

**NEUE PHÄNOMENOLOGIE IN FRANKREICH.
RENAISSANCE EINER DENKSTRÖMUNG**

ANTRAGSTELLER: PROF. DR. LASZLO TENGELYI

(WUPPERTAL)

AUSFÜHRLICHERE DARSTELLUNG DES FORSCHUNGSVORHABENS

Wenn man heute von ‘neuer französischer Philosophie’ spricht, denken alle zuerst an die großen Debatten der achtziger Jahre, in denen die Ideen der sogenannten ‘postmodernen’ oder ‘poststrukturalistischen’ Autoren Deutschland erreichten und diskutiert wurden. Diese Diskussionen nahmen zeitweise den Charakter von Glaubenskriegen an: ‘Aufklärer’ sahen ihr Projekt gefährdet und bekämpften verantwortungslose ‘Irrationalisten’, diese wiederum bescheinigten ihren Gegnern, das ‘Andere der Vernunft’ kategorisch auszuschließen. Phänomenologische Autoren kamen zu dieser Zeit kaum zu Wort.¹ Selbst Ricœur und Levinas blieben weitgehend unbeachtet, um von anderen Phänomenologen gar nicht zu reden. In Deutschland gibt es allerdings zumindest eine bedeutende Ausnahme: Bernhard Waldenfels’ große Untersuchung über die *Phänomenologie in Frankreich* aus dem Jahre 1983.² Wir wollen an diese Untersuchung weiterführend anknüpfen, indem wir uns zur Aufgabe machen, die sich nach dem Abschluß dieser Arbeit entfaltenden Neuansätze zur Phänomenologie zu erforschen.³

¹ Dies gilt für die große Auseinandersetzung, die M. Frank am Anfang der achtziger Jahre mit dem – von ihm so genannten – ‘Neostrukturalismus’ führt (vgl. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ²1984 [¹1983]). Auf das Buch, in dem J. Habermas sein historisches – um nicht zu sagen: weltgeschichtliches – Urteil über die neueren Franzosen ausspricht, trifft das Gesagte ebenfalls zu (vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ²1988 [¹1985]). Auf zeitgenössische Phänomenologen wird übrigens zu dieser Zeit auch in der französisch- und englischsprachigen Literatur kaum eingegangen. Ende der siebziger Jahre versucht V. Descombes in seiner aufschlußreichen Studie über die – damals – letzten fünfundvierzig Jahre der französischen Philosophie zu zeigen, wie mit Sartre und Merleau-Ponty zwar ein neues Zeitalter des philosophischen Denkens in Frankreich angebrochen war, wie aber dann die von ihnen vertretene Phänomenologie – und viel mehr noch die von Sartre als die von Merleau-Ponty – durch den Strukturalismus und den Poststrukturalismus verdrängt wurde (vgl. V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française*, Minuit, Paris 1979; dt. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981). Es ist kaum überraschend, daß der letzte Abschnitt dieses Buches M. Foucault, J. Derrida und G. Deleuze gewidmet ist. Als weiterer Beleg sei das einflußreiche Werk von Allan Megill über *The Prophets of Extremity* (University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London 1985) erwähnt, das neben Nietzsche und Heidegger Foucault und Derrida behandelt.

² B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main ²1987 (¹1983).

³ Wir können uns zudem auf weitere Schriften von B. Waldenfels stützen. Die neuen Denkansätze der letzten beiden Jahrzehnte werden zwar in diesen Schriften nicht

Eine umfassende Darstellung der neuen Phänomenologie in Frankreich gibt es zur Zeit noch nicht. In Deutschland kann noch nicht einmal von einer Rezeption der Hauptergebnisse dieser Denkrichtung die Rede sein.⁴ Seit den Auseinandersetzungen der achtziger Jahre hört man auf dieser Seite des Rheins überhaupt nur noch selten etwas aus Frankreich: Michel Foucault ist mit der posthumen Veröffentlichung der *Dits et écrits* und auch der – vornehmlich von Wilhelm Schmid inaugurierten – Diskussion um eine ‘Philosophie der Lebenskunst’ wieder ein wenig in den Blick gerückt; darüber hinaus wurden die wissenschaftskritischen Interventionen von Bruno Latour mehrfach besprochen; schließlich wurde die Philosophie von Gilles Deleuze, wie überall in der Welt, so auch in Deutschland gleichsam neu entdeckt. Die phänomenologischen Autoren blieben aber nach wie vor unbeachtet. So muß sich eine Übersicht über die neue Denkrichtung vor allem auf französische Materialien und auch unter ihnen fast ausschließlich auf Streitschriften, thematische Hefte von Zeitschriften und einzelne Artikel über die Protagonisten beschränken.

Der erste, der auf die Wiederbelebung und Erneuerung der Phänomenologie in Frankreich aufmerksam machte, war D. Janicaud. Es waren etwas mehr als ein Jahrzehnt seit dem Überblick von V. Descombes

ausführlich dargestellt, aber sie bleiben auch nicht unerwähnt. In dem Buch *Einführung in die Phänomenologie* (W. Fink, München 1992, S. 70–73 und S. 118–119) werden M. Richirs Werke aus den siebziger und achtziger Jahren mit besonderer Beachtung behandelt; J.-L. Marions phänomenologische Schriften einschließlich von *Réduction et donation* (P. U. F., Paris 1989) werden gleichfalls einer kurzen Analyse unterzogen. Michel Henrys *Généalogie de la psychanalyse* (P. U. F., Paris 1985) wird in einer Besprechung dargestellt und beurteilt (*Philosophische Rundschau* 34 [1987], S. 156–158). Wichtiger noch ist Waldenfels’ maßgebliche Beteiligung an der neuen Levinas-Rezeption zu Beginn der neunziger Jahre; drei Aufsätze über Levinas (“Singularität im Plural”, “Antwort der Verantwortung” und “Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas”) in dem Sammelband *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 302–382) zeugen davon. In den neunziger Jahren entwickelt Waldenfels zugleich einen eigenen, groß angelegten philosophischen Grundansatz, zu dem er sich von so unterschiedlichen Denkern wie Merleau-Ponty, Foucault und Levinas anregen läßt. (Vgl. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994. Dazu jetzt: M. Fischer – H.-D. Gondek – B. Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.) Dieser Ansatz wird im neuen Buch von B. Waldenfels über die *Bruchlinien der Erfahrung* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002) weitergeführt.

⁴ Nachdem diese Zeilen geschrieben worden waren, wurden allerdings drei bedeutendere Arbeiten zur neuen Phänomenologie in Frankreich in deutscher Sprache veröffentlicht: R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, P. Lang, Frankfurt am Main 2003; M. Staudigl, *Die Grenzen der Intentionalität. Zur Kritik der Intentionalität nach Husserl*, Orbis Phaenomenologicus, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003; R. Kühn–M. Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion*, Orbis Paenomenologicus, Königshausen und Neumann, Würzburg 2003.

verflossen, als er im Jahre 1991 sein seitdem berühmt gewordenes Buch über die ‘theologische Wende’ in der französischen Phänomenologie veröffentlichte.⁵ Die Liste der nunmehr im Vordergrund des Interesses stehenden Denker sah ganz anders aus als zwölf Jahre vorher. Neben dem späten M. Merleau-Ponty werden in dieser Streitschrift E. Levinas, M. Henry, J.-L. Marion und J.-L. Chrétien ausführlicher behandelt; ihnen wird P. Ricœur, gelegentlich aber auch der eine oder der andere aus der jüngeren Generation, so vor allem M. Richir, gegenübergestellt.⁶ Derrida wird dagegen kaum erwähnt; von Foucault ist überhaupt nicht die Rede. Deleuze wird zu dieser Zeit gleichfalls kaum beachtet. Das soll natürlich keineswegs etwa als ein Zeichen der Geringschätzung dieser Denker ausgelegt werden. Sie werden bereits als Klassiker betrachtet, die an der neuesten Wende nicht mehr unmittelbar beteiligt sind.

Als Zeitdiagnose hat die Rede von einer ‘theologischen Wende’ gewiß eine Überzeugungskraft. Die französische Linke, die vielberedete *gauche*, die bis in die Mitte der achtziger Jahre das geistige Leben in Frankreich beherrscht hatte – nach dem Zweiten Weltkrieg waren ja die französischen Intellektuellen vorwiegend, wenn auch natürlich nicht ohne Ausnahme, links eingestellt –, zog sich nach 1989 spürbar zurück. Dagegen sind in den neunziger Jahren hochgelehrte und durchaus schöpferische Denker in den Vordergrund getreten, die, wenn sie in ihren Arbeiten überhaupt eine politische Gesinnung durchblicken lassen, eher konservative Neigungen an den Tag legen und die sich entweder immer schon der christlichen Religion eng verbunden fühlten oder gerade in den letzten Zeiten eine neue Bindung an sie gefunden haben.⁷

⁵ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l’éclat, Combas 1991.

⁶ A. a. O., S. 34 f.

⁷ Unter denen, die zur ersteren Gruppe gehören, soll zunächst ein Denker genannt werden, der zwar kein Phänomenologe ist, der aber – trotz seiner langjährigen Forschungen über Schelling – auch nicht einfach als ein Philosophiehistoriker eingestuft werden kann und als profunder Kenner von Husserl und Heidegger der Phänomenologie zumindest nahesteht. Es handelt sich um J.-F. Marquet, der heute mit Recht als einer der belesensten und zugleich tiefstinnigsten Denker Frankreichs gilt. (Vgl. von ihm: *Singularité et événement*, Millon, Grenoble 1995 und *Miroirs de l’identité. La littérature hantée par la philosophie*, Hermann, Paris 1996.) Zu dieser Gruppe gehört auch J.-L. Chrétien, für den nach der treffenden Feststellung von Janicaud *le rayonnement d’une spiritualité* in Wort und Schrift bezeichnend ist. (D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éd. de l’éclat, Combas 1997, S. 10. – Die wichtigsten Bücher von J.-L. Chrétien sind: *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Ed. de minuit, Paris 1990; *L’inoubliable et l’inespéré*, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1991; *L’appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992; *De la fatigue*, Minuit, Paris 1996; *L’arche de la parole*, P. U. F., Paris 1998.) Weiter ist J.-L. Marion zu nennen, den Janicaud als den schöpferischsten Geist unter den Jüngeren von denjenigen

Die Rede von der theologischen Wende der französischen Phänomenologie meint aber mehr als eine bloße Zeitdiagnose. Janicaud bemerkt im Rückblick, daß er das Beiwort 'theologisch' in seinem ersten Büchlein über die zeitgenössische Phänomenologie in Anführungszeichen hätte setzen sollen, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen. Er habe es ja eigentlich *ironiquement et presque par préterition* (ironischerweise und beinahe nur andeutungsmäßig) verwendet, ohne damit eine tatsächliche Rückkehr zur *theologia rationalis* oder gar zur *sacra doctrina*, der geoffenbarten Theologie, anzeigen zu wollen.⁸ Etwas anderes bildet in der Tat den Kern seines Unternehmens: Er versucht zu zeigen, wie die französische Phänomenologie sich beim späten Merleau-Ponty, bei Levinas, bei Henry, bei Marion und Chrétien verschiedentlich dazu gedrängt und genötigt sieht, die Grenze des unmittelbar Erscheinenden zu überschreiten. In dieser Nötigung zum Überstieg, diesem höchst eigentümlichen Transzendenzdrang, erkennt Janicaud die sachliche Notwendigkeit, die der theologischen Wende mit ihren zeitbedingten Akzentverschiebungen und Gewichtsverlagerungen zum Anhalt dient. Er entlehnt beim späten Heidegger einen Ausdruck, um diese sachliche Notwendigkeit deutlicher zu erfassen: Er spricht von verschiedenen Ansätzen zu einer *phénoménologie de l'inapparent* ('Phänomenologie des Unscheinbaren').⁹ Was er in diesen Ansätzen vermißt, ist einzig und allein die methodologische Besinnung auf die Möglichkeit eines Überstiegs über das unmittelbar Erscheinende, sich

Denkern betrachtet, die er mit einer gewissen edlen Einfalt als *nos nouveaux théologiens* (D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, zit. Ausg., S. 84) bezeichnet. Nicht selten werden Marion, wenn auch nicht von Janicaud selbst, seine Freunde, J.-F. Courtine und D. Franck, zur Seite gestellt. (Siehe J.-F. Courtine: *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990; vgl. J.-F. Courtine [dir.], *Phénoménologie et théologie*, Critérian, Paris 1992. – Siehe ferner D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981; *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986; *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1998; *La dramatique des phénomènes*, P. U. F., Paris 2001.) Was die andere Gruppe betrifft, so muß man vor allem den vor kurzem verstorbenen M. Henry hervorheben. Sein Beispiel ist einzigartig und ohnegleichen. Er hielt zwar an seiner – man darf sagen: höchst eigensinnigen – Phänomenologie des Lebens seit den sechziger Jahren ohne Schwanken fest. Zugleich suchte er jedoch beinahe von Anfang an nach Berührungspunkten mit anderen Denkströmungen. Es ist nun gewiß ein Zeichen für die tiefe Änderung der Zeiten, daß er in den siebziger Jahren vor allem an den Marxismus, in den achziger Jahren in erster Linie an die Psychoanalyse und in den neunziger Jahren beinahe ausschließlich an die christliche Religion anknüpfte. (Die beiden neuesten Werke von M. Henry sind: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.)

⁸ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, zit. Ausg., S. 9.

⁹ M. Heidegger, *Questions*, tr. par J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois et G. Roels, Gallimard, Paris 1976; dt. "Seminar in Zähringen", *Vier Seminare*, übersetzt von C. Ochwaldt, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

an ihm selbst Zeigende, kurz: über das *Phänomen*, und zwar nicht etwa in einer Metaphysik, sondern in einer – *Phänomenologie*. Janicaud schließt dabei diese Möglichkeit keineswegs von vornherein aus. Aber er besteht auf der Forderung nach einem ‘methodologischen Atheismus’¹⁰, wie sie aus dem § 58 von Husserls *Ideen* hervorgeht¹¹ und in Heideggers Leibniz-Vorlesung¹² gleichfalls zum Ausdruck kommt. Mit ‘theologischer Wende’ ist demnach eigentlich nichts anderes gemeint als die neue Bereitschaft, diese methodologische Forderung *nicht* zu beachten.

So formuliert ist aber der Einwand von Janicaud vielleicht doch nicht ganz begründet. Gewiß kümmert sich Henry kaum um diese Forderung; Marion hält sie jedoch für durchaus berechtigt. In seinem großen Werk aus dem Jahre 1997, das unter dem Titel *Étant donné* erschienen ist, greift er sie in der Tat ausdrücklich auf.¹³ Er meint sie jedoch auch früher, in seinem Buch über *Réduction et donation* aus dem Jahre 1989, keineswegs verletzt zu haben. Deshalb weist er die Vorwürfe von Janicaud entschieden zurück.¹⁴

Janicauds Streitschriften fügen sich einem weiteren Zusammenhang ein. Dem Büchlein über die ‘theologische Wende’ war das Erscheinen eines Heftes der Zeitschrift *Revue de métaphysique et de morale* vorausgegangen, in dem der Auffassung Marions von den drei Hauptformen der phänomenologischen Reduktion in einer ganzen Reihe von Artikeln ein außergewöhnlicher Nachdruck gegeben wurde.¹⁵ Als eine symbolische Antwort auf Janicauds polemische Schrift wurde dann im Jahre 1992 an der École Normale Supérieure (rue d’Ulm) eine Tagung über “Phänomenologie und Theologie” veranstaltet. Unter den Teilnehmern findet man bezeichnenderweise neben M. Henry, J.-L. Marion und J.-L. Chrétien auch P. Ricœur; der Herausgeber der Tagungsbeiträge ist J.-F. Courtine.¹⁶ In *Étant donné* geht dann Marion ausdrücklich auf die Einwände Janicauds ein.

¹⁰ Vgl. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, zit. Ausg., S. 43 (und öfters): « athéisme méthodologique ».

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, *Hua*, Bd. III/1, S. 124 f.

¹² M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe, Bd. 26, hrsg. Von K. Held, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 177 und S. 211, Anm.

¹³ J.-L. Marion, *Étant donné*, P.U.F., Paris 1997, S. 57: « athéisme de méthode ».

¹⁴ A. a. O., S. 103–108.

¹⁵ *Revue de métaphysique et de morale* 96 (Januar–März 1991), S. 3–95. Es handelt sich um folgende Artikel: M. Henry, “Quatre principes de la phénoménologie”, S. 3–26; F. Laruelle, “L’appel et le phénomène”, S. 27–41; Jean Greisch, “L’herméneutique dans « la phénoménologie comme telle »”, S. 43–63; J.-L. Marion, “Réponses à quelques questions”, S. 65–76; J.-L. Marion, “Le sujet en dernier appel”, S. 77–95.

¹⁶ J.-F. Courtine (dir.), *Phénoménologie et théologie*, Critérior, Paris 1992.

Auf Marions *Étant donné* antwortet schließlich Janicaud in seiner zweiten Streitschrift über die ‘zersprungene Phänomenologie’.¹⁷ Allerdings verfestigen sich damit die Positionen so sehr, daß man sich von einer Weiterführung der Auseinandersetzung nicht viel Neues mehr versprechen kann.¹⁸

Nicht weniger als Janicauds Schriften sind auch die – sonst höchst aufschlußreichen – Studien von M. Haar über Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Derrida und Henry, die vor drei Jahren in einem Sammelband vereinigt wurden, durch einen polemischen Ton gekennzeichnet.¹⁹ Es ist ein Verdienst von Jüngeren und von Außenstehenden, die Diskussion in eine umfassendere Perspektive gerückt zu haben.

Von den Jüngeren ist an erster Stelle Jocelyn Benoist (Jahrgang 1968, dabei Autor von mehr als einem halben Dutzend bedeutender Bücher) zu nennen, der schon im Jahre 1994 eine umfassende Übersicht über “Zwanzig Jahre französische Phänomenologie” veröffentlichte und auch darüber hinaus zur Debatte von Janicaud und Marion Stellung nahm.²⁰ Natalie Depraz, die Herausgeberin der höchst beachtenswerten Zeitschrift *Alter* und Verfasserin mehrerer Bücher über die Phänomenologie, stellte vor kurzem zusammen mit Bruce Bégout und Philippe Cabestan die neue Phänomenologie in Frankreich dem größeren Publikum in der Zeitschrift *Magazine littéraire* vor.²¹ Alain David und François-David Sebbah veröffentlichten schließlich Anfang 2002 ein Heft der Zeitschrift *Rue Descartes*, das den neueren französischen Phänomenologien gewidmet war.²² Einige Schriften, die in diesem Heft erschienen sind, sind von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der neuen Phänomenologie in Frankreich. Diese Behauptung trifft vor allem auf Marions und Janicauds Beiträge zu diesem Heft zu.²³

¹⁷ Vgl. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, zit. Ausg., S. 44–70.

¹⁸ Dieser Satz wurde vor dem plötzlichen Tod Dominique Janicauds am 18. August 2002 geschrieben.

¹⁹ M. Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, P. U. F., Paris 1999.

²⁰ Siehe J. Benoist, *Vingt ans de phénoménologie française*, in: *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, Paris 1994, S. 27–51. – “Qu’est-ce qui est donné? La pensée et l’événement”, *Archives de philosophie* 59 (1996), S. 629–657, besonders S. 652–657.

²¹ Siehe *Magazine littéraire* 403 (November 2001), S. 18–65.

²² *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (März 2002), P. U. F., Paris 2002, S. 1–149.

²³ J.-L. Marion, “Un moment français de la phénoménologie”, *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (März 2002), zit. Ausg., S. 9–14; D. Janicaud, “Réponses aux

Unter Außenstehenden sollen hier Autoren verstanden werden, die zwar französisch – oder mitunter *auch* französisch schreiben –, aber nicht in Frankreich leben und lehren. Der wohlbekannte Hermeneutiker aus Montréal, J. Grondin, nimmt schon Anfang der neunziger Jahre zu Marions phänomenologischem Neuansatz Stellung.²⁴ Noch wichtiger sind aber für das Projekt “Neue Phänomenologie in Frankreich” die in den neunziger Jahren veröffentlichten Arbeiten von R. Bernet. Aus dem einleitenden und dem abschließenden Kapitel des Sammelbandes *La vie du sujet* geht deutlich hervor, wie sich die Initiativen von Henry und Marion zu Husserl verhalten.²⁵ Bernet schreibt später ein Vorwort zur deutschen Übersetzung von Henrys Werk über das Christentum *C’est moi la vérité*.²⁶ Levinas behandelt er in einer ganzen Reihe von Aufsätzen; er bedenkt dabei neu das Verhältnis von Sartre und Levinas.²⁷ Als damaliger Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung hat Bernet im Jahre 1998 in Leuven eine Tagung über die “Sichtbarkeit des Unsichtbaren” veranstaltet; dieser Titel verwies dabei auf die verschiedenen Gestalten einer *phénoménologie de l’inapparent*.²⁸ Zur Phänomenologie des Unscheinbaren – oder Nicht-Erscheinenden – hat Bernet inzwischen selber beigetragen, indem er eine Phänomenologie des Blickes bei Sartre, Merleau-Ponty,

questions d’Alain David et François-David Sebbah”, *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (März 2002), zit. Ausg., S. 145–149.

²⁴ J. Grondin, “La phénoménologie sans herméneutique”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1992, S. 146–153.

²⁵ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, P. U. F., Paris 1994, S. 5–36 und S. 297–327.

²⁶ R. Bernet, “Vorwort”, in: M. Henry, *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*, dt. von R. Kühn, Alber, Freiburg / München 1997, S. I–III.

²⁷ R. Bernet, “Deux interprétations de la vulnérabilité de la peau”, *Revue philosophique de Louvain* 95 (août 1997), S. 437–456; ders., “L’autre du temps. Levinas critique de Husserl”, in: J.-L. Marion (dir.), *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, P. U. F., Paris 2000, S. 143–163; ders., “La totalité détotaillée et l’infini. Sartre et Lévinas sur la rencontre avec l’autre”, in: M. Olivetti (dir.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Biblioteca dell’ ‘Archivio die filosofia’, CEDAM, Milano, 2001, S. 769–778; vgl. auch ders., “Sartre’s ‘Consciousness’ as Drive and Desire”, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33/1 (January 2002), S. 4–21; ders., “Le sujet traumatisé”, in: *Subjectivité et langage, Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000/2, PUF, Paris, S. 141–161; vgl. ders., “Das traumatisierte Subjekt”, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hrsg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 2001, S. 225–252.

²⁸ Die Beiträge zu dieser Tagung, darunter die Vorträge von Marion, Janicaud und Richir, werden von A. Kapust und R. Bernet in nächster Zukunft veröffentlicht.

Levinas und Lacan herausgestellt und anhand des Beispiels der Malerei eigenständig weiterentwickelt hat.²⁹

Janicaud stellt den Denkern, die er als “*nos nouveaux théologiens*” bezeichnet, immer deutlicher Marc Richir gegenüber³⁰, der wohl als der originellste Kopf unter den neuen Phänomenologen gelten kann. Mehr als ein Dutzend umfangreicher Werke hat er in den letzten zweieinhalb Jahrzehnten veröffentlicht, darunter ein Hauptwerk mit dem Titel *Phänomenologische Meditationen*, das bereits ins Deutsche übersetzt worden ist.³¹ Der Übersetzer, J. Trinks, hat auch eigene Arbeiten über Richir vorgelegt, auf die wir uns sehr wohl stützen können.³²

Soviel über die neue Phänomenologie in Frankreich als solche. Im Falle einzelner Autoren wie Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur oder auch Henry würde ein angemessener Bericht über den Stand der Forschung den für diesen Antrag bestimmten Rahmen sprengen.³³ Die Notwendigkeit einer Gesamtdarstellung der neuen Phänomenologie in Frankreich dürfte aber auch ohne diese Einzelberichte aus dem Gesagten bereits deutlich geworden sein. Erstens wurde eine derartige Gesamtdarstellung bisher noch nicht vorgelegt, obgleich allgemein anerkannt wird, daß in den letzten beiden Jahrzehnten Neuansätze entwickelt wurden, die der Phänomenologie ein verwandeltes Gepräge zukommen lassen.³⁴ Daß

²⁹ Siehe R. Bernet, “Das Phänomen und das Unsichtbare. Zur Phänomenologie des Blicks und des Subjekts”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, S. 15–30; “Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture”, in: *Revue d’Esthétique* 36, 1999, pp. 37–47.

³⁰ So in seiner Antwort auf die Fragen von A. David und F.-D. Sebbah. Siehe *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (März 2002), zit. Ausg., S. 145.

³¹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992; dt.: *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, übersetzt von J. Trinks, Turia+Kant, Wien 2001.

³² Besonders lehrreich ist seine Einführung in die gleichfalls von ihm übersetzte Schriftensammlung von Richir, die im Jahre 2000 unter dem Titel *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache* im Verlag Turia+Kant erschienen ist. Siehe auch seinen Kurzbericht “Marc Richirs Sprachphänomenologie als Rückgewinnung der revolutionären Phänomenologie”, *Information Philosophie*, Mai 2002, S. 40–48.

³³ Es sei nur bemerkt, daß über diese Autoren auch in deutscher Sprache unentbehrliche Arbeiten vorgelegt wurden. Außer B. Waldenfels haben über Merleau-Ponty vor allem K. Meyer-Drawe und A. Kapust, über Levinas E. Weber, Th. Wiemer, H.-D. Gondek, S. Gürtler, A. Kapust, P. Delhom, über Ricœur F. Prammer, S. Orth, A. Breitling, über Henry R. Kühn und M. Staudigl wichtige Studien veröffentlicht.

³⁴ Ich darf daran erinnern, daß der Frage nach einer “Renaissance der Phänomenologie” auf der zwischen dem 23. und dem 27. September 2002 in Bonn stattgefundenen Tagung der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland ein eigenes Kolloquium und eine eigene Sektion gewidmet war.

zweitens die Neuansätze, die in Frankreich entwickelt worden sind, in Deutschland bisher beinahe völlig unbekannt blieben, liegt zum Teil wohl gerade daran, daß eine orientierende Gesamtdarstellung über die zeitgenössische Phänomenologie selbst in Frankreich noch fehlt. Hier liegt also ein deutlicher Nachholbedarf vor. Drittens gilt es zu betonen, daß erhebliche theoretische und historische Anstrengungen erforderlich sind, um diesen Mangel zu erfüllen, weil die hermeneutischen Konzepte, die zur Charakterisierung der neuen Phänomenologie in Frankreich bisher vorgeschlagen wurden, zu sehr polemisch angelegt sind und daher zu kurz greifen: Weder der Ausdruck 'theologische Wende' noch die Bezeichnung 'Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden' kennzeichnet die neuen Bestrebungen auf eine wahrhaft umfassende und befriedigende Weise.

WANDEL IM BEGRIFF DES PHÄNOMENS

Die erwähnten Charakterisierungen reichen jedoch schon deshalb nicht aus, das Eigentümliche der neuen Phänomenologie in Frankreich zu erfassen, weil sie einer polemischen Tendenz ihre Entstehung zu verdanken haben. Janicaud stellt den neuen Phänomenologen, mit denen er sich auseinandersetzt, in methodologischer Hinsicht zunächst Ricœur, dann Richir gegenüber; zugleich setzt er der Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden seine eigene 'minimale Phänomenologie' entgegen. Unsere Aufgabe besteht dagegen darin, das Neue an der Phänomenologie der letzten beiden Jahrzehnte *in allgemeingültiger Gestalt* deutlich zu machen. Deshalb soll hier das Eigentümliche der neuen Phänomenologie in Frankreich anders als bei Janicaud bestimmt werden.

Wir können dabei von Husserl ausgehen, der im § 55 des ersten Bandes der *Ideen* die Behauptung aufstellt: "*Alle realen Einheiten sind »Einheiten des Sinnes«*".³⁵ Man kann mit vollem Recht sagen, daß dieser Satz das Gesamtergebnis der phänomenologischen Reduktion ausdrückt. Die Phänomenologie betrachtet die Welt nicht als ein feststehendes Ganzes von Dingen oder Tatsachen, sondern als einen Zusammenhang von Sinngebilden oder mehr noch als einen 'heraklitischen Fluß' von Sinnbeständen. Der Begriff des Phänomens erfährt während der hundertjährigen Geschichte der phänomenologischen Bewegung mehrfach Verwandlungen. Es halten aber fast alle Phänomenologen daran fest, daß

³⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, *Hua*, Bd. III/1, S. 120.

unter dem Phänomen ein Sinngebilde zu verstehen sei. Husserl setzt jedoch im § 55 der *Ideen* hinzu: „Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewußtsein* voraus [...]“.³⁶ Dieser zweite Satz gilt seit langem als anstößig. Er läßt die phänomenologische Reduktion in einem ganz anderen Lichte erscheinen als der erste angeführte Satz. Die Reduktion der Dinge und der Tatsachen auf wandelnde Sinnbestände nimmt damit die Gestalt einer Reduktion der Welt auf das intentionale Bewußtsein an.

Diese subjektivistische und idealistische Wendung der Husserlschen Phänomenologie war von Anfang an höchst umstritten. Die Münchener Phänomenologen lehnten sie von vornherein ab, aber auch spätere Schüler Husserls wie Ingarden, Landgrebe oder Patocka haben sie bekämpft. Der junge Heidegger hat sich gleichfalls gegen sie gewandt. Gerade deshalb hat er in seinen eigenen Arbeiten die transzendente Phänomenologie Husserls durch eine hermeneutisch gewendete Phänomenologie ersetzt.

Auch die neue Phänomenologie in Frankreich lehnt den Subjektivismus und transzendentalen Idealismus der Husserlschen Phänomenologie als einen Rückfall in die althergebrachte Metaphysik ab. Sie betritt einen eigenen Weg, um diesen Rückfall vermeiden zu können. Dabei nimmt sie merkwürdigerweise mehr Anstöße von Husserl als von Heidegger oder irgendeinem anderen Denker der frühen Phänomenologie auf. (Das ist deshalb möglich, weil die inzwischen zugänglich gewordenen Forschungsmanuskripte Husserls nicht selten Anhaltspunkte zur Überwindung des Subjektivismus und Idealismus in der Phänomenologie bieten.) Richir schätzt in Heidegger nur noch den „*außerordentlichen Metaphysiker*“.³⁷ Dabei macht er aber kein Hehl aus seinem Anliegen, den von Heideggers phänomenologischer Metaphysik ausgehenden Bann zu brechen, um einen Rückweg zur echten Phänomenologie Husserls zu finden. „*Se réveiller de l' « hypnose » heideggérienne*“ („Man möge aus der Heideggerschen Hypnose aufwachen“): so lautet seine Forderung.³⁸ Wirft man jedoch einen Blick auf die Nachwuchsgeneration in Frankreich, so hat man geradezu den Eindruck, es sei gar nicht mehr nötig, diese Forderung zu stellen. Vom Bann Heideggers haben die Jüngeren in den meisten Fällen kaum je etwas gespürt. Claude Romano ist wohl die einzige namhafte Ausnahme von dieser Feststellung, die sonst auf eine ganze Reihe hochbegabter Forscher von Jocelyn Benoist und Emmanuel Housset bis Natalie Depraz und den Mitarbeitern der Zeitschrift *Alter* zutrifft. Dabei ist

³⁶ Ebd.

³⁷ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, Grenoble 2000, S. 19.

³⁸ A. a. O., S. 10.

das Denken dieser jungen Forscher sehr stark von Husserls Phänomenologie geprägt. Selbst die ‘neuen Theologen’, wie Janicaud sie nennt, wenden sich von Heidegger zunehmend ab. Gewiß knüpft Marion mit seiner Phänomenologie der *donation* (der Gabe und des Gebens) eng an das *Es gibt* von Heideggers spätem Vortrag “Zeit und Sein” an. Er nimmt aber bereits vom ‘Ereignis’ im Sinne Heideggers entschiedenen Abstand.³⁹ Man könnte jedoch auch das Beispiel von D. Franck nennen, der seine neue Deutung von Nietzsches Gesamtwerk im Ausgang von einer tiefgreifenden und einschneidenden Auseinandersetzung mit Heideggers seinsgeschichtlicher Sicht entwickelt hat.⁴⁰

Die größten Denker der gegenwärtigen Phänomenologie streben aber auch keine Husserl-Orthodoxie an. Sie machen es sich vielmehr zur Aufgabe, einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinngebung durch das intentionale Bewußtsein zurückzuführen. Darin besteht die gemeinsame Grundtendenz aller Bemühungen, die der neuen Phänomenologie in Frankreich zugerechnet werden können. All diese Bemühungen gehören zu jener dritten Gestalt der Phänomenologie, von der bereits die Rede war.

Die genannte Grundtendenz kennzeichnet allerdings nicht erst die Phänomenologie der letzten beiden Jahrzehnte in Frankreich. Sie ist umfassender. Sie charakterisiert die französische Phänomenologie bereits zumindest seit dem Anfang der sechziger Jahre. Denker wie Merleau-Ponty, Henry, Levinas und Ricœur wurden in der Tat bereits vor mehr als vier Jahrzehnten auf Phänomene aufmerksam, die sich im Gegenzug zur Intentionalität geltend machen. Merleau-Ponty hatte schon in der *Phénoménologie de la perception* das Phänomen eines *sens spontané* deutlich erkannt⁴¹, um dann in seinen späteren Arbeiten mehrfach Sinnbildungsvorgänge aufzuweisen, die sich von aller Sinngebung abheben. Ricœur wies in den Symbolen einen Überschuß an Sinn auf, der sich grundsätzlich nicht auf eine intentionale Bewußtseinsleistung zurückführen läßt.⁴² Henry machte in *L'essence de la manifestation* deutlich, wie sich der

³⁹ J.-L. Marion, *Étant donné*, zit. Ausg., S. 57 ff.

⁴⁰ D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, zit. Ausg. (vgl. Anm. 16), S. 42 ff. – Es sei hier allerdings ein Buch erwähnt, das von einem andauernden Einfluß Heideggers zeugt: J.-F. Matthéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, P. U. F., Paris 2001.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, S. 511; dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von R. Boehm, W. de Gruyter, Berlin 1966, S. 508.

⁴² In seiner *Symbolik des Bösen (Symbolique du mal)*, Seuil, Paris 1960) beschränkte er seine Untersuchungen noch auf die ‘hierophanischen’ Symbole der Religionsgeschichte, um sie einige Jahre später, in seinem Freud-Buch (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil,

leiblich bedingte Lebensvollzug in einer Affektivität bekundet, die aller 'ekstatischen' Welterschließung durch das intentionale Bewußtsein vorhergeht, ja sie sogar bedingt.⁴³ Levinas hat schließlich in *Totalité et Infini* das Gesicht als die Quelle eines fremden Anspruchs beschrieben, der aller eigenen Sinnggebung Einhalt gebietet.⁴⁴

Worin unterscheidet sich aber die Phänomenologie der letzten beiden Jahrzehnte von diesen früheren Initiativen, die ihr auch heute noch vielfach zur Inspirationsquelle und zum Vorbild dienen? Was ist das Spezifische, das die allerneueste Epoche innerhalb der Geschichte der dritten Gestalt der Phänomenologie auszeichnet?

Die Antwort auf diese Fragen geht am deutlichsten aus einer kurzen Schrift von Marion hervor. Ihm zufolge kam erst in der gegenwärtigen Epoche das *Bewußtsein* auf, daß bei französischen Autoren eine dritte Gestalt der Phänomenologie entstand und damit ein Paradigmenwechsel innerhalb der Phänomenologie vollzogen wurde.⁴⁵

Das Aufkommen dieses Bewußtseins ist tatsächlich ein charakteristischer Grundzug der Phänomenologie der letzten beiden Jahrzehnte, der sie von den eher verstreuten Ansätzen der Vorfahrgeneration unterscheidet. Die neue Einsicht ist jedoch weit davon entfernt, eine Einhelligkeit unter den Phänomenologen unserer Tage zu stiften. Die Erbschaft der Vorgänger wurde vielmehr in den letzten beiden Jahrzehnten auf unterschiedliche Art angetreten. Es gibt Denker, die eine Synthese anstreben, indem sie einen positiven Anschluß an Levinas, Henry, Merleau-Ponty usw. suchen. Marion selbst gehört zu dieser Gruppe von Denkern; er legt einen *integrativen* Ansatz vor. Andere Denker nehmen dagegen zur Erbschaft der Vorfahrgeneration der neuen Phänomenologie eher *differenziell* und *polemisch* Stellung. So etwa Janicaud oder Michel Haar; ähnlich steht es aber auch mit Richir.

Daher sind die Denkansätze, die zur neuen Phänomenologie in Frankreich gehören, von inneren Gegensätzlichkeiten durchdrungen. Um

Paris 1965) dann auch auf die 'onirischen' Symbole der Psychoanalyse zu erweitern. Die Analyse der dritten Gruppe von Symbolen, nämlich der der 'poetischen' Symbole, bleibt im wesentlichen der nachfolgenden Epoche seines Denkens vorbehalten, in deren Mittelpunkt Begriffe wie 'Metapher', 'Text' und 'Erzählung' stehen.

⁴³ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, P. U. F., Paris 1963.

⁴⁴ Siehe E. Lévinas, *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961, Édition « Livre de poche », Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994, besonders S. 227; dt. *Totalität und Unendlichkeit*, übersetzt von W. N. Krewani, Alber, Freiburg / München 1987, besonders S. 298.

⁴⁵ J.-L. Marion, "Un moment français de la phénoménologie", *Rue Descartes. Collège international de philosophie* 35 (März 2002), S. 13.

spürbar zu machen, wie sehr die heutigen Bestrebungen auseinandergehen, genügt es, die beiden Namen zu nennen, die im Frankreich unserer Tage die extremen Pole des phänomenologischen Feldes bezeichnen: *Marion* und *Richir*. Marions Phänomenologie des Gebens gestattet uns, alles Gegebene als eine Gabe zu verstehen. Er besteht darauf, daß die phänomenologische Reduktion gerade den Gabecharakter alles Gegebenen enthüllt und damit auf den sonst völlig unzugänglich bleibenden Grundzug eines Gebens verweist, das er in seinen phänomenologischen Schriften allerdings als ein Geben *ohne* Geber bestimmt. *D'autant plus de réduction, d'autant plus de donation*: so wird das neue Prinzip der Phänomenologie in Marions *Réduction et donation* ausgedrückt, um dann von Henry in einer Diskussion von Marions Buch aufgegriffen und als Formel festgesetzt zu werden.⁴⁶ Eine ganz anders geartete Phänomenologie wird von Richir entwickelt. Er setzt dem soeben angeführten Grundsatz, der von Marion geradezu als das Prinzip einer 'anderen' *philosophia prima* gefaßt wird, die Gegenbehauptung entgegen: *D'autant plus de réduction, d'autant moins de donation*. Er geht davon aus, daß alles, was gegeben ist und daher als selbstverständlich gilt, auf eine Sinnstiftung im Sinne der Gründung einer gesellschaftlichen Gepflogenheit, einer *institution symbolique*, zurückweist. Das eigentliche Anliegen der Phänomenologie erblickt er in einem Versuch, jede derartige Sinnstiftung im Rückgang auf zugrunde liegende Sinnbildungsvorgänge außer Geltung zu setzen – weniger um ihr dann doch einen Grund unterzulegen, als vielmehr um den Abgrund sichtbar zu machen, den sie verdeckt. Die von Richir als 'hyperbolisch' bezeichnete phänomenologische Reduktion, die uns vor diese Abgründigkeit stellt, nimmt begrifflicherweise *subversive* und *anarchische* Züge an. Richir faßt dabei das Abgründige als ein Unbestimmt-Unendliches, Inchoatives und Elementares auf. Er führt dafür das althergebrachte Wort *Apeiron* als Begriffsbezeichnung ein. Zugleich beschreibt er die Begegnung mit dem Unbestimmt-Unendlichen in seiner Inchoativität und Elementarität mit einem von Kant entlehnten Begriff als die Erfahrung des Phänomenologisch-Erhabenen (*sublime phénoménologique*).⁴⁷

⁴⁶ M. Henry, "Quatre principes de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1991), N° 1, S. 3–26, siehe besonders S. 13. – Vgl. auch J.-L. Marion, "Phénoménologie de la donation et philosophie première", in: *De surcroît*, P. U. F., Paris 2001, S. 1–34, besonders S. 20. Hier verweist Marion auch auf entsprechende Stellen in *Étant donné*.

⁴⁷ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1992, S. 58: « Le sublime phénoménologique – c'est-à-dire la rencontre phénoménologique [...] de l'*apeiron* ou de l'illimité phénoménologiques [...] » ; S. 81: « Le sublime phénoménologique est ce "moment" où, plongé dans l'inchoativité in-finie des apparences [...], dans ce que Kant nommait l'informe, le "moi" est poussé à mourir, à abandonner les repères symboliques

Man spürt, wie weit dieser Ansatz von einer Sichtweise entfernt ist, die alles Gegebene als eine Gabe erscheinen läßt.

Gleichwohl kann die These formuliert werden, daß die beiden Versuche als zwei extreme Pole eines gemeinsamen Feldes zusammengehören. Beide sind dazu angelegt, einen neuen Begriff des Phänomens faßbar zu machen. In beiden Fällen wird dabei der Akzent auf einen Vorgang gesetzt, der sich im Gegenzug zu aller Sinngebung durch das intentionale Bewußtsein geltend macht. So entsteht in beiden Fällen ein Begriff des Phänomens, der, um einen Ausdruck von Marion zu gebrauchen, eine *contre-intentionnalité* in sich schließt. Diese Übereinstimmung in der Auffassung vom Phänomen dürfte bezeugen, daß die beiden Versuche aus einer gemeinsamen Aufgabe hervorgehen.

Diese Aufgabe führt zugleich beide über das unmittelbar Erscheinende hinaus. Marion hütet sich dabei nicht weniger als Richir davor, die Phänomenologie etwa zugunsten der Theologie preiszugeben. Noch entscheidender fällt aber ins Gewicht, daß auch Richir sich an einem bestimmten Punkt seiner Forschungen dazu gezwungen sieht, auf das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie einzugehen. Er läßt sich dabei durch seine Idee eines Phänomenologisch-Erhabenen leiten, und er versetzt seine Überlegungen in den Kontext einer Betrachtung über die französische Revolution, in der er im Anschluß an Michelet und Edgar Quinet zugleich den Ursprung einer neuartigen Religion oder religiösen Gesinnung erkennt. Wer Marions *Réduction et donation* kennt, ein Werk, das in eine Besinnung auf einen „reinen Anspruch“ oder „Aufruf“ (*pur appel*) einmündet⁴⁸, sieht nicht ohne Überraschung, aber doch mit einer gewissen Freude über die unerwartete Übereinstimmung, wie Richir in *Du sublime en politique* zum Gedanken eines „unbestimmten Aufrufs zum Sinn“ (*appel indéfini au sens*) gelangt, dessen Urheber „wir uns“, wie er hinzufügt, „nur aus gesellschaftlichen und geschichtlichen, keineswegs aber aus metaphysischen Gründen scheuen, bei jenem Namen zu nennen, der ihm zukommt: bei dem Namen Gottes.“⁴⁹ Es handelt sich dabei allerdings um eine Übereinstimmung über den Abgrund hinweg, die eben nur die gemeinsame Zugehörigkeit zu ein und derselben Epoche des

qui l'identifiaient jusqu'alors [...] Ce n'est là encore, cependant, que le moment négativement sublime, qui comporte son versant "positif" : l'énigmatique auto-apercption d'un soi comme d'un soi qui, ayant traversé cette mort, se retrouve dans l'énigme de son incarnation [...]. » – Dt. *Phänomenologische Meditationen*, übersetzt von J. Trinks, Turia + Kant, Wien 2001, S. 63 und S. 88.

⁴⁸ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, P. U. F., Paris 1989, S. 297–302.

⁴⁹ M. Richir, *Du sublime en politique*, Millon, Grenoble 1990, S. 28 f.

phänomenologischen Denkens bezeugt. Als solche ist sie aber höchst wertvoll, weil sie die sachliche Notwendigkeit, aus der die verschiedenen Gestalten der neuen Phänomenologie in Frankreich erwachsen, mit besonderer Deutlichkeit aufweist.

Wir können zusammenfassend feststellen, daß diese sachliche Notwendigkeit danach verlangt, Phänomenen nachzugehen, die sich im Gegenzug zur Sinngebung durch das intentionale Bewußtsein geltend machen. Den bisherigen Überlegungen läßt sich entnehmen, zu welchen thematischen Bereichen diese Phänomene gehören. Aus den obigen Hinweisen auf Merleau-Ponty, Ricœur, Henry und Levinas geht bereits deutlich hervor, daß *Sinnbildungsvorgang*, *Leiberfahrung* und *Anspruchereignis* sozusagen die Urphänomene sind, die der neuen Phänomenologie in Frankreich den Weg weisen. Dazu kommt viertens der höchst umstrittene Fragebereich der *Gabe*.

Es wäre allem Anschein nach irreführend, die neue Phänomenologie in Frankreich im allgemeinen als eine Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden zu bestimmen. Wohl kann man jedoch behaupten, daß der herkömmliche Begriff des Erscheinens durch die heutigen Denkansätze von Grund auf verwandelt wird. Es wäre offenbar noch irreführender, die Darstellung der neuen Phänomenologie in Frankreich unter das Zeichen einer 'theologischen Wende' zu stellen. Zu Recht besteht jedoch die Behauptung, daß die Frage nach Gott durch die Denkansätze unserer Tage in ein neues Licht gerückt wird.

GLIEDERUNG DER GEPLANTEN ARBEIT

Dem ersten Hauptteil wird die Aufgabe gestellt, die Phänomenologie der letzten beiden Jahrzehnte in ihrer geschichtlichen Entfaltung zu erfassen und darzustellen. Zum Leitfaden der Darstellung soll dabei eine einzige Frage dienen: Es gilt herauszustellen, wieweit die einzelnen Denkansätze, die untersucht werden, den herkömmlichen Begriff des Phänomens verwandeln. (Die verschiedenen Überlegungen zur Theorie der phänomenologischen Reduktion, die der neuen Phänomenologie in Frankreich ein eigentümliches Gepräge geben, gehören selbstverständlich mit zu diesem Problembereich.) Die Entscheidung für diesen Leitfaden begründet sich durch das Interesse des deutschen Publikums, das wohl mehr dem sachlichen Ertrag der Gesamtentwicklung gilt als einem

Panorama französischer Einzeluntersuchungen. Innerhalb dieses Rahmens soll aber die ganze Vielfalt heutiger Denkpositionen sichtbar werden.

Die Autoren, die behandelt – oder zumindest berührt – werden sollen, können in vier Gruppen eingeteilt werden:

- An erster Stelle sind die Mitglieder der Vätergeneration der neuen Phänomenologie zu nennen, die manche von ihren Werken – und darunter oft wichtige – nach dem Abschluß der Arbeit von B. Waldenfels (1983) veröffentlicht haben. Zu dieser Gruppe gehören P. Ricœur, E. Levinas, M. Henry, J.-T. Desanti. Es sind aber auch vorher unbekannte Werke von Merleau-Ponty in den letzten beiden Jahrzehnten veröffentlicht worden. Selbst Sartre erscheint heute in völlig neuem Licht, obgleich die meisten Werke von ihm auch früher schon bekannt waren.
- Als die leitenden Hauptfiguren der behandelten Epoche können neben M. Richir und J.-L. Marion vor allem D. Janicaud, J.-L. Chrétien und D. Franck, des weiteren aber auch H. Maldiney, J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, J. Colette, J. Garelli, M. Haar, J.-F. Matthéi, R. Barbaras, F. Dastur und É. Escoubas bezeichnet werden.
- Zur Nachwuchsgeneration gehören C. Romano, J. Benoist, N. Depraz, E. Housset, J.-M. Mouilli, F.-D. Sebbah, D. Pradelle, V. Gérard usw.
- Eine eigene Gruppe bilden diejenigen Autoren, die zur Entstehung der neuen Phänomenologie zwar wesentlich beigetragen haben, aber nicht aus Frankreich stammen und auch nicht in Frankreich leben. Diese Autoren können in einer Darstellung, die der neuen Phänomenologie *in Frankreich* gewidmet wird, nicht ausdrücklich behandelt werden, sie können aber sehr wohl zum Vergleich herangezogen werden, und es kann ihnen auch bei der Bildung operativer Begriffe eine wichtige Rolle zugewiesen werden. Zu dieser Gruppe gehören vor allem B. Waldenfels und R. Bernet. Es sind aber auch amerikanische Autoren wie E. Casey, H. Silverman, D. Carr oder S. Crowley zu erwähnen.⁵⁰

Der zweite Hauptteil soll die thematischen Schwerpunktsbereiche der Epoche in Einzeluntersuchungen behandeln. Aus dem Vorigen geht bereits hervor, um welche Bereiche es sich handelt:

⁵⁰ Ein ausführlicheres Literaturverzeichnis zur neuen Phänomenologie in Frankreich, in dem allerdings nur die Hauptwerke der einzelnen Autoren hervorgehoben werden, wird im Anhang beigelegt.

Sinnbildung. – Als erster soll der Fragekomplex einer spontanen, sich von selbst ereignenden Sinnbildung – eines *sens spontané* (Merleau-Ponty) oder *sens se faisant* (Richir) – in der Erfahrung und in ihrem sprachlichen Ausdruck genannt werden. Damit ist ein thematisches Feld bezeichnet, das in Husserls genetischer Phänomenologie der Passivität seinen Entstehungsort hat, dann aber auf verschiedene Weisen in der französischen Phänomenologie bearbeitet wird. – (a) Auf der Ebene vorprädikativer Erfahrung gehören hierzu die reichhaltigen Überlegungen zu einer *Phänomenologie des Blickgeschehens*, die R. Bernet bei Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, ja sogar bei Lacan entdeckte und zu der man in unserer Epoche vor allem bei Marion weitere Beiträge findet. – (b) Gleichfalls noch auf der Ebene vorprädikativer Sinngenesen sind die Ansätze zu einer *Phänomenologie der Phantasievorgänge* (darunter des Traums) anzusiedeln, die (nach einer Vorgeschichte bei Husserl und Sartre) beim späten Merleau-Ponty deutlich werden und in unserer Epoche besonders von Richir weitergeführt und zugleich schöpferisch umgestaltet werden. In diesem Zusammenhang wird auch das schwierige Problem des *phänomenologischen Unbewußten* aufgeworfen und einer Lösung entgegengeführt. – (c) Bezeichnend für unsere Epoche ist ein geradezu vorwiegendes Interesse an der *Phänomenologie der Sprache*. Schon beim späten Merleau-Ponty und dann erst recht bei Richir nimmt in gewissem Sinne die gesamte Phänomenologie die Gestalt einer Sprachphänomenologie an. Es geht dabei darum, eine spontane Sinnbildung in der Erfahrung, so wie sie in und durch eine Analyse des schöpferischen Ausdrucks greifbar wird, deutlich hervortreten zu lassen. Levinas und Ricoeur heben ihre eigene Sicht auf die Sprache von diesem auf Merleau-Ponty zurückgehenden Ansatz ab, aber sie weisen der phänomenologisch angelegten Analyse der Sprache gleichfalls eine Hauptrolle in ihrem Denken zu.

Leiberfahrung. – Nicht nur von Merleau-Ponty, sondern auf je andere Weise auch von Henry und Levinas wird das Problem des Leibes in den Mittelpunkt phänomenologischen Denkens gerückt. Dazu finden die französischen Denker bei Heidegger zwar nur spärliche, bei Husserl dagegen wichtige und höchst aufschlußreiche Anhaltspunkte. Sie gehen aber auch über Husserl hinaus, indem sie bis zu den neuen Problemen (a) einer Verleiblichung des Bewußtseins, (b) einer Traumatisierung des Subjekts, (c) einer Zwischenleiblichkeit als Grundlage der Intersubjektivität und (d) eines Fleisches der Welt als Träger der Beziehung der Erfahrung zur Wirklichkeit vordringen. Diese Ansätze der Vorgängergeneration werden in unserer Epoche weitergeführt. Richir nimmt dabei entscheidende

Impulse von Merleau-Ponty, Marion von Henry und Levinas auf. In diesem Bereich ist der Schwerpunkt des Gesamtwerkes von D. Franck angesiedelt, der in seinem großen Buch *Nietzsche et l'ombre de Dieu* sogar der Frage nachgeht, wie sich Nietzsche in seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr mit der Paulinischen Tradition des Glaubens an eine leibliche Auferstehung auseinandersetzt. Damit legt die neue Phänomenologie in Frankreich auch eine ihr eigentümliche Nietzsche-Interpretation vor.

Anspruchereignis. – Der Gedanke, daß sich jedes Sagen als ein Antworten auf die Ansprüche von Anderen begreifen läßt, geht auf Levinas zurück. Er leitet bei ihm von einer Phänomenologie der Leiblichkeit zu einer – ‘elementar’ zu nennenden – Ethik hinüber. In Deutschland wurde dieser Ansatz mehrfach weitergeführt. In Frankreich griff J.-L. Chrétien als erster den Gedanken von einem Doppelereignis von Anspruch und Antwort (*appel et réponse*) auf, um ihn in einem eigenständigen Zusammenhang reichlich zu entfalten.⁵¹ Auf eine andere Art und Weise verallgemeinert Marion diesen Gedanken in seiner Phänomenologie der Gabe. Weit entfernt, die Tragweite des Sinnzusammenhangs von Anspruch und Antwort auf ein Von-Angesicht-zu-Angesicht zu beschränken, behauptet er vielmehr, daß der Anspruch, auf den wir antworten, in seiner wesenhaften „Anonymität“, also in seiner unbeheblichen Namenlosigkeit, mit ebensoviel – oder ebensowenig – Recht dem Sein, Gott oder dem Leben zugeschrieben werden kann wie dem Anderen.⁵² Hier deutet jedes Wort auf einen anderen Denker hin: ‘der Andere’ natürlich auf Emmanuel Levinas, ‘das Leben’ unzweifelhaft auf Michel Henry, ‘das Sein’ eindeutig auf Martin Heidegger und ‘Gott’ wohl auf Jean-Louis Chrétien. Marion knüpft an all diese Denker an, aber nur, um sich von ihnen abzusetzen. Er stellt die Behauptung auf, daß die eigentliche Quelle aller Ansprüche, auf die wir antworten, das Geben – oder der Gabevorgang (*donation*) – einer Gabe ist, die wir in der Gestalt alles Gegebenen immer wieder von neuem in Empfang nehmen, ohne ihr allerdings je einen Geber rechtmäßig zuordnen zu können.

Gabe. – Die umstrittene Frage nach der Gabe und dem Geben zeigt schließlich den Bereich an, in dem das Problem des Verhältnisses von Phänomenologie und Theologie sachhaltig anzusiedeln ist. Allerdings bestimmt diese Frage nicht sosehr das gesicherte Gebiet einer eigenen Forschungsdisziplin als vielmehr nur ein polemisches Diskussionsfeld. Hier

⁵¹ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Minit, Paris 1992.

⁵² J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P. U. F., Paris 1997, S. 408–413.

ist der Punkt, an dem sich die Wege scheiden: Es stehen einander Heidegger und Marion, Janicaud, Marion und Chrétien, Marion und Derrida, Richir und Marion gegenüber. So endet unsere Untersuchung mit einem Bereich, der mehr Fragen aufwirft als Antworten anbietet. Die Fragen werden aber dabei deutlicher als sonst gestellt, denn sie werden von den traditionellen Banden der europäischen Metaphysik bewußt losgelöst. Das ist jedoch wohl auch alles, was billigermaßen von einer Phänomenologie, die nicht vor dem Unsichtbaren, Nicht-Erscheinenden und daher phänomenologisch kaum noch Faßbaren haltmacht, ohne jedoch dabei ihre Eigenständigkeit gegenüber der Metaphysik preiszugeben, gefordert werden kann.

Anders als bei K. Löwith soll die geplante Arbeit über diese beiden Hauptteile hinaus auch einen einleitenden und einen abschließenden Teil enthalten. Dem einleitenden Teil wird das Ziel gesetzt, den Durchbruch von Merleau-Ponty, Ricœur, Henry und Levinas zur neuen Phänomenologie zu erörtern. Ohne einen Rückblick auf diese Anfänge müßten die neueren Bestrebungen weitgehend unverständlich bleiben. Allerdings kommen die genannten Denker in diesen einleitenden Betrachtungen nur als Vorgänger der neuen Phänomenologie in Betracht; eine Gesamtdarstellung ihres Denkens wird nicht angestrebt. Dafür sollen neue Züge von ihnen hervorgehoben werden, die sich erst im Lichte der späteren Entwicklungen bemerkbar gemacht haben.

Der abschließende Teil soll der Aufgabe dienen, den Ort der neuen Phänomenologie in Frankreich innerhalb der französischen Philosophie unserer Epoche zu bestimmen. Man darf sich dabei keineswegs mit den verschwommenen Verallgemeinerungen begnügen, die sich bei einem Thema wie diesem gleichsam von selbst aufdrängen. Es handelt sich ja um eine völlig erneuerte Phänomenologie, die sich mit den alten Clichés nicht erfassen läßt. Es gilt daher, statt eines Vergleichs zwischen vermeintlich wohlbekanntem Denkrichtungen im allgemeinen vielmehr die konkreten Berührungspunkte zwischen der neuen Phänomenologie und dem Strukturalismus bzw. dem Poststrukturalismus deutlich werden zu lassen. Es genügt hier wohl, vier Beispiele anzuführen:

- Richirs Auffassung von der 'symbolischen Institution' gründet sich von vornherein auf eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, die er im Anschluß an Merleau-Ponty durchführt. Oft

verweist er im besonderen auf *Jacques Lacan*. Vor allem sein Gebrauch der Idee des ‘großen Anderen’ verdient eine eingehende Analyse.

- Marions Phänomenologie der Gabe erwächst zum Teil aus einer Auseinandersetzung mit *Jacques Derridas* Erörterung der Gabe in *Donner le temps*. Eine Analyse dieser aufschlußreichen Debatte kann im Wesentlichen dazu beitragen, das Verhältnis der neuen Phänomenologie zum Poststrukturalismus aufzuklären.
- Ricœur legt schon in seinem Hauptwerk *Temps et récit* einen ersten Entwurf zu einer phänomenologisch und hermeneutisch angelegten Geschichtsphilosophie vor. Erst in seinem bisher letzten Buch *La mémoire, l'histoire, l'oubli* kommt er jedoch dazu, seinen eigenen Ansatz mit den Grundideen *Michel Foucaults* zu konfrontieren.
- Janicaud stellt in seinem kleinen Werk über die “zersprungene Phänomenologie” die Frage, ob *Gilles Deleuze*, der von sich aus bekanntlich nie einen Anschluß an die Phänomenologie suchte und mittlerweile von *Éric Alliez* geradezu in Gegensatz zu den Phänomenologen der neunziger Jahre gebracht wurde⁵³, nicht etwa doch, und zwar aus rein sachlichen Gründen, als Phänomenologe verstanden werden könnte.⁵⁴ Janicauds Antwort bleibt zwar zögernd, aber bereits die bloße Tatsache, daß sich diese Frage heute gleichsam von selbst aufdrängt, deutet an, wie schwer in manchen Einzelfällen die Grenzen zwischen dem Poststrukturalismus und der neuen Phänomenologie zu bestimmen sind.

Die geplante Gesamtdarstellung gliedert sich demnach auf folgende Weise:

Einleitung: Die dritte Gestalt der Phänomenologie in ihrer Entstehung

Erster Hauptteil: *Wandel im Begriff des Phänomens*

Zweiter Hauptteil: *Phänomenologie im Umbruch: Die neuen Schwerpunktsbereiche*

Ausblick: *Die neue Phänomenologie innerhalb der französischen Gegenwartsphilosophie*

⁵³ É. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1995, besonders S. 60–80. (Die erste Fassung dieser Schrift erschien in: *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires Étrangères, Direction générale des Relations culturelles, Sous-Direction de la Politique du Livre et des Bibliothèques, Paris 1994, S. 77–97.)

⁵⁴ D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éd. de l'éclat, Combas 1998, S. 87–90.

