

# 馬希翁的第三還原： 向他者的宗教經驗敞開

曾慶豹、林靜秀

中原大學宗教研究所

地址：32023 桃園縣中壢市中北路 200 號

E-mail: chinkepa@yahoo.com.tw / chinghsiulin@gmail.com

## 摘要

胡塞爾號召「回到事物自身」啟發廿世紀如火如荼的現象學運動，但是他訴求還原方法讓人質疑有走向獨我論的超驗現象學之嫌，因此接續現象學運動的海德格與德希達毫不猶疑的指責，批評胡塞爾停留在顯現直觀、感覺直觀上，以為現象學必須另謀出路。但是，馬希翁卻以為胡塞爾訴求還原並非切斷與自然態度的關聯回到超驗主體，反而這樣的做法脫離不了自然態度而回到與世界的關聯，於是他從海德格訴求存有者的存有，了解到感覺直觀必然已有範疇直觀、本質直觀，對象的肉身顯現還有其意義產生，他從德希達「衍異」概念訴求異於顯現的語言符號，了解到直觀作為顯現的直觀在於現象既與

---

投稿日期：2009. 11. 11；接受刊登日期：2010. 02. 26

責任校對：劉澤佳、曾雅惠

的優先性，顯現類似索引在作為純粹的他人的呼召形式。因此，對於馬希翁而言還原並不像是胡塞爾回到顯現，也不像是海德格回到存有，而是在作為現象的自我既與，所以他總結現象學發展的歷史提出：「有多少還原，就有多少既與」。

**關鍵詞：**馬希翁、胡賽爾、海德格、德希達、還原、直觀、他人

# 馬希翁的第三還原： 向他者的宗教經驗敞開

## 壹、前言：我們還需要「還原」嗎？

馬希翁在當代法國學界知名，是他作為現象學家而逕行「神學轉向」，使得他的作品不只是哲學著作，還是神學著作，他的讀者也不限於哲學家和學術界，還包括神學家和一般信眾，尤其他公開表明他是個天主教徒，他撰寫針對基督教相關議題的論文，的確引發神學家和一般信眾無限遐想，以為神學才是馬希翁思想的最終關懷。然而，馬希翁面對讀者的過度解讀，卻在他神學代表作《存有之外的上帝》(*God without Being*) 中強調，他的寫作是介於哲學與神學之間，<sup>1</sup> 是種既關聯但又保持距離的關係，他的現象學「神學轉向」不能視為現象學在神學領域的應用。<sup>2</sup> 這樣，他在哲學與神學之間游移，是在尋找這兩個方向相互激盪最大可能性，這樣，他如果還能繼續引發我們遐想，應該是引導我們追問：現象學關懷有什麼朝向神學發展的必要？這樣現象學的發展又會推進到哪裡去？是以，本文致力在還原馬希翁作為現象學者的面貌，探究馬希翁獨特的現象學發展。

---

\* 本文為三年期國科會研究補助計畫「現象學的神學轉向：馬希翁論給予性和滿溢現象」(NSC97-2410-H-033-027-MY3) 第一年的結案報告。謹此誌謝。

<sup>1</sup> 見 Jean-Luc Marion, *God without Being*, trans. Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

<sup>2</sup> Dominique Janicaud 也反對人們將馬希翁的現象學沉思視為隱晦的神學活動，見 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éditions de l'Éclat, 1991).

追溯馬希翁的學思歷程，可以發現他從一九八九年開始對現象學進行計畫性的探究，相關課題的代表性著作有《還原與既予性》(*Réduction et donation*, 1989)、《被給予》(*Étant donné*, 1997)、《在超剩之中》(*De surcroît*, 2001)，直到一九九二年參加與呂格爾 (Paul Ricoeur)、克利田 (Jean-Louis Chretien)、亨利 (Michal Henry) 的討論會，在會中發表〈滿溢現象〉(“Saturated Phenomena”)一文，才明確表明出他的現象學「神學轉向」，<sup>3</sup> 顯示馬希翁十足是個現象學的研究者，他的「神學轉向」是立基在嚴謹的考察現象學基礎上。一如，《還原與既予性》的副標題所示：「胡塞爾、海德格和現象學的考察」，馬希翁在進行對於現象學發展的全面性考察，不過他不只是在考察現象學的歷史必然發展，他的詮釋還涉及以怎樣的觀點詮釋，所以他並不歷述或認同現象學家的理論，他的考察過程在洞察現象學的發展走向和趨勢。是以，馬希翁歸結出三次還原的發展，「第一次還原」是笛卡兒、康德、胡塞爾進行的「超驗還原」，回到超驗自我的意向性結構，以超驗自我構成思維對象，「第二次還原」是海德格進行的「存在還原」，從在世存有的人類「此有」(Dasein) 開啓存有 (Being) 的豐富意涵，「第三次還原」是他總括列維納斯 (Emmanuel Lévinas)、呂格爾、德希達 (Jacques Derrida)、亨利所進行的工作，在回到存有召喚的純粹形式。<sup>4</sup> 依此，馬希翁歸結出現象學的終極原則：「有多少還原，就有多少既予性」(as much reduction, as much givenness)，指出還原與既與性密切的內在連結。<sup>5</sup>

乍看之下，以「現象學」之名，串聯起胡塞爾、海德格、德希達

<sup>3</sup> 該次會議的討論集結成書，參見 *Phenomenology and the “Theological Turn-The French Debate”* (New York: Fordham University Press, 2000).

<sup>4</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigation of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, (Illinois: Northwestern University Press, 1998), pp. 1-3.

<sup>5</sup> Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud (New York: Fordham University Press, 2002), p. 19; 25.

等人，視現象學發展是不斷接續的三次還原歷史，好像沒什麼問題，但是卻沒有這麼簡單。我們回到現象學發展的紛紛擾擾，馬上就會發現許多窒礙難行之處，首先，「有多少還原，就有多少給予」是如何可能？眾所周知胡塞爾提出現象學「還原」方法，是爲了有別於他早期的「描述心理學」、「現象學心理學」，確立現象學成爲純粹意識的本質科學、超驗哲學，藉此方法排除自然態度的扭曲，以達到超驗意識的意向性結構，然而「超驗轉向」走向自我學的成果卻爲胡塞爾招來詬病，以爲他不離現代主體哲學的遺毒，最終不脫以超驗自我化約所有經驗內容，即使胡塞爾貴爲現象學的開山宗師，但是他也成爲後來現象學者的頭號公敵，在門庭寂寥之餘胡塞爾自嘲自己是「沒有門徒的領袖」。

其次的問題是，現象學的發展何以是不斷「還原」的歷史？首先發難指出胡塞爾現象學問題的是海德格，他否認「完全」執行還原的可能，是以他的哲學不再談論還原，劃分「存有論差異」(ontological difference) 將現象學轉向從我們「在世存有」的存在說明，以求力抗胡塞爾的超驗觀念論傾向，同樣的德希達的解構思維也在進一步批判胡塞爾，指出其思想隱含起源的迷思，以爲胡塞爾既然說明意義是在自身的先驗觀念性領域建立起來，就無需訴諸直觀的原初顯現。顯然，回到現象學發展的紛擾檢討就會發現，雖然這些哲學家共享「現象學」之名，但是彼此間對於現象學的方法或論題並沒有一致的共識，正確的來說這些哲學家之所以可以共享「現象學」之名，是像《現象學史》(*The Context of the Phenomenological Movement*) 的作者史皮伯格 (Hebert Spiegelberg) 所說現象學在作爲不斷發展的運動，是對於胡塞爾開啓的現象學各依其旨趣的不同發展，在不斷推進現象學的

發展下共聚一堂。<sup>6</sup>

這樣，現象學作為不斷的質疑和對挑戰的回應，馬希翁爬梳出三次還原的相續發展趨勢，他所挑戰的是項不簡單的任務，也是項非常的任務。而馬希翁成功的完成任務，其秘訣在於他了解到要把握現象學運動的發展歷程，必須將現象學的課題繼續發展下去，所以他所掌握的現象學未來發展趨勢，實際上是三位現象學家各自表述下隱含著的對話脈絡。這樣，我們不能將馬希翁的考察成就誤認為現象學史的重建與評估，他獨特解讀策略實際上是在發展自身的理論，因此我們的焦點不能停留在馬希翁交代歷史的必然性發展法則，而是必須回到馬希翁身上，現象學史的鋪陳究竟怎樣發展「還原」的意義？又怎樣發展「既與性」的意義？<sup>7</sup>

## 貳、「還原」到哪裡去？

### 一、胡塞爾的超驗還原

當初，胡塞爾發展現象學就是為了針對時弊，批判他所屬的時代流行的科學知識立基在未經審查的前提，有落入自然主義、心理主義傾向的危機。一般，我們在日常生活中面對週遭世界，已經帶有我們主觀的假定、設定，素樸的採取自然態度 (*natural attitude*)，不加反省的肯定世界是在其自身的存在，但是近代科學採取自然態度面對世

---

<sup>6</sup> Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, (The Hague: Nijhoff, 1981).

<sup>7</sup> Robyn Horner 也認為要了解馬希翁何為既與及如何既與，必須從現象學的脈絡著手。Robyn Horner, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, (New York: Fordham University Press, 2001), p. 19.

界，卻會在理論化的過程哲學化、絕對化為單純的世界觀，認定世界不是物理的、就是心理的，就連作為知識基礎的意識也在心理學中成為自然存在，這樣知識被視為從真實對象衍生出來的成果，判斷、理解等的認知成果不是歸於獨立於意識的表象，就是出於個體意識活動的把握，知識的客觀性、觀念性無從申明，因此胡塞爾反對將科學侷限在純粹的自然事實，以為這樣會妨礙我們面對知識作為價值和意義的取向，他發展現象學就是在重新檢驗所有經驗科學的基礎。是以，胡塞爾在《邏輯探究》(*Logical Investigation*) 宣誓此一「突破」工作，定位現象學作為無預設的科學不接受科學理想與哲學概念作為預設、起點，作為嚴格科學在徹底追溯知識的起源、根源，要回到「事物自身」、專注描述現象，<sup>8</sup> 因此胡塞爾訴求「直觀」(*Anschauung; intuition*) 作為現象學「原則中的原則」，訴求現象直接給予意識、經驗者的一切。

胡塞爾剛開始發展現象學在說明數理邏輯的基礎，他受到老師布伦達諾 (Franz Brentano) 的影響定義現象學為「描述心理學」，以為數理邏輯等觀念實體只有在意向經驗中才能提供給我們，所以他企圖在意識的意向活動中尋找客觀性的根源。但是，他的「描述心理學」隨即受到弗列格 (Gottlob Frege) 等人的批判，以為他是在處理經驗心理學的課題，落入他原本所欲批判的「心理主義」(psychologism)，儘管胡塞爾自己很清楚數學與邏輯作為觀念整體是屬於永恆不變的超驗領域，他描述個別狀況的經驗事實只是在尋找符合邏輯法則的觀念類型，他將知識的理解和判斷過程立基在本質直觀，著重的是本質研究，而不論實際經驗，也就是說弗列格的指責在胡塞爾身上根本是無的放矢，但是胡塞爾自己也承認「描述心理學」的說法的確容易產生

---

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *Logical Investigation*. 2 vols, trans. J. N. Findlay (New York: humanities Press, 1970).

誤導，容易被混淆為主觀經驗的心理活動。於是，胡塞爾自覺有必要分別現象學為純粹的本質科學，他在《邏輯探究》第二版的修正中放棄原先的說法，並且發展分別的方法，而這個方法他在《關於純粹現象學和現象學哲學的觀念》（一般為了分別第二卷、第三卷，簡稱為《觀念一》）才正式提出，也就是他引以為傲的「還原」(reduction)方法，藉此他終於能夠明確分別現象學與心理學，分屬為不同的本質科學與事實科學，或者超驗領域與經驗領域。<sup>9</sup>

胡塞爾發展「還原」方法是在說明意識如何停止一般的自然認知成為客觀意識，首先進行的是「現象學心理學還原」，在採取「置入括弧」(bracketing) 或「存而不論」(epoché) 的動作，克服我們日常生活的信念和經驗科學的哲學預設，在針對我們對世界預先給定的設定和信念，停止我們視世界為在其自身原本所是，接著進行的是「超驗現象學還原」產生方向的改變，引導回到主體性結構，將注意焦點轉移到意識活動。由於，我們日常生活已經在進行對於世界的肯定活動，只是太過投入而渾然不覺，只有仰賴「還原」可以幫助我們重新審視這個基礎，「還原」方法藉由將一切對於現實的認知置入括弧，可以將我們原本對於世界的自發肯定予以懸置、不置可否，雖然「還原」的動作很像是在取消外在現實，但是實際上「還原」只是在令之無法作用，所以「還原」方法的重點不在現實，而是我們對待現實的方式，在突顯我們追問世界對象的同時，背後還隱含主體賦予真實感的肯定活動、客觀化 (objectifying) 活動。於是，「還原」方法主要在作為「態度的轉變」，將判斷、思想的基礎從前給予的世界，轉移到存而不論揭示的領域，也就是說既與現象是以特定的給出方式、以「既與性」(Gegebenheit; givenness) 的模式給出，現象學的工作就是將不

---

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, First Book, trans. Frederick Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983).

同的既與性模式揭示出來。

「還原」將我們的注意焦點從外在事物轉移到主體自身，是純粹作為哲學反省，從自然態度轉變為超驗態度，在著重剝除自然態度中經驗的真實性，而成為純粹的超驗意識的現象，可以與經驗心理學的領域判分，導向超驗主體性。這顯示事物必須經過構成才能夠為主體所掌握，因此「還原」獨立出設定存有的意向經驗，我們得以認識事物立基在意識的意向經驗，而不是實際的對象，顯示事物從主體獲得存有狀態的規定已經是意識賦義活動的產物，已經作為意識的純粹現象、意識的關聯物，採取特定的「自我既與性」模式。這樣，現象學方法將焦點從給予意識的對象轉到意識自身的內容，從意向朝向的對象轉變到呈現在意向經驗中的對象，是在檢視我們是在什麼意義下看待事物為存有，是在檢視架構事物的整體性觀念結構，從現實的真實性轉移到意識的可能性經驗領域。

當胡塞爾確立現象學作為「無預設」的科學，人們以為胡塞爾的「回到事物」號召在轉向對象，但是《觀念一》之後的超驗轉向卻回到超驗主體性，這讓他早先的追隨者困惑不已，還原強調給予意識的既與，強調主體作為事物意義、價值的根源，只關注在事物的意義構成結構，而不在乎事物是否事實地存在，顯然有化約現實為意識意向關聯物的暗示，超驗主體高於經驗心理學的層次，就不再作為在世界當中的經驗主體，總結起來像是回到笛卡兒訴求意識主體的超驗觀念論傳統。<sup>10</sup>

但是，「還原」的實際操作卻給我們完全不同的提示：「還原讓胡塞爾同時往兩個方向發展下去。一方面，它引導他到新康德與笛卡

---

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1967) §11.

兒的方向上，視超越自我為所有自我經驗的形式結構；另一方面，則引領他到另一個方式上，意識在此一直被意向相關物纏繞著，完全被捲入世界中。這種意識世界性的直觀引發胡塞爾對周遭界和生活世界 (life-world) 的研究。」<sup>11</sup> 所以胡塞爾不真的對現實存在不置可否，不真的切斷與自然態度的關聯，反而懸置自然態度是因為與自然態度太過密切，是爲了客體化了解自然態度，所以才藉由與自然、慣性回應世界的方式區隔，突顯出自然態度中主體投入世界的緊密關聯。因此，意識可以反省世界上的對象，其實是不自覺自己與世界的關聯活動，主體並不是沒有內容的認知起點，而是與世界不可分的緊密相連。<sup>12</sup> 這樣，我們在胡塞爾晚期著作像是《觀念二》、《歐洲科學危機》(*The Crisis of European Sciences*) 等，就他提出的「生活世界」觀點檢討，可以看出胡塞爾理論隱藏有可能性，可以找到超出他先前觀念論傾向的可能性。

## 二、馬希翁從直觀問題入手

馬希翁批判胡塞爾現象學沒有完全脫離形上學，但是他也洞見胡塞爾現象學走出的可能，他希望透過檢討現象學的限制，完成現象學一開始爲自己設定走出形上學的任務。<sup>13</sup> 馬希翁爲了指出胡塞爾現象學的困難重回《邏輯探究》，《邏輯探究》是胡塞爾最早宣告現象學突破作品的作品，但是因爲成書倉促，連作者都發現有明顯的不一

<sup>11</sup> Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London: Routledge, 2000), p. 12. 德穆·莫倫，〈現象學導論〉，蔡錚雲譯，(台北：五南，2005)，頁 15-16。

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970) §35.

<sup>13</sup> Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. Robyn Horner and Vincent Berraud, (New York: Fordham University Press, 2002), p. 4.

致，以致於沒有像他其他的作品那麼受重視，不過馬希翁面對這個問題倒是不以為忤，反倒以為當中實在論與觀念論的相執不下，正好可以突顯胡塞爾現象學的問題所在，容許我們在檢討中達到超越的效果：「……人不可能以辯駁去抗拒某種想法，反倒只能透過重複，或是借用其工具去予以超越。」<sup>14</sup> 其實，馬希翁所謂的檢討與超越實在是借鏡於海德格與德希達，他發現他們是在胡塞爾《邏輯探究》的提示下進行對胡塞爾的批判，進而發展出屬於自身不同的哲學立場，只是向來未予澄清而致隱而未彰，因此馬希翁借助這些哲學家的批判與發展，突破胡塞爾現象學的限制。

馬希翁直指胡塞爾的問題主要在於，他仍然以存在者的顯現為優位，訴求顯現直觀。儘管，胡塞爾致力自我突破走出形上學，希望追求事物的顯現既與可以不受條件的限制，但是他追求顯現的解放最終隱含滿足形上學要求的期待，使得回到事物自身的號召成為一個問題。是以，海德格對於胡塞爾的批判在於延續《邏輯探究》的第六探究，發現「存有的範疇直觀」(categorical intuition of Being)，以為胡塞爾對於事物自身的構成，其實已經顯示事物自身只能在客觀化的構成中給出，所以雖然胡塞爾從未提出「存有」意義的問題，但是他的的確確給予後人提示與啟發，容許後人提出「存有」意義的問題以完成胡塞爾未竟的事業，因此海德格從「此有」分析開啓「存有」問題，訴求胡塞爾的範疇直觀給出存有既與，以求真正終結形上學。<sup>15</sup>

馬希翁以為胡塞爾的第二個問題，出在還原達到的僅限於給予意識的對象性，意味沒有主體就沒有現象的顯現，訴求自我去構成對象，這樣會排除無法達到客觀性的既與，海德格訴求此有也是處於意向自我的提示下，隱含上述一模一樣的問題，最明顯的證明就是他追

---

<sup>14</sup> Ibid, p. 3.

<sup>15</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness*, p. 5.

求的存有現象從未現身。因此，德希達的批判基於胡塞爾《邏輯探究》的第一探究，指出意義問題既然在觀念的先驗性領域獲得確立，就無需訴諸直觀的顯現，訴求直觀實際上已經涉及顯現化 (presentifying) 的動作，所以他沿用胡塞爾區分「指示」有別於「表達」，是不同於直觀充實的顯現，發揮為符號是遠離顯現的「衍異」(difference)，顯示形上學的終結需要不斷的努力。<sup>16</sup>

當然，馬希翁意識到《邏輯探究》中第一與第六探究的對立，也意識到海德格與德希達對胡塞爾思想的發揮走向完全不同的方向，兩者明顯有相互衝突的地方，海德格在訴求存有的範疇既與，德希達則在保留顯現的優先性，這樣人們才會持續爭辯意向性的先驗性質。<sup>17</sup> 儘管如此，馬希翁從這些後來的現象學家對於還原與直觀的批判發現，胡塞爾並沒有畢其功於一役成功的還原，並沒有真的回到事物直接顯現的既與，但是沒有還原成功並不代表還原全然沒有價值，我們反倒可以從還原的失敗發現積極的價值，突顯事物既與總是超出感覺所提供的材料，所以我們需要還原，甚至於是需要不斷的還原，是以還原不是化約的單一狹義，還原追求的目標和實際操作的動機其實不同，事實上現象學與心理學的判分正是因為現象學與心理學的密切關聯。因此，馬希翁呼應海德格、梅洛龐蒂對還原的批判：「還原教導我們最重要的功課是，完全還原的不可能 (impossibility of a complete reduction)。」<sup>18</sup> 以為還原在回到世界的肯定、存有的設定，是需要不斷操作的活動，在這個還原的新義下，馬希翁以為我們必須回到胡塞爾的直觀概念檢討，認識胡塞爾原本就是一反傳統分別感覺直觀與範疇直觀，本身就是對傳統偏好後者為知識基礎不以為然，相反的胡塞

---

<sup>16</sup> Ibid, pp. 5-6.

<sup>17</sup> Ibid, p. 6.

<sup>18</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. xiv.

爾以為還原回到的直觀既與其實是直觀活動產生的既與，感覺直觀與範疇直觀是不可分的：「如此的（非自然反省的直觀）習慣需要人們不把對象當成真實的，而是視為其構成的活動 (acts)。……為了每次都能回到正在探討的事物，我們必須將反省導向其活動，因而將概念導向相應或不相應的直觀」。<sup>19</sup> 如此馬希翁批判胡塞爾直觀概念隱含的顯現形上學預設，又藉由後人的批判將現象學的最大可能性發展至極致，儘管這樣會看起來超出現象學，但是都是從現象學給出超出自身的。<sup>20</sup>

## 參、海德格的「存在還原」

### 一、從存有者通向存有的路徑

海德格對於胡塞爾的批判與改造，影響人們對於胡塞爾的評價，也影響現象學日後的發展趨向，他主要在批判胡塞爾訴求「還原」方法追求超驗主體性，有偏向主觀主義觀念論的困擾。海德格留意到胡塞爾的思想歷程經常是反覆無常的，早在《邏輯探究》就出現明顯的矛盾與衝突，像是胡塞爾在第一冊表明現象學在反對自然主義、心理主義，現象學在確立知識不是立基在心理學的基礎上，但是到了第二冊的六個探究卻逆轉局勢，著力描述意識活動作為知識的構成，這樣現象學又和心理學分別不清了。因此，胡塞爾才會需要發展「還原」方法，澄清《邏輯探究》遺留下的問題，並且貫徹第一冊的想法發展為《觀念一》的純粹超驗現象學，將認知的成果立基在達到普遍性規

<sup>19</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness*, pp. 6-7.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

定的超驗主體性基礎，這樣第二冊的想法、特別是在第二版第六探究確立出來的修正方向就被壓制下來。<sup>21</sup> 不過，海德格對於胡塞爾的超驗轉向有自己不同的詮釋，他反倒以為正因純粹意識的現象學描述和心理學有牽扯不清的關聯，所以為了徹底走出心理主義的陰影，才有必要訴求「還原」方法，把握客觀意義的先驗結構，因此海德格立基在肯定第二冊六個探究的方向，肯定回到邏輯所在的生活經驗有其價值。

胡塞爾發現我們認識世界，不可能不從主體出發，但是卻不是從經驗主體出發，因為主體的主觀認定是無法說明客觀真理的，因此他訴求「還原」的態度轉變，將主體從事實性、經驗性層面轉移到本質結構層面。儘管，海德格大力抨擊胡塞爾，但是他並不是回到心理主義去否認客觀真理，而是以為客觀真理立基的超驗主體雖然與經驗主體有別，但是並不能分開，所以就算現象學需要「還原」方法，「還原」充其量只能回到「在世存有」，想要藉由還原超出「在世存有」是不可能的，相反的現象學還原能夠有效運作，是立基在本體論的基源上，是立基在主體與世界的關聯上。因此，海德格不再遵循胡塞爾路線探究意識的意向性結構，他的興趣轉向人類的實質生活經驗，以為我們理智的認知不失為一種主體建構的模式，是主體在日常生活當中投入世界產生的意義結構，事物是仰賴主體的投入和揭示才能向我們顯示，並且可以因此有不同的方式顯示，但是也因此不是一開始就全然顯示自身，其意義和根據都還處於隱蔽的狀態，於是不同的顯現模式有賴原初意義的現象，海德格稱呼這個有待發現、在自身當中顯示的原初現象為「存有」。海德格分析科技時代會出現危機，就是因

---

<sup>21</sup> 《邏輯探究》的第六探究在探討意向活動的直觀充實。Martin Heidegger, "My Way to Phenomenology" in *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh, (New York: Harper Torchbooks, 1972), pp. 76–77.

爲我們遺忘存有，因爲我們遺忘存有與存有者間的「存有論差異」(ontological difference)，誤將存有者當成存有，所以我們有必要追問存有問題。

於是，海德格認識到我們是透過「存有的遺忘」現象去揭露存有，視之爲以特定方式揭示存有，是從在這裡的存有——此有去理解存有，存有作爲存有者的存有，存有與存有者密不可分，但是存有與存有者仍然有所差別，存有仍然不同於世界中的存有者，而作爲理解存有者所投射的世界界域、意義結構，也就是作爲「非存有」(Non-being)或「虛無」(Nothing)的可能性領域：「(現象學)它的主要特色不在於作爲建立真實存有的哲學學門。而是在真實性之上建立更高層次的可能性領域。對現象學的理解也只能理解它在作爲可能性領域。」<sup>22</sup>顯然，海德格所謂的存有者的存有帶有先驗、範疇的意味，是訴求胡塞爾《邏輯探究》第六探究的「範疇直觀」要義，顯示存有的掌握依賴存有者的既予，是因爲我們在感覺直觀中掌握某物的存有，還會有非感覺的「範疇直觀」：「發展出感覺和範疇直觀間的差別，對我而言，是在顯出『存有的多重意義規定』。」<sup>23</sup>但是，海德格批評胡塞爾強調既予現象只需要描述，不需要詮釋，以爲胡塞爾的直觀觀念淪爲某個真實對象的直觀，昧於意向活動已經滲透有詮釋、理解，因而海德格以爲我們其實需要解釋才能揭示隱藏的真理，將現象學轉變爲詮釋學。

## 二、馬希翁：作為超出的範疇直觀

儘管，海德格是從胡塞爾的「範疇直觀」概念，獲得理解存有者

---

<sup>22</sup> Ibid, p. 82.

<sup>23</sup> Ibid, p. 78.

存有的提示，但是海德格對於胡塞爾的批判與詮釋，影響人們對於胡塞爾的印象，以為胡塞爾侷限在顯現直觀、感覺直觀。不過，馬希翁反倒透過海德格發現不同於我們一般印象的胡塞爾，胡塞爾的確強調現象直觀的事實性，但是他的用意在於取代超驗自我的空洞規定，他是在前者的基礎上平行發展出客觀意義的結構，以有別於傳統形上學的純粹先驗結構，使得給予意識的現象不受意識顯題化的限制，不過胡塞爾的直觀概念也不同於傳統定義的對於感覺材料的被動接受，他其實也了解感覺直觀必須依賴先行的意義。是以，胡塞爾並不是在實在論與觀念論之間舉棋不定，並不是等到海德格才發展出現象學的在世存有真理，相反的從胡塞爾到海德格一脈相傳的都是發展具體落實的普遍性。

胡塞爾宣稱現象學要成為無預設的科學，要專注描述現象既與的一切，不再訴求想像或思想，而改為訴求直觀，訴求日常知覺活動中對象以其肉身顯現給出的，就像我們朝向真實的對象，看到眼前的天空是藍的、草是綠的，這樣看來胡塞爾像是遵從康德感覺直觀與範疇直觀的分別，只是他訴求的是感覺直觀作為知識建構的來源，但是胡塞爾他並不像康德以感覺直觀與範疇直觀為涇渭分明，也不像康德否定直觀到概念的可能性，他反而以為感覺直觀還伴隨有範疇直觀，我們除了掌握到事物直接、實質的感覺材料，還有掌握到事物的狀態、觀念意義。胡塞爾肯定事物向我們顯現，但是是以某種事物的狀態顯現，是在主體特定觀點下顯現，像是天空是以藍色的方式、草是以綠色的方式顯現，已經是不同於直接顯現，而從屬於觀念結構，於是我們在直接感覺對象的同時，還同時掌握到對象抽象層次的知覺意義，知覺給出的不再是感覺供給的雜亂無章的材料，而是已經經過觀念結構的架構與組織，所以我們掌握為客觀的事物，是處於事物的客觀性模式當中，我們掌握為真實的事物，已經處於事物的真實性領域，事物才向我們顯為客觀、真實的，這個伴隨感覺直觀產生更高層次的範疇直觀源於感覺直觀，卻不再立基於感覺直觀，等於是從知覺超越到

理智、從個別到普遍，在個別對象之外還衍生有觀念對象、事物狀態，不一定需要真實的對象也仍然能夠繼續操作，就像在記憶中、在心靈裡天空是藍色的、草是綠色的，也就是說得出的客觀性已經超出真實性，導向非真實、普遍的本質領域，因此胡塞爾才會走向超驗現象學之路：「如果這個（普遍化的直觀）努力成為計畫性的，那是因為既與的過剩範圍將如此的材料送去構成，使得意義建構發現其幾近無限的任務，也就是這個突破開啓自制的範圍。」<sup>24</sup>

海德格在胡塞爾身上洞見到，現象學研究的是現象的現象性，現象學回到事物自身並不是回到客觀性以外的事物，而是回到客觀性之中的事物，是在知覺的基礎上說明思想與事物間的關係，所以海德格借助範疇直觀超越原本限定的感覺直觀重啓存有問題，以為直觀中我們接受為給出自身的其實已經受到給出條件的限制，在使存有者的整體性得以顯現，所以我們掌握到的不再是個別的性質，而就是事物的存有，顯示正在顯現中既予的一切已跳脫出存有者的範圍：「直觀不只使得世界中的對象顯現，還使得這個世界得以顯現；直觀不只充實這個世界，還附加自身在這個世界上，以求符合整體顯現化的世俗性格 (worldliness of its presentification)。」<sup>25</sup> 是以，海德格回到存有中的事物不在訴求直接既與，而是在訴求存有者的存有，存有雖然不能因此直接顯現，但是存有者成為匿名既與的標誌，使得存有獲得揭露的機會，揭示存有是有別於對象的觀念結構、客觀性領域，不是客觀的存有者概念，而是使得存有者得以顯現的世界界域，這種超越真實的客觀性顯然已經以可能性領域取代真實性領域。

基於此，馬希翁看待胡塞爾與海德格兩人的爭執不同於一般的詮釋，以為他們的爭執不在於物自身是走向客觀性還是走向存有，不在

---

<sup>24</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness*, p. 16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 17.

於還原是走向超驗自我還是走向此有，馬希翁一新我們耳目的指出現象學方法與存有論之爭，同樣都在開拓哲學的新起點，儘管表面上看似是缺乏相互的理解，但是實質上隱含有互惠理解，他們的差異是以不同的方式在面對同一個領域：「胡塞爾的『突破』和海德格的『新起點』同樣都是在進行還原，兩者的型態肯定是不同的，但是同樣都屬於現象學的。」<sup>26</sup> 所以，胡塞爾以範疇直觀源於感覺直觀卻有別於感覺直觀，分別感覺直觀與範疇直觀，而海德格的質疑在針對我們根本不可能分別感覺直觀與範疇直觀，直指直觀不只在使得世界當中的對象顯現，還在促使對象所屬的世界向我們顯現，因此馬希翁以為他們提示顯現雖然仰賴直觀，但是直觀既與的範疇存有卻已經作為超出、過剩 (excess)，已經涵蓋有非原初性的部分，使得顯現成為可能性意義的顯現，不再作為對象或客體化的存有，而是作為存有者整體性，作為否定或虛無的存在，也就是說儘管存有者的整體必須作為事先給予、作為基礎性的，它很近似於對象，但是實際上卻是在作為標誌我們欲求的缺席：「它不是可預見可能性的非實現化，而是不可見可能性的實現化。」<sup>27</sup>

## 肆、德希達：召喚形式的還原

### 一、「衍異」的語言符號

德希達在法國學界以帶動「解構性閱讀」知名，他拆解的對象林林總總，當中也包括胡塞爾現象學，不過他與現象學的淵源其實更為

---

<sup>26</sup> Ibid, p. 197.

<sup>27</sup> Ibid, p. 171.

深厚，他的學位論文〈胡塞爾哲學中的基源問題〉(*The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*) 即在考察胡塞爾從《算數哲學》到《歐洲科學危機》的研究，他很早就透露出解構閱讀傳統的野心和企圖，在這篇論文中他就試圖揭露隱藏在胡塞爾超驗現象學裡的形上預設，指出胡塞爾並不盡然達到他所要求的「無預設的預設」，胡塞爾追求直觀既與就顯示現象學不離在場 (presence) 形上學，追尋此一理想本源的最終下場是落入「邏各斯中心主義」(logocentrism)、「語音中心主義」(phonocentrism) 的陷阱，德希達因為這番收穫，批判傳統形上學和西方文化不脫在場形上學幽靈的糾纏。

於是，德希達的理論工作可以說是在解構現象學、超越現象學，不過他解構現象學並不全然與現象學分道揚鑣，他的超越現象學之路仍不外借助現象學的路線發展。像是，德希達對胡塞爾的批判是受到海德格的啟發，以為現象學必須徹底克服對於在場直觀的最後眷戀，以求從與形上學的藕斷絲連解放出來，但是他並不完全認同海德格劃分存有與存有者間「存有論差異」的解決方案，他以為海德格訴求存有仍然保有揭露現象顯現的期待，以致於他的哲學還殘留有在場形上學的遺毒。<sup>28</sup> 是以，德希達認同海德格對於還原的見解，以為「完全」還原是不可能的，但是指出正是這不能完全還原的才給予我們操作還原的空間，現象學面對的其實是思考所不及的他人，因此他指出意義不可能回到顯現直觀，意義已經被改造、被納入文本，直觀所欲尋求的本源早已被延遲，必須在意義的脈絡中理解。如此，德希達在評論胡塞爾《論幾何學緣起》的著作中陳述他的理解，以為胡塞爾在思考受時間限制的個別思維活動如何產生客觀性的數學，是以幾何學的出現原是出於對土地測量的實際生活需要，在日後追求精確和理性的操作中，逐漸遠離原初幾何學家的直觀活動，觀念化為純粹的本質科

---

<sup>28</sup> J. Derrida, *Position*, trans. A. Bass (London: Athlone Press, 1981), p. 9.

學，而客體化存在於書寫的形式是在方便後來的研究者能透過記號發現相同的洞見，胡塞爾側重採取回溯、基源的方式加以說明，以為我們是在變化多端的歷史文化中建立起永恆不變的真理，但是德希達卻有相反的結論，以為這反倒顯示胡塞爾不得不承認書寫的重要性，顯示意義是在遠離幾何學家的直觀，只有藉由說出或書寫才能成為意義，等於我們必須承認歷史發展的不可還原，意義的起源是無法追溯到說話主體，反而我們必須依賴書寫語言。<sup>29</sup>

顯然，德希達對於胡塞爾的理解與批判，多多少少是對胡塞爾的曲解才能夠予以解構與顛覆，但是德希達的曲解和顛覆的確也指出現象學可能隱含的問題。就像，德希達在《言語與現象》(*Speech and Phenomena*)一書中，針對胡塞爾在《邏輯探究》第一探究討論表意現象提出尖銳的指責，以為胡塞爾視符號代表某物可以分別為「指示」(*Anzeichen; indication*)與「表達」(*Ausdrücke; expression*)，以「指示」在表出超出自身以外的，以「表達」在表出自身內在意義，而認定知識的出現在於我們的表達活動表出，就連「指示」能夠表出事實性的存在也是基於「表達」揭曉其意義，德希達指出胡塞爾偏好言說活動是因為他以意義在充實的直觀中出現，而沒有理解到語言或書寫符號的角色，以致於意義奠基在先前的在場上，而落入在場形上學的陷阱。<sup>30</sup>雖然，胡塞爾實際上在言說活動上追求的是充實的意義，而不是與現實的緊密關聯，重蹈心理主義的困境，德希達的指責並不見得真確，但是他的確也為胡塞爾辨明「指示」和「表達」兩種符號功能其實是相互滲透的，所以德希達最後才會總結出，不管哪種表意活動都是以已經存在的符號代表某物，是以位居感性與知性間的中介作為

<sup>29</sup> J. Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, Trans. J. P. Leavey and D. B. Allison (Sussex: Harvester Press, 1978).

<sup>30</sup> J. Derrida, *Speech and Phenomena*, Ed. And Trans. David Allison Evanston (IL: Northwestern University Press), pp. 59-60.

某物的「痕跡」(trace)，使得所欲表出的某物從來沒有出現過，作為在場的顯現實際上是無止盡的延遲。<sup>31</sup>

自此，德希達大膽的宣稱符號的結構基本上就是「原初的取代」，總是代表自身以外的某個東西，德希達稱此性質為「補遺性」(supplement)，是在作為額外的、附加的，以支持本質性的存在，所以不是符號附加在事物之上，作為次要或衍生的地位，反倒是只有依靠符號才能表出我們所欲追求的原初。因此，我們實際上已經無法分別表象與現實，符號的出現顯示我們已然處於偏離本源的「衍異」過程中，不是表象依賴在場，反倒在場是依賴表象，符號才是最為基本的，作為非原初的、不可化約的使得原初成為可能。

## 二、馬希翁：既予性的自我給予

眾所皆知，德希達提出語言符號的優先性，主要在對抗胡塞爾的直觀概念，但是馬希翁卻以為德希達的工作與其說是否定，不如說是在為胡塞爾澄清，他以為直觀既予既然不是純粹自身中的顯現，不是意識構成的對象，那麼單純作為現象的既與性，就有如表意的要素發揮類似語言符號的功能，成為屬於他者的召喚形式。<sup>32</sup> 德希達受到海德格提出存有問題的影響，以為直觀當中已經解放產生理想性的意義，超出顯現直觀的優先性，但是德希達最後的取徑還是與海德格不同，他並不以存有問題為目標，並不以訴求存有的存在者為手段，而是回到直覺與料、回到肉身顯現的給予自身，以為範疇直觀還是需要與感覺直觀的類比，單純從沒有存有的現象出發，以存有者的意義取代存有既與，以求以現象既與取代自我定義。

---

<sup>31</sup> Ibid, p. 13.

<sup>32</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness*, pp. 2–3.

因此，馬希翁以為德希德清楚分辨直觀並不是回到直觀的顯現 (intuitive presenting)，而是回到顯現的直觀 (presentifying intuition)，以為起源不可能是純粹的事實性的根源，不是過去某個時刻的決定性原因，而是已經成為意義性的根源，是因為我們的需要才作為事實表達的要素，因此現實概念不再作為經驗的偶然要素，而是已經擴充既與性的向度，顯現單純作為現象出現在成為類似索引 (index) 般的東西，使得現實沒有不被揭露的，但是揭露的又不盡然就是所是：「……在這個案例裡，意義不可化約為直觀的特性並不會與直觀顯現模式的普遍性相互矛盾，但是會藉由逾越表明，直觀盡其可能作為普遍，不會給予顯現終極的名稱。」<sup>33</sup> 是以，德希達引導意義返回符號，是以符號異於顯現，承認外部性有不可化約的差異，於是現象既與的事實不是自我可以定義的，而是必須依照現象自身的規定，不是屬於 (of) 意識的既與，作為事物自身給予 (to) 意識的既與性，而在顯現的模式、向度中給出。

馬希翁以既與性為優先，以為直觀與意向是因此才有意義，所以我們實際上必須借助某個東西正在顯現的表象，才能給出某個顯現的既與性模式，因此回到現象既與性的優先性，可以揭示朝向多面向開放的可能性：「正在顯現的 (*Aussehen*; appearing) 不再是對於單一意識而言的材料 (*donée*; datum)，而是如此顯現的既與性：透過關聯於十足『現象學的』封號，顯現給出那個所顯現的。」<sup>34</sup> 這樣，現象學當中的既與性是以關聯性的原則操作，在顯現與幻象之間相互關聯，不管表象是真是假都在作為幻象 (apparition)，始終都是作為模稜兩可的擬象，但是卻又是一切得以揭露顯現的顯象，使得純粹在作為既予性的自我給予 (the self-giving of givenness) 是絕對的又是未決的：

---

<sup>33</sup> Ibid, p. 22.

<sup>34</sup> Ibid, p. 32.

「因為存有者不是任何事物，不是真實的存有，可能相近於虛無，異於任何對象。虛無不是特定現象的否定，而是對於存有者整體的否定：不是否定性的現象，而是關於否定的現象。」<sup>35</sup>

## 伍、馬希翁的啟示現象學

馬希翁通過對於胡塞爾現象學的重新探究，通過對於海德格和德希達發展的釐清，澄清現象學還原並不是走向超驗觀念論，而是回到直觀既與，直觀既與也不是回到真實的事物、客觀的現實，不限於對象自身的顯現，而是在作為他者進行召喚，使我們向超出所能掌握的現象開放。因此，現象學繞了一圈最終還是回到胡塞爾宣稱的「回到事物自身」，事物顯現的不只是向意識、主體顯為可見的，還交織有不可見的意義界域，我們因為有不可見才能掌握可見為可見，但是不可見並不是透過可見獲得確立，而是處於與可見的關聯，因此始終對主體而言是仍屬於未知，是屬於超出主體所能掌握的，連帶使得可以掌握的可見也變得不確定，於是他人可以作為全然具有他異性的他人。<sup>36</sup> 是以，馬希翁以為自己這番現象學探究在忠實的落實現象學的真義。

馬希翁在推展現象學之餘，也投入神學的建構，對他而言並非不同旨趣的發展，相反的，兩者間有相當的重疊，馬希翁因為現象學觸及他人問題，關聯起宗教現象的討論，畢竟論及作為差異他人的經驗，沒有比宗教中至高無上的上帝更具挑戰性，是以他引入神學的向

---

<sup>35</sup> Robyn Horner, *Rethinking God as Gift*, p. 87.

<sup>36</sup> Jean-Luc Marion, *The Crossing of the Visible*, trans. James K. A. Smith, (Stanford University Press, 2004).

度進入現象學，以推進現象學運動的發展。但是，馬希翁深知現象學作為哲學討論不是像神學一般進入宗教意義，而是只就潛在顯現的問題平心而論，這樣的現象學比較像是神學的前置作業，甚至現象學還未必需要這麼作。是以，馬希翁提出的「啓示的現象學」(phenomenology of revelation)，是基於三次的還原回到他人的召喚，以為可以像是基督教的天父召喚作為對話者 (*interloqué*) 的角色，<sup>37</sup> 這樣的他人顯示為主體所無法全然規定的，作為先於主體意向性的，主體因為無法理解而感到恐懼戰驚，打破自我封閉的循環而純粹作為聆聽者，在他人面前主體不再作為先驗主體，無法自行組織經驗、賦予意義，相反的他人自身如同絕對者般向我顯示自身，主體反倒是因此才能給出的，我就算凝視著他人的眼眸，但是我反而是承受他人的注視，他人並不依賴我或任何人的視覺，他人使人目眩神迷而不能被注視。<sup>38</sup>

誠然，馬希翁在發展「非形上學的現象學」之餘，也在建構「非形上學的神學」，因為現象學致力於脫離形上學的發展，可以同樣有助神學的發展，一如海德格指責形上學有落入存有-神-學 (Onto-theo-logical) 的困境，神學也必須從同樣的困境掙脫，他寫了不少神學論著，他這方面的代表作像是《偶像與距離》(*The Idol and Distance*)、《存有之外的上帝》(*God without Being*)、《慈悲序論》(*Prolegomena to Charity*)，即是在致力使得神學作為神學，使得神學不再是人以自身理性掌握神的旨意，而是還給神揭示自身的空間。但是，馬希翁仍然有意識區分這兩方面的工作，並且堅決的反對人們輕率的混淆他的現象學為「啓示神學」(revealed theology)，因為馬希翁了解到他人在作為超出的存有、未決的根源，不能夠是作為個體的、

---

<sup>37</sup> Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness*, p. 204.

<sup>38</sup> Robyn Horner, *Rethinking God as Gift*, p. 91.

實質的他人，不能夠是某個宗教傳統的上帝，他對宗教的思考忠於哲學立場，以為信徒信仰中以為已然發生的特定事件，在哲學探究中是無需理會事件的實際發生與否，而只專注在其意義和可能性上，因此他的「啓示現象學」恰當來說是屬於「非宗教的宗教」(religion without religion)。<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> 德希達在論證「非宗教的宗教」概念時，就以馬希翁為例說明，認為他的思想成就應該歸屬於這個概念，而馬希翁本人也表認同，以為他的現象學可以被如此看待。

## 參考文獻

### 中文：

- 德穆·莫倫·Demu·Molun。2005。《現象學導論》*siansiangsyue daolun*。  
蔡錚雲 cai jheng yun 譯。台北[Taipei]：五南[Wu-Nan Book]。

### 西文：

- Derrida, J. 1978. *Edmund Husserl's Origin of Geometry. An Introduction.*  
J. P. Leavey and D. B. Allison (Trans.). Sussex: Harvester Press.
- . 1973. *Speech and Phenomena and other Essays on Husserl's  
Theory of Signs.* David Allison. Evanston (Ed. and Trans.). IL:  
Northwestern University Press.
- . 1981. *Positions.* A. Bass (Trans.). London: Athlone Press.
- Hart, Kevin. (Ed.). 2007. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc  
Marion.* Indiana: University of Notre Dame Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time.* Trans. John Macquarrie and E.  
versity. Robinson. New York: Harper and Row.
- . 1972. *On Time and Being.* Trans. Joan Stambaugh. New York:  
Harper Torchbooks.
- . 1982. *The Basic Problem of Phenomenology.* A. Hofstadter

(Trans.). Bloomington, IN: Indiana Uni

- Horner, Robyn. 2005. *Jean-Luc Marion: a Theo-logical Introduction*. Burlington: Ashgate.
- . 2001. *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*. Perspectives in Continental Philosophy. John D. Caputo (Ed.). New York: Fordham University Press.
- Husserl, Edmund. 1967. *Cartesian Meditations*. D. Cairns (Trans.). The Hague: Nijhoff.
- . 1970. *Logical Investigation*. 2 vols. J. N. Findlay (Trans.). New York: Humanities Press.
- . 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. David Carr (Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Leask, Ian and Cassidy, Eoin. (Ed.) 2005. *Givenness and God: Question of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc. 1998. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Thomas A. Carlson (Trans.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- . 2002. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Jeffrey L. Kosky (Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- . 2002. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Robyn Horner and Vincent Berraud (Trans.). Perspectives in Continental

Philosophy. John D. Caputo (Ed.). New York: Fordham University Press.

———. 1999. *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*. Jeffrey L. Kosky, John Cottingham, and Stephen Voss (Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.

———. 1991. *God without Being*. Thomas A. Carlson (Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

———. 2004. *The Crossing of the Visible*. James K. A. Smith (Trans.). Stanford University Press.

Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.

Spiegelberg, Herbert. 1981. *The Context of the Phenomenological Movement*. The Hague: Nijhoff.

# The Third Reduction of Jean-Luc Marion: Towards the Call of Other

Chin-Ken, Pa / Ching-Hsiu, Lin

Chung Yuan Christian University

Address: No.200, Zhongbei Rd., Zhongli City, Taoyuan County 320, Taiwan

E-mail: chinkenpa@yahoo.com.tw / chinghsiulin@gmail.com

## Abstract

“Phenomenology” as a movement has its origins in transcendental phenomenology of Edmund Husserl. Husserl asserts the primacy of transcendental reduction, and makes it a philosophical method to serve a scientific basis for all knowing. Reduction seems to focus on a reduction to objective, “present” phenomena. People find Husserl’s phenomenology of transcendental consciousness as a “metaphysics of presence”(following Heidegger, Derrida). They attack Husserl’s presentive intuition is nothing but to free presence from any condition. Marion finds different insight in Husserl’s work. Phenomenology is concerned with concrete acts of meaning-intendings, not as empirically occurring facts, but they have intentional, a priori structure. Husserl proposes a categorical intuition side by side with sensory intuition. Heidegger seeks the conceptual groundwork to understand his own question of the Being of beings. He reveals that everything perceived bodily is in signification. In agreement with Heidegger, Derrida believes signification without intuition, and

stresses the sign foreign to presence. For Marion, presentive intuition insists neither presence, nor being, but the primacy of givenness of phenomenon. It means that presence is pure form of the call from other. He is thus led to posit a formulation like “the more reduction, the more givenness”.

**Keywords: Jean-Luc Marion, Martin Heidegger, Jacques Derrida, reduction, intuition, other**