daraus ergibt sich für das Dasein, daß dieses „sich nur dem Sein aussetzt, um dessen Ort zu werden, insofern es sich dem Anruf stellt“. Ohne ontische Referenz auf sein Sichverstehen im Sein und aus diesem heraus muß mithin das Dasein von jener absolut-phänomenologischen Instanz her gedacht werden, die es beansprucht, so daß das „Da“ als Medium des an sich reinen Erscheinens in allen Teilen vom Anruf her bestimmt ist, denn „es dient nur dazu, dem Anruf zu antworten“ (297f.). Die Reduktion, die hierbei den verschiedenen Stufen der historischen Phänomenologie zunächst folgt, führt demnach – außer der Husserlschen intentionalen Welt- und Objektreduktion auf ein transzendentes Ichbewußtsein als subjektives Ego – alle Seienden auf das Dasein einerseits zurück und sodann nochmals alle Seienden, einschließlich des Daseins jetzt, auf das Sein. Und es ist dieser Reduktionsweg, der schließlich auf die noch wesentlichere Hierarchie hinlenkt, welche die Unterordnung des Seins unter die beanspruchende Herausforderung im phänomenologischen Sinne betrifft.

Was jedoch fügt, so ist zu fragen, diese Beanspruchung dem Sein an Ursprünglicherem zu, als es die Ekstasis des Daseins im Sinne der Offenständigkeit des Seins nach Heidegger tut? Es ist die Tatsache, daß dieser Anruf *ohne Vermittlung*, und damit ohne Aufschub, erscheint, so daß es bei dieser Unmittelbarkeit unmöglich ist, sich seinem Zugriff zu entziehen. Der Anruf des Seins ist das Hervorbrechen des Seins als solches in uns; es ist dessen Sich-selbst-Ergreifen, worin sich das Sein uns gibt und uns zugleich zu sein ermöglicht. Ohne dieses unbezwingbare Hervorbrechen einer „ontologischen“ Offenbarung, die jene des phänomenologisch Absoluten zur selben Zeit ist, gäbe es nichts. Aber genau an dieser Stelle erfolgt auch die überraschende Umkehr der Problematik des Anrufs. Denn nachdem festgehalten wurde, daß in dem – seinem eigenen Wahrheitssinn nach thematisierten – Sein der Anruf uns ergreift, gewinnt plötzlich das „Er-eignis“ alle Wichtigkeit. Dieses Ereignis bedeutet, daß in erster wie in letzter Hinsicht sich eigentlich weder das Sein noch dessen Anruf verwesentlicht, sondern ein noch anderer Ruf auftritt, der nichts mit dem des Seins zu tun hat, sondern diesen aufhebt und sich an dessen Stelle setzt.⁵ Wie vollzieht sich diese Abweisung des Seinsanspruchs, und welche höhere Instanz tritt auf, um letzteren zu verabschieden?

II.

Es handelt sich um die *Langeweile*, die auf originale Weise von Marion als ein „Gegen-Existenzial“ behandelt wird. Anstatt uns als Daseinsstruktur den Zugang zum Sein zu erlauben, liegt es vielmehr in der Macht der Langeweile, uns von allem, was es gibt, abzuwenden. Diese Fähigkeit schöpft die Langeweile aus der Tatsache, daß sie uns gerade von dem entfernt, was jeglichem Seienden zu sein ermöglicht, nämlich vom Sein selbst. Noch radikaler gesehen „sagt“ der schweigsame Anruf, den das Sein unaufhörlich an das Ich in der Langeweile weiterhin richtet, „diesem nichts (*rien*) mehr“ (284). Somit entsteht eine außergewöhnliche Ereignis-Situation von sowohl größter Gefahr wie zugleich tiefster Abneigung: Das Ich ist in einmalig existenzialer und phänomenologischer Weise für nichts

⁵ Für den bisherigen Teil der Analyse vgl. auch eingehender die Beiträge von F. Laruelle, *L'Appel et le Phénomène* und J. Greisch, *L'herméneutique dans la „phénoménologie comme telle“*. *Trois questions à propos de Réduction et donation*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 27–41 u. 43–63.

und niemanden mehr „da“, wie dies übrigens schon Albert Camus' Romanfigur Meursault in „Der Fremde“ sowie zuvor noch die Haltung der „Zerstreuung“ (*divertissement*) in der Zeit- und Glaubenskritik bei Pascal deutlich machte. Ausschließlich nach Heideggers eigenem Selbstverständnis seines Denkens betrachtet, könnte eine solche Möglichkeit des Daseins, sich in der Langerweile vom Sein und dessen Anruf „auszunehmen“, angezweifelt werden. Denn gemäß seiner Existenzialanalytik wird das Dasein von Natur aus durch seinen Seinsbezug konstituiert, und wie wäre es dann denkbar, diesen Bezug aufzuheben, ohne das Dasein selbst zu zerstören? Das Dasein bleibt für Heidegger in seinem eigensten Wesen ek-statisch in die „Wahrheit des Seins“ hineingestellt, und diese Seinswahrheit ist nichts anderes als jene Erhellung wie Eröffnung, durch die das Dasein vom Ursprung an sowie in seinen größten Tiefen in sich selbst erhellt und offenständig ist. Diese Erhellung in der Transzendenz ist der Anruf; und wie kann das umfassend von dieser ekstatischen Erhellung erleuchtete Dasein, das so im „Licht“ des Seins, das heißt im „Da“ des Seins, sich befindet, plötzlich von dieser seiner Ursprungssituertheit als Hineinnahme in das Seinsereignis ausgenommen werden? Es müßte dazu genau aufhören zu sein, was es ist: das Da-sein. Aber gerade eine solche ontologische Möglichkeit wird von Heidegger selbst ausdrücklich ausgeschlossen, denn es widerspricht nach ihm der Bestimmung des Daseins als solchen, daß es auch *nicht* sein könnte (vgl. 291 f.).

Es gehört mit zum interessantesten des Versuchs Marions, gerade in der Analytik des Daseins selbst jene Möglichkeit aufzusuchen, die den Anruf zurücknehmen läßt, welcher das Dasein in seinem Wesen ontologisch-phänomenologisch konstituiert. Zum einen handelt es sich um das *Erstaunen*, welches das Sein hervorruft und dieselbe Rolle wie der Anruf spielt, nämlich das Dasein in das einzustimmen, was sich ihm „gewährend“ zueignet und sich ohne sein Erstaunen eben gar nicht offenbaren könnte. Dieses Erstaunen setzt als prinzipielle Ermöglichung zumindest ein Aufmerken des Daseins dem Sein gegenüber voraus, und ein solches (freies) Aufmerken könnte aber auch gerade vom Dasein nicht geleistet werden. Die Verwurzelung des Anrufs in der phänomenologisch-eidetischen Notwendigkeit der ekstatischen Seinswahrheit verhindert also keineswegs die Kontingenz einer Antwort, sondern setzt sie umgekehrt voraus. Denn genau diese Antwort kann sich nicht einstellen – und zwar trotz des fortbestehenden Anrufs der Seinsereignung, da eine grenzenlose Langeweile eintreten kann, von deren Dimensionen uns eben allein die radikal-ontologische Abweisung eines jeden Anrufs eine angemessene Vorstellung zu vermitteln vermag. Des weiteren wurde schon angedeutet, daß das Dasein in seinem innersten Wesen selbst Öffnung für die Wahrheit und somit für den Anruf des Seins ist, aber in der absolut seinsnichtenden Langeweile wird dem Dasein ebenfalls diese Wahrheits- oder Sinnmöglichkeit genommen, es selbst zu sein, was konsequent dahin führt, den Seinsanruf als solchen annullieren zu müssen.

In der Logik ihres kritischen Ansatzes läuft diese Heidegger-Revision darauf hinaus, gegen Heidegger die zentralen Themen seines eigenen dekonstruierenden Denkens zu wenden,⁶ bzw. eine neue Bewertung derselben vorzubereiten. Dies ist auch die Absicht einer zunächst überraschenden Apologie der Heideggerschen „Uneigentlichkeit“ bei Marion. Die ontologische Möglichkeit aber der Uneigentlichkeit ist in der Tat ebenfalls keine andere, als den Seinsanruf aufzuheben, wodurch schließlich in Frage gestellt wird, „daß

⁶ Auf diese Grundtendenz der gegenwärtigen Phänomenologie in Frankreich (Lévinas, Henry, Marion, Chrétien) überhaupt verwies inzwischen auch D. Janicaud und sieht den Ansatzpunkt dazu im Sprechen des späten Heidegger vom „tautologischen Denken“. Vgl. *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Paris 1991) 17ff.; zu Marion bes. 43 ff.

der Rückbezug auf das Sein die letzte Möglichkeit dessen darstellt, was ich bin“ (293). Hierdurch wird die bekannte Analyse der Alltäglichkeit aus „Sein und Zeit“ (§ 25 ff.) umgekehrt, denn falls sich in der alltäglichen Existenz das Dasein seinem Geschick *als* Dasein entziehen sollte, das heißt dem Sein selbst, das sich ihm im Da zueignet – bedeutet dies dann nicht, daß dieses Geschick nicht notwendigerweise das seinige ist, sondern sich ihm vielmehr auch ein anderes anbieten kann? Die einfache, phänomenologisch-reduktive Denkbarkeit für das Ich-Dasein, eine *andere* Bestimmung (noch) zu besitzen, als den Seinsanruf zu vernehmen und ihm entsprechen zu müssen, erschüttert die apodiktisch-ontologische Bestimmung des Seinsanrufs aus „Sein und Zeit“. Sie erlaubt es nicht mehr, das ekstatische Verhältnis zum Sein als das Wesentliche eines jeden nur vorstellbaren „Da“ aufzufassen, da dieses Verhältnis einer Eksistenz aus dem „Seinssinn“ nach der dargestellten Reduktion des Daseins nur *eine* Möglichkeit unter anderen bedeuten kann. Mit anderen Worten hört die Daseinsanalytik durch diese Einschränkung auf, die allein angemessene Philosophie der phänomenologisch aufweisbaren Humanitas des Menschen zu bilden. Heideggers Denken beinhaltet nach Marions einsichtiger Analyse nur den Hinweis, wie gesagt, auf *eine*, wenn auch nicht geringe Möglichkeit menschlicher Natur.

Die Reduktion des Seinsanrufs durch die Langeweile hat bei Marion letztlich kein anderes Ziel, als den Menschen auf einen anderen Anruf hin zu öffnen, besser gesagt: auf „jeden nur möglich anderen Anruf“ hin bzw. auf den „Anruf als solchen“ (294). Dem existenzialhermeneutischen Seinsanruf substituiert sich so – in einer zugleich phänomenologiekritischen Aufhellung desselben – eine Art „Modell des Anrufs“ oder auch dessen „reine Form“. Denn jeder mögliche Anruf (und insbesondere auch jener, der vom Sein ans Dasein gerichtet wird) setzt als seine eigene prinzipielle Ermöglichung eben, radikaler gesehen, eine Anrufstruktur an sich voraus. Bevor überhaupt das Sein herausfordernd dem Dasein gegenübertritt, ist bereits der Anruf als reiner Anruf beanspruchend da: „Die Herausforderung durch das Sein selbst kann nur aufrufen, indem sie diese reine Form übernimmt.“ (297) Aus dieser Unterordnung des Heideggerschen Seinsanrufs unter die reine Form des Anrufs ergeben sich zweierlei Folgen. Einerseits muß somit einem reichen Denken, wie es die Heideggersche Phänomenologie bleibt, nicht absolut widersprochen werden, denn insbesondere die Existenzialanalytik kann jetzt in einen größeren Rahmen eingeordnet werden, der auch noch für andere Erfahrungsweisen offen ist als nur für jene, die sich ausschließlich bisher in das „Seinsphänomen“ einschreiben ließen. Andererseits wird durch dieses bleibende Verhältnis zwischen der Daseinsanalytik und jedem noch anderen Anruf vermieden, daß die Abweisung des Seinsanrufs durch die Eröffnung eines „reinen Anrufs“ als solchen nur formal und unbestimmt erscheint, bzw. als eine bloße Erneuerung des bekannten „dialogphilosophischen“ Denkens (Buber, Rosenzweig z.B.), und dadurch in der eigentlichen phänomenologischen Tragweite verkannt würde.

Denn zu verstehen bleibt die umfassende Intention des zusätzlichen phänomenologischen Grundsatzes nach Marion: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gebung.“ Dieses Prinzip geht nämlich nicht dadurch bis an die Grenze des Erscheinens, indem es nacheinander das Seiende und den Seinsanruf einklammert, um dann bloß zu irgendeinem unbestimmten X hinzuführen, und sei es ein Absolutes oder ein Transzendentes, die in dem Fall selbst nur wieder rein formal bestimmt wären. Vielmehr will diese radikale Reduktion auf die Gebung (*donation*) in ihrer Fülle hinlenken, das heißt auf das ursprünglichste Erscheinen in dessen Parusie oder Selbstoffenbarung, wo alles phänomenologisch ist. Als reine Reduktion des Seienden zunächst und dann als radikale Reduktion des Seinsanrufs hat die ontologisch umfassende Reduktion bei Marion in der Tat die Phänomenalität als solche selbst zum Thema, so daß die sich-gebende Gegebenheit (*donation*), auf die sie hinweist, eben nicht als bloße Form oder als ausschließliches „Modell“ zu denken ist, sondern im

Sprachgebrauch Husserls als das „Wie“ der originären oder ersten Phänomenalisierung selbst. Denn warum sollte dem Sein dessen Ruf oder Anspruch substituiert werden, wenn nicht aus dem Grunde, ein Erscheinen aufzuweisen, das uns von allen Seiten umflutet und uns zugleich mit ihm sein läßt? Was aber bedeutet es dann zusätzlich, diesen Seinsanruf nochmals der Reduktion zu unterwerfen, um die Möglichkeit eines noch „anderen Anrufs“ erscheinen zu lassen, der das Wesentlichste phänomenologischer Manifestation offenbaren soll?

Der „Seinsanruf“ ist der daseinsanalytische Name für die Phänomenalität als ek-statische Wahrheit. Das Heideggersche Sein kann und muß von diesem seinem phänomenologischen Stützgrund aus kritisiert werden, weil es – wie bisher erhellt – ein „Sichausnehmen“ vom Sein gibt. Das „Anders als Sein geschieht“ bei Emmanuel Lévinas,⁷ bzw. das „Außerhalb des Seins“ bei Marion, vermögen das Sein nur deshalb zu verabschieden, weil dieses – insbesondere auch bei Heidegger letztendlich – nur eine *regionale* Bedeutung besitzt. Diese bislang meist hingenommene, aber entscheidende Begrenzung wird für das Denken dann äußerst problematisch, wenn die radikale Unterordnung der Ontologie unter die Phänomenologie vollzogen wird. Denn das Wesen jenes Seins, dessen Anruf aufgehoben werden kann, besteht in der Phänomenalität der Welt, und die Endlichkeit dieses Seins steht zugleich für die Endlichkeit eines jeden ekstatischen Erscheinungshorizonts.⁸ Oder anders gesagt ist dieses Sein nur nach Maßgabe des Verstehens des Daseins, das sich darauf als auf (s)einen „Sinn“ bezieht, den es fassen kann, womit das Sein von diesem „hermeneutischen“ Seienden eingeschlossen bleibt. Die Phänomenologie des Anrufs befreit offensichtlich von dieser ontisch-ontologischen Begrenzung, indem andere Anrufweisen denkbar werden, und zwar als Manifestationen eines erweiterten sich-offenbarenden Erscheinens. Andere Arbeiten von Jean-Luc Marion lassen daran denken, daß seine Phänomenologie des Anrufs auch die Aufgabe hat, den Weg für eine phänomenologisch-theologische oder phänomenologisch-offenbarungsreligiöse „Daseinsinterpretation“ auf dem Hintergrund eines „seinsjenseitigen Gottes“ zu ebnen,⁹ was am Schluß als Problem der „absoluten Phänomene“ zur Sprache kommen soll. Hier ist im Augenblick kurz anzufragen, ob die skizzierte Anrufphänomenologie wirklich den ontologisch-transzendenten Welthorizont verläßt.

Ein Anruf kann immer nur ein bestimmter sein, und als phänomenologisch-konkrete Bestimmung erschöpft sich ein solcher Anruf jedesmal in seiner tatsächlichen Phänomenalität. Diese selbst wiederum erschöpft sich ihrerseits nie, da das Erscheinen in seinem Selbsterscheinen immer neu hervorbricht, und zwar in einer Weise, die jedesmal ausschließlich die seinige ist. Diese Weise zu erkennen, heißt das „Wie“ des Erscheinens in seiner konkreten phänomenologischen „Materialität“ zu fassen. Indessen kann nicht übersehen werden, daß die *Anrufstruktur* sich ihrem Wie gemäß innerhalb der Bipolarität von

⁷ Vgl. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Freiburg/München 1992) (franz. Orig.: *Au-trement qu'êre ou au-delà de l'essence* (Dordrecht 1988)).

⁸ Für diesen Nachweis vgl. ausführlicher R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit* (Freiburg/München 1992) bes. 51 ff. (Teil II: Ontologischer Monismus und Phänomenbegriff).

⁹ Vgl. *Dieu sans l'être* (Paris 1982, Neuaufl. 1991; Übers. in mehrere Sprachen); *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris 1981); *L'idôle et la distance* (Paris 1989); *Prolégomènes à la charité* (Paris 1986); *Théo-logique*, in: *Encyclopédie Philosophique Universelle I* (Paris 1989) 17–25. Program-matisch zuletzt: *Métaphysique et phénoménologie: Une relève pour la théologie*, in: *Bulletin de Litté-rature Ecclésiastique* 94/3 (1993) 189–206; *Esquisse d'un concept phénoménologique du don* (Colloque Enrico Castelli „Philosophie de la Révélation“, Rom, Januar 1993), in: *Archivio di Filosofia* 62/1–3 (1994) 75–94.

„Ruf und Antwort“ der phänomenologischen Deskription darbietet. Diese Zweipoligkeit gehört jedoch einem spezifischen Erscheinungsmodus an, der nämlich dort auftritt, wo die Gegensätzlichkeit als solche für die Phänomenalität konstitutiv ist, das heißt für das Erscheinen der Welt. Zwar ersetzt mithin das Phänomenalisierungspaar Ruf/Antwort den klassischen Erscheinensgegensatz Subjekt/Objekt und erneuert damit in gewisser Weise unseren Seinsbezug. Aber in dieser Erneuerung bleibt dennoch durch die Anruf/Antwort-Struktur jene implizite Phänomenologie erhalten, die ebenfalls den Heideggerschen Seinsanruf charakterisiert: nämlich das Gegen-über (in) der Ek-stase. Diese Beobachtung wird zusätzlich dadurch unterstrichen, daß die Antwortwirklichkeit die menschliche Freiheit voraussetzt, da die Antwort sowohl gegeben wie verweigert werden kann. Auf dieser letzten Möglichkeit läßt Marion übrigens das äußerste Vermögen des „Ich“-Daseins beruhen, wenn er folgert, daß dieses Dasein „das Seinsgeschick nicht mehr als das seines eigenen Seins zu verantworten“ habe (293).

Aber wo befindet sich dann das „Ich außerhalb des Seins“, wenn letzteres wirklich radikal aufgehoben sein sollte? Auch wenn die Langeweile als die radikale Epoché mit jeglichem Seienden und selbst mit dem Sein an ein Ende gekommen wäre, so ist diese Langeweile noch lange nicht mit sich selbst am Ende, denn keine Langeweile wird jemals von der Langeweile ihrerseits befreien. Diese gehört substantiell zum „Leben“, und das Leben „spricht“ weiter, selbst wenn schon jeder Anruf längst verstummt ist. Die radikalste Reduktion führt daher letztlich für uns zu einer Lebensphänomenologie hin, deren „Gegebenheit“ das Leben als absolute Sich-Selbstgebung im Sinne des primordialen Erscheinens ist, insofern in der Tat das Leben immer schon „geantwortet“ hat, bevor überhaupt „Sein“ geworden und irgendein Anruf erfolgt ist. Im Leben, das heißt genauer: in dessen immanent-transzendentaler Selbstaffektion, gibt es keinerlei Distanz jemals, in der sich die Gegensatzstruktur Ruf/Antwort überhaupt errichten könnte.¹⁰ Und es gibt auch keine Freiheit, dem radikal-phänomenologischen Leben als absoluter Subjektivität im Sinne des Prinzips jeden Erscheinens selbst mit einem Ja oder Nein zu antworten, denn solches welthafte „Sagen“ geschieht bereits auf der immer vorgängigen wie nie zurückgenommenen Lebensübereignung, die auch allem „Sein“ vorherliegt, das in diesem Leben „wird“. Der Grundsatz: „Je mehr Reduktion, desto mehr Gebung“ führt mithin in seiner entscheidend *positiven* Bedeutung zur lebendigen Selbstgebung des Erscheinens als Leben, wo tatsächlich eingelöst wird, was *phänomenologische* Reduktion im letzten will: Eben nicht reduzieren, sondern die lebendige Fülle geben, die von Husserl ebenso beharrlich wie vergeblich unter dem passiv-intentionalen „Leisten“ der transzendentalen Ego-Subjektivität in seiner „lebendigen Gegenwart“ zu fassen versucht wurde und von Heidegger zu eifertig als nur „privativ“ vom Dasein aus zugänglich hingestellt bzw. als biologisch oder anthropologisch verbannt wurde.¹¹ Der Weg in die Lebensphänomenologie wäre daher eine konsequente Fortsetzung des „Anrufs über das Sein hinaus“.

¹⁰ Wir dürfen hier für die nur theseartig angesprochene Lebensphänomenologie, wie sie Michel Henry erarbeitet hat, auf dessen beide Übersetzungen im Deutschen verweisen: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie (Freiburg/München 1992); Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik (Freiburg/München 1994) Bibl.

¹¹ Vgl. zu Anfragen an Heidegger unter diesem Aspekt: D. Franck, L'être et le vivant, in: Philosophie 16 (1987) 73–96; C. F. Gethmann, Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/1922 und ihr Verhältnis zu „Sein und Zeit“, in: Dilthey-Jahrbuch 4 (1986/1987) 27–53.

III.

Entgegen der Auffassung des Altmeisters französischer und deutscher Phänomenologie, Dominique Janicaud,¹² eine solche „Phänomenologie des Absoluten“ unter dem Titel des Anrufs, des Lebens oder auch der radikalen Andersheit könne ein Abgleiten in Theologie bzw. mystischen Irrationalismus herbeiführen, haben sich inzwischen weitere Autoren eine solche Standortbestimmung der „Phänomenologie (an) der Grenze“¹³ zu eigen gemacht oder zumindest als Leitfaden ihres Forschens aufgegriffen.¹⁴ Beschränken wir uns hier auf die jüngsten Stellungnahmen Marions hinsichtlich der *phänomenologischen* Faßbarkeit eines Absoluten überhaupt,¹⁵ so ist dabei verstärkt festzuhalten, daß unter diesem Titel nichts anderes als die Möglichkeit der Phänomenologie als solcher verhandelt wird. Was kurz schon aufgewiesen werden konnte, ist zumindest, daß absolute Nichtanschaulichkeit oder Nichtthematizierung nicht auch schon Verlust jeder phänomenologischen „Gebung“ bedeuten muß, sondern vielmehr dazu auffordert, die klassischen Grenzziehungen zwischen endlich/unendlich, passiv/aktiv sowie empirisch/transzendental selbst in Frage zu stellen. Marion hat seine Untersuchungen dahingehend präzisiert, daß auf dem Hintergrund der Husserlschen Dualität von Intention/Anschauung, Bedeutung/Erfüllung etc. eine Unterscheidung zwischen „anschauungsarmen“ und „gesättigten Phänomenen“ durchzuführen sei.¹⁶

Das Ideal der phänomenologischen Schau besteht bekannterweise darin, daß sich Erfüllung und Bedeutung entsprechen, denn dann ist die Bedeutungsgegenständlichkeit im strengen Sinne in der Anschauung gegeben und kann demnach evident gedacht und benannt werden. Allerdings bleibt in den meisten Fällen die adäquate Evidenz ein Grenzfall, was bedeutet: für die Anschauung schlägt die Selbstgebung des Erscheinenden in dessen teilweise oder absolute Nichtgebung um. Damit belastet Husserl die „Rückkehr zu den Sachen selbst“, weil das Ideal der Evidenz und der Wahrheit eben nicht eingelöst werden kann. Der Grund ist darin zu suchen, daß Husserls „Rechtsanspruch“ der Gleichheit zwischen Intention und Intuition zwar beibehalten wird, aber nicht immer einzuhalten ist. Die Anschauung geht als Erfüllung der Bedeutung fast immer oder teilweise verloren, oder anders gesagt: es gibt einen „Überschuß“ in der Bedeutung wie in den Intentionen, weil der Bereich der Bedeutung größer als jener der Anschauung ist. Handelt es sich – im Unterschied zur Logik und Mathematik mit ihren formalen, also anschauungsarmen Objekten – um volle, reiche Phänomene, dann wird die verlangte Evidenz als Erfüllungsadäquation zu einem „Ideal“ im Kantischen Sinne der „Idee“, weil die Anschauung der Selbstgegebenheit der „Sachen selbst“ eben nicht vollkommen entspricht. Die Sinne verraten in der

¹² Vgl. *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Anm. 6) 21 f., 75 ff.

¹³ Gruppiert um die neue Zeitschrift: ALTER. *Revue de phénoménologie* 1 (1993): Naître et mourir; 2 (1994): Temporalité et affection.

¹⁴ Vgl. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris 1994), der in problematisierender Hinsicht auf Henry und Marion zurückgreift, um von Husserl her eine bisher oft vernachlässigte „Phänomenologie der Subjektivität“ vorzulegen. Bernets These vom „zweifachen Leben“ (*double vie*) des Ego läuft darauf hinaus, daß selbst-impersonales Leben und intentionales Leben nur *miteinander* bestehen können und gerade das „Spiel“ des unsichtbaren Lebens mit der Weltphänomenalität in ihrer Verschränkung zu analysieren sei.

¹⁵ *Réponses à quelques questions; Le sujet en dernier appel*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 65–76 u. 77–95.

¹⁶ Wir folgen hier vor allem J.-L. Marion, *Le phénomène saturé*; in: J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et Théologie* (Paris 1992) 79–128.

perzeptiven Intuition eine grundsätzliche Ohnmacht, da selbst eine unbegrenzte Anzahl von Anschauungsentwürfen niemals die Intention eines realen Gegenstands erfüllen würde. Das intentionale Dingobjekt geht immer über seine intuitive Gebung hinaus, so daß seine „Präsenz“ durch Appräsentationen zu vervollständigen bleibt.¹⁷

So ergibt sich für die Absolutheitsproblematik in der Phänomenologie die kritische Frage einer De-finition überhaupt durch Anschauungshorizont und intentionales Ego. Die Phänomene werden zwar in der Anschauung gegeben, aber diese ist als sinnliche (Kant) oder als ideale (Husserl) zumeist defizitär, so daß ein „Mangel“ an Gebung die Folge ist. Dieser Mangel ist nicht akzidentell, weil sich jedes Phänomen in einen Horizont als in seine Erscheinungsbedingung einschreiben muß. Diese horizontale Begrenzung als De-finition bestimmt nicht nur die Endlichkeit aller Phänomene in einer Unendlichkeit von Horizonten, sondern das konstituierende „Ich“ ist ebenfalls in seiner horizontalen Intentionalität begrenzt, so daß die „Objektivität“ nur auf eine endliche Anschauung treffen kann. Gebung ist mithin, kurz gesagt, durch Horizonteinschreibung und Ichreduktion begrenzt. Betrachtet man dasselbe Problem in entgegengesetzter Sichtweise, so ergibt sich: Unbedingte und nichtreduzierbare Phänomene würden nur dann möglich sein, falls eine nicht-endliche Anschauung ihre Gebung garantieren würde. Auf der Suche nach einem anschaulich „gesättigten Phänomen“, dessen Gebung dann im positiv umfassenden Sinn „absolut“ wäre, verweist Marion mit Kant auf die ästhetische Idee, für die „niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann“.¹⁸ Die Gegenüberstellung des anschaulichen „Überschusses“ eines solchen Phänomens wie des Schönen mit den Kantischen kategorialen Gegebenheitsbedingungen gemäß den Verstandesprinzipien ergibt dann für ein absolut-gesättigtes Phänomen, daß es hinsichtlich seiner Quantität (1) in bestimmter Weise un-gesehen bleiben muß, gemäß der Qualität (2) unerträglich ist, der Relation (3) nach absolut sowie modal (4) nicht schauend erfaßt werden kann.

Dies beinhaltet im einzelnen, daß 1) die sättigende Anschauung nicht nur die Summe aller Teile in der Sukzession übertrifft, sondern auch ständig Neues hinzufügt, so daß an die Stelle dieser sukzessiven Synthesen eine „unmittelbare Synthese“ tritt, deren Vorstellung mögliche Teilungskomponenten übersteigt. Das wiederum herangezogene Beispiel Marions ist das Erstaunen, das uns betroffen macht, bevor wir überhaupt eine Sache näher zur Kenntnis genommen haben. Der Ungesehenheit der Quantität im Sinne eines Teilungsprozesses entspricht sodann 2) hinsichtlich der Intensität die „Unerträglichkeit“ (*l'insupportable*) einer heterogenen Qualität. Das Unerträgliche der „Blendung“ im Faszinotum des Schönen, Erstaunlichen etc. bedeutet keineswegs, nicht sehen zu können, denn es muß durchaus geschaut werden, um das Unerträgliche dieses Sehens leibhaftig zu erfahren, wie es die Theophanien aller Religionen bzw. die Gefangenen in Platons Höhlengleichnis dokumentieren (Politeia 515 cff.). Die subjektive Endlichkeit erlebt sich hier selbst nicht angesichts der phänomenalen Dürftigkeit eines Gegebenen, sondern es ist vielmehr unser Blick beim Geblendetwerden, der die Fülle der Gebung nicht mehr zu (ver)messen mag. Betreffs der spezifischen Absolutheit der Relation bleibt 3) anzumerken, daß ein reich gesättigtes Phänomen nicht mehr der Einheit der Erfahrung in jenem Sinne unterliegen kann, wie Kant sie verstand: daß nämlich eine Analogie als Erfahrungsregel die Wahrnehmungen untereinander vereint. Insofern das gesättigte Phänomen als absolutes Phänomen ein „reines Ereignis“ darstellt, das weder vorhersehbar noch wiederholbar

¹⁷ Vgl. E. Husserl, Cartesianische Meditationen (= Husserliana I) (Den Haag 1963) § 50–54; zum Begriff der „Sättigung“ bei ihm: Analysen zur passiven Synthesis (= Husserliana XI) (Den Haag 1966) 67, 88, 113, 169, 361, 368, 373.

¹⁸ Kritik der Urteilskraft, § 57 Anm. 1 (= Kants Werke V. Akademie Textausgabe) (Berlin 1968) 342.

ist, das heißt: in einem einmaligen Bezug zu den Zeitekstasen steht, vermag es im strengen Sinne kein „hermeneutisches Phänomen“ mehr zu sein, da ihm jede Analogie mit einem anderen (historisch-sprachlichen) Erfahrungsgegenstand fehlt.

Wenn Kant erkenntnistranszendental fordert, daß kein Phänomen vom Zeitgesetz in seiner Erscheinung ausgenommen sei, dann hat er damit zugleich auch die Bedingung des Horizonts für jede phänomenale Sichtbarkeit eines solchen Sehens gesetzt. Aber phänomenologisch bleibt denkbar, daß ein absolut gesättigtes Phänomen seinen Horizont nicht nur ganz ausfüllt, sondern sich sogar noch von dieser Begrenzung befreit, wofür Marion Spinozas eine, unendliche Substanz sowie die scholastischen Transzendentalien *ens, unum, verum, bonum* und *pulchrum* anführt. Darüber hinaus zwingt die allgemein philosophische und insbesondere phänomenologische Ernstnahme der „religiösen Offenbarung“ zu einer Absolutheitsbetrachtung ohne jeden präformierten oder seinsanalogen Horizont, da Gott, seine Inkarnation etc. keinen adäquat manifesten oder sichtbaren Entfaltungsräum im mundanen Bereich besäßen. In modaler Hinsicht schließlich ist 4) die Phänomenalität des gesättigten Absolutheitsphänomens in bezug auf das Ich zu bestimmen, denn die Modalitätskategorien drücken das Erkenntnisvermögen im allgemeinen aus, sofern es die formale Erkenntnismöglichkeit betrifft. Eine Erscheinung, die phänomenologisch nicht mehr auf das Ich als letztes Modalitätskriterium zurückführbar wäre, würde im strengen Sinne kein Objekt mehr sein, das sich der alleinigen egologischen Konstitution unterwirft. Es bliebe an sich durchaus sichtbar, aber nicht im Sinne von *in-tueri* zu „betrachten“, wenn *tueri* bedeutet: im Auge behalten. Sofern das Sehen also eine Kontrollfunktion des Sehenden darstellt, entgeht das „gesehene“ absolute Phänomen einem solchen Zugriff.¹⁹ Was wäre insgesamt folglich nach dieser Überprüfung an Kant und Husserl die Gestalt eines absoluten Phänomens, das im anschaulichen Übermaß erscheint, nicht auf die egologische Erfahrungs- oder Sichtbarkeitsbedingungen zurückgeführt werden kann und dennoch in seiner solchen Manifestation sein „Erscheinen“ hat?

Ein solches Auge, das sieht, ohne das Gesehene im Blick behalten (*in-tueri*) zu können, „sieht“ die Überfülle der „anschaulichen“ Gebung, wobei es zugleich seine Ohnmacht vor diesem Gesehenen erfährt, das damit für das Ich ein Paradox darstellt. Das Ich verliert hier seine Vorrangigkeit in Raum und Zeit, da das gesättigte Phänomen einerseits alle Räumlichkeit ausfüllt und andererseits in der Zeitlichkeit dem Ich als schon besprochener „Anruf“ voraus ist, so daß das Ich jetzt eher im Akkusativ dekliniert wird. Ein solches „Ich“ verliert nicht nur seinen Konstitutionsprimat, sondern es kann sich selbst nur als „Identität“ verstehen, indem es die Vorrangigkeit eines solchen absoluten Phänomens über sich anerkennt. Hierbei handelt es sich nach Marion um keine „theologische“ Inanspruchnahme der Phänomenologie für ihr gegenüber fremde Zwecke (was eine indirekte Replik auf Janicaud darstellt), da ein „Überschuß“ anschaulicher Gebung bei bestimmten „Erscheinungen“ gerade nicht am Maß gewöhnlich- alltäglicher Wahrnehmungserfahrung gemessen werden kann. Was das absolut-gesättigte Phänomen in den Blick rücke, sei als phänomenologische Möglichkeit die *unbedingte* Möglichkeit. Damit wird ein durchaus einsichtiger Weg einer kohärenten wie konzeptuellen Vollendung der Phänomenologie beschritten, denn der leistende Phänomenbegriff besagt, daß das „Wie“ der Phänomenalität eines Phänomens von ihm selbst her offenbar werden muß – und gerade nicht von einer begrenzend vorgezeichneten Methode her, wie dies noch bei Husserl der Fall ist. Dieses Selbsterscheinen, sofern es keiner voraus-gesetzten Bedingung unterliegt, kann dann auch „Offenbarung“ genannt werden, ohne durch diesen Begriff theologische Inhalte ein-

¹⁹ Vgl. auch J.-L. Marion, Vorwort, in: M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie* (Anm. 10) 11 ff.

führen zu wollen, wie Marion betont. Das Offenbarwerden als Selbsterscheinen bezeichnet nur die tatsächliche Absolutheit dieses Erscheinens ohne weitere heterogene Elemente.²⁰

Die besprochene Berücksichtigung des gesättigten Phänomens läßt abschließend nach Jean-Luc Marion eine aufsteigende Klassifizierung von Phänomenbereichen hinsichtlich ihres Anschauungsreichtums zu: 1) die an Anschauung dürftigen Phänomene formal-kategorialer und mathematisch-geometrischer Natur; 2) die Common-sense-Phänomene, die idealiter eine adäquate anschauliche Erfüllung finden könnten, aber meist nicht erreichen. In diesen beiden genannten Bereichen sind Verstehen, Voraussagbarkeit und Wiederholung gewährleistet. 3) Im Bereich der gesättigten Phänomene lassen sich nochmals zwei Typen unterscheiden: a) einmalige historische Ereignisse, die zum „Verstehen“ mehrere hermeneutische Horizonte erfordern und das Ich erst in der „Zeugenschaft“ (*témoin*) als ein solches konstituieren, weil es sich selbst von diesem „unverständlichen Ereignis“ her versteht.²¹ In den Theophanien würde so letztlich ein paradox unsichtbarer Blick mich erreichen und lieben, das heißt noch nach jedem unausprechlich Schönen und geliebten menschlichen Antlitz.²² Die Modalitäten des Erscheinens in den göttlichen Offenbarungen erwiesen sich daher für Marion als die äußersten Möglichkeiten der Phänomenologie selbst.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß das gesättigte Phänomen trotz der „Blendung“ menschlichen Sehvermögens immer noch innerhalb der schon im II. Teil angesprochenen Dichotomie verbleibt, die das (Welt-)Sein als Neben- und Aus-einander im Transzendenzhorizont schlechthin kennzeichnet. Diese Dichotomie herrscht in der Tat für unser Phänomenalitätsverständnis auch hier in der Gegenüberstellung von Mangel/Überreichtum, selbst wenn sie vom Objekt auf das Ich umschlägt, weil die sich durchhaltende Frage/Antwort-Struktur grundsätzlich jene des Husserlschen Schemas Anschauung/Erfüllung nicht in Frage stellt. Selbst wenn diese Möglichkeit ohne jeden bestimmten Inhalt als reine Möglichkeit des Selbsterscheinens gedacht ist, besteht doch eine *Distanz* zwischen dem reinen Erscheinen und der Subjektivität weiter, die selbst ihrerseits dieses Erscheinen nicht unmittelbar in sich selbst also solches erfährt, sondern als ein „von außen“ hereinschneidendes Ereignis. Und dieses „Außen“ als phänomenalisierendes Medium, auch wenn es dem „absoluten Erscheinen“ keine noch weitere begrenzende Bedingung auferlegen sollte, bleibt die empirisch-transzendente Grenze zwischen dem Selbsterscheinen des Erscheinens und meiner Erfahrung *als* Erfahrenkönnen, die nach Marion nicht identisch sein dürfen: weil sonst keine „Blendung“ durch den ungeahnten Bedeutungsüberfluß möglich wäre. Genau dort aber, wo Grenzen – trotz der universalen Epoché – gedacht werden, die im Rahmen von Transzendenz nicht überstiegen werden können, weil die Transzendenz sich naturgemäß nicht noch einmal selbst transzendieren kann, liegt das

²⁰ Zum philosophiegeschichtlichen wie problematischen Abklärungsprozeß von Ontologie/Metaphysik als Positivismus einerseits und Phänomenologie andererseits, die heute in Frankreich die Aufgaben der „Metaphysik“ von einst übernimmt, vgl. auch R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie. Profile und Analysen* (Frankfurt a. M. 1993).

²¹ Im selben Sammelband „Phénoménologie et Théologie“ (Anm. 16) vgl. außer anderen Arbeiten von Paul Ricoeur seinen diesbezüglichen Beitrag: *Expérience et langage dans le discours religieux*, 15–39. Vgl. ebenfalls eine hilfreiche Grundsatzüberlegung zu diesem Fragenkomplex bei D. Koch, *Zur Hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufriß* (Tübingen 1992).

²² Daß im übrigen die eigentlich ästhetische „Sättigung“ der Verweis auf ein inneres Nicht-sehen im Sehen selbst ist und nicht unbedingt die „Überflutung“ des Sehens, zeigt phänomenologisch am konkreten Beispiel G. Dufour-Kowalska, Caspar David Friedrich. *Aux sources de l'imaginaire romantique* (Lausanne 1992) bes. 38 ff., 125 ff.

Sprechen vom Paradox nicht fern. Das Paradox begegnet uns andernorts existenzdialektisch oder epistemologisch, wenn etwa Notwendigkeit/Freiheit oder Wissen/Glauben miteinander zu „vermitteln“ sind. Die ontologisch-phänomenologisch nicht geklärte letzte Bindung des Selbsterscheinens an die Transzendenz (eine Bindung, die nicht von der Transzendenz selbst getragen werden kann, sondern Immanenz impliziert), führt ein unbemerktes Gleiten der Phänomenalitätsbeschreibung in den im weitesten Sinne ethischen Bereich herbei. Denn es wird vom umzudisponierenden Ich eine „Haltung“ gefordert, sei es das ausschließlich hörende Vernehmen, das überflutete Sehen oder das Eingeständnis der Subjektivität als endlicher Ohnmacht, die dann durch „Annahme“ des Größeren oder Ganz-Anderen den para-doxen Sprung von ihrem „Mangel“ in den Überreichtum ermöglichen sollen.

Abgesehen von der alten Frage, wer denn der Träger dieses „Ichs“ bei diesem Sprung sei, wenn nicht das Ich selbst in irgendeiner Weise wieder, können Mangel, Ohnmacht, Gebundenheit, Sättigung etc. nur *im Leben* und durch es als affektive Gegebenheiten empfunden werden. Wenn Jean-Luc Marion hier den letzten Schritt beim absolut-gesättigten Phänomen zur Lebensrealität hin nicht tut, wie wir schon sahen, obwohl alle diese Bewußtseinsmodi nur als *lebendige* sind, ist dies ein weiteres Zeichen dafür, daß er selbst einer Metaphysik verhaftet bleibt, die die letzte Möglichkeit der Urphänomenalisierung noch nicht ausschöpft. Im transzendental-affektiven Leben herrscht weder Anruf noch Mangel oder Distanz, da die Lebensselbstaffektion nicht nur immer schon in der Fülle ihres immanenten Wesens „geantwortet“ hat, bevor überhaupt eine Frage aufgetaucht ist, sondern die „Sättigung“ ist hier eine reale Sättigung des Lebens durch sich selbst in seiner Immanenz wie auch die Sättigung des Ego in seinem Aus-dem-Leben-geboren-sein. Denn in all seinen leistenden Vollzügen ist dieses Ego ein solches, das in seiner phänomenologischen „Lebendigkeit“ als Grundgebung kein meßbares Mehr oder Weniger mehr kennt. Dennoch wirft der Sachverhalt des „gesättigten Phänomens“ ein hilfreiches Licht auf die Erscheinung der Subjektivität als ein Sich-weiter-bedürfen im Leben, wo dann Sättigung „Steigerung“ bedeutet. Die bloße Überflutungsmetapher bleibt gegenüber dieser transzendentalen Faktizität in einer noch empirischen Sichtweise stecken. Die Sättigung nach Marion ist zudem eine Sättigung im Horizont der Anschauung, die jetzt nur mehr bietet, als je erwartet werden konnte. Aber was erlaubt, dieses „Mehr“ urimpressional überhaupt zu empfinden, wenn es zunächst nicht ein Mehr des Empfinden-könnens selbst ist? Dieses Mehr des Empfindens, das heißt der Sinnlichkeit als Ermöglichungsgrund schlechthin, ist mit der Potentialität als solcher identisch, die wiederum eine Modalität des Wesens des Lebens selbst ist. Können zur Steigerung des Mehr hin, das in „absoluten Phänomenen“ aufscheint, ist diesseits eines jeden „Paradox“ allein durch die Lebensaffektion möglich, denn jedes Können setzt das passiv-primordiale Selbstergreifen der Kraft als Ursinnlichkeit voraus. Jegliche Sättigung im Phänomenalen ist daher stets Sättigung dank des nie unterbrochenen Sichselbstbedürfnisses des Lebens, worin zugleich die phänomenologische Unendlichkeit oder Ewigkeit des Lebens selbst gegeben ist, insofern das, was sich als Leben phänomenalisiert, in „alle Ewigkeit“ seiner selbst zu dieser Phänomenalisierung bedarf, weshalb Descartes sagte, daß „die Seele immer denkt“.²³ Dennoch kann von dieser Problematisierung „absoluter Phänomene“, wie Marion sie gegenüber Heidegger und Husserl gewinnt, für die Phänomenologie nicht mehr abgesehen werden.

²³ Zur weiteren Begründung vgl. unseren Beitrag: Bedürfen und Offenbarung, in: *Archivio di Filosofia* 62 (1994) 59–74.