Lasma Pirktina
Ereignis, Phänomen und Sprache

LIBRI VIRIDES

11

Herausgegeben von

Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray · Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong | Cristian Ciocan · Bucureşti | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste | Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien | Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski · Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann · Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos · Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebech · Maynooth | Nam-In Lee · Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov · Moskwa | Liangkang Ni · Guanghzou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main | Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima | Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris | Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana Shchyttsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto | Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandevelde · Milwaukee | Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri virides* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie Prag herausgegeben
www.sif-praha.cz

Lasma Pirktina

Ereignis, Phänomen und Sprache

Die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger und Jean-Luc Marion

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
http://dnb.ddb.de

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2012

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-720-6

„Da kam ich an einem Wintertage heim, und meine Mutter, die sah, daß ich fror, machte mir den Vorschlag, ganz gegen meine Gewohnheit eine Tasse Tee zu mir zu nehmen. Erst sagte ich nein, aber dann, ich weiß nicht warum, besann ich mich anders. Da ließ sie einen von den kurzen dicken Kuchen holen, die man Petites Madeleines nennt und die so aussehen, als ob sie in der gefurchten Schale einer Jakobsmuschel geformt wären; und dann führte ich, übermannt von der Düsterkeit des Tages und vom Vorgefühl der Trübsal von morgen, ganz mechanisch einen Löffel Tee, worin ich ein Stück Madeleine hatte zergehen lassen, an die Lippen. Aber im selben Augenblick, als der Schluck mit den Kuchenkrümchen meinen Gaumen berührte, fuhr ich zusammen im gespannten Gefühl eines außerordentlichen Geschehens in meinem Inneren. Köstliche Seligkeit überfiel mich – insichruhend, namenlos, grundlos. Urplötzlich ließ sie mich des Lebens Wechselfälle für nichtig, seine Zusammenbrüche für harmlos, seine Kürze für Trug erachten, und, Werkgenossin der Liebe, erfüllte sie mich mit kostbarer Substanz – oder nein: diese Substanz war nicht in meinem Ich, sie war ich. Ich hatte aufgehört mich mittelmäßig, zufällig, sterblich zu fühlen. Woher war sie nur gekommen, diese machtvolle Freude? Sie hing zusammen, das fühlte ich, mit dem Geschmack von Tee und Kuchens, aber ließ sie ihn nicht unendlich weit hinter sich? so war sie denn nicht seinesgleichen. Woher kam sie? Was bedeutete sie? Wo sie greifen?“

Marcel Proust, Der Weg zu Swann, 64 f.

„Natürlich kann ich über diese Geschichten von Sonnabend und von vorgestern nichts Genaues mehr schreiben, sie liegen mir schon zu fern; ich kann lediglich sagen, daß weder in dem einen noch in dem anderen Fall etwas vorgefallen ist, was man gewöhnlich ein Ereignis nennt. Am Sonnabend schleuderten die Jungen flache Steine über das Wasser, und ich wollte wie sie einen Kiesel übers Meer hüpfen lassen. Im gleichen Moment habe ich es aufgegeben, ich habe den Kiesel fallen lassen und bin weggegangen. Wahrscheinlich habe ich einen verstörten Eindruck gemacht, denn die Jungen haben hinter meinem Rücken gelacht.

Soweit das Äußere. Was in mir vorgegangen ist, hat keine klaren Spuren hinterlassen. Da war etwas, was ich gesehen habe und was mich angewidert hat, aber ich weiß nicht mehr, ob ich das Meer oder den Kiesel ansah. Der Kiesel war flach, auf einer Seite trocken, auf der anderen feucht und schlammig. Ich hielt ihn mit spitzen Fingern am äußersten Rand, um mich nicht schmutzig zu machen.

Vorgestern war es viel komplizierter. Und da hat es auch diese Folge von Überschneidungen, von Verwechslungen gegeben, die ich mir nicht erklären kann. Aber ich werde mich nicht damit aufhalten, das alles zu Papier zu bringen. Jedenfalls ist sicher, daß ich Angst oder so etwas Ähnliches gehabt habe. Wenn ich bloß wüßte, wovor ich Angst gehabt habe, wäre ich schon einen großen Schritt weiter.

[…] Irgend etwas ist mit mir geschehen, ich kann nicht mehr daran zweifeln. Es ist wie eine Krankheit gekommen, nicht wie eine normale Gewißheit, nicht wie etwas Offensichtliches. Heimtückisch, ganz allmählich hat sich das eingestellt.“

Jean-Paul Sartre, Der Ekel, 9–12

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 10

A. Die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger

1. Unterwegs zur Philosophie des Ereignisses 15
   1.1. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* und *Zeit und Sein* von Heidegger 15
   1.2. Unterscheidung von Inhalt und Struktur des Ereignisses 18
   1.3. Heideggers Geschichte der Philosophie und des Abendlandes 20
   1.4. Das Seynsdenken 27

2. Die Strukturen des Ereignisses in Heideggers Ereignisphilosophie 32
   2.1. Das Ereignis: Versuch einer Definition 32
   2.2. Das Ereignis eines Überganges 35
      2.2.1. Der Anklang als die erste Fügung: Not, Notwendigkeit und Entscheidung 36
      2.2.2. Das Zuspiel als die zweite Fügung: Der Entwurf der Zukunft und die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit 38
      2.2.3. Der Sprung als die dritte Fügung: Das Geläufige hinter sich lassen 41
      2.2.4. Die Gründung als die vierte Fügung: Die Verwandlungen 44
   2.3. Das Ereignis als die Gabe 45
      2.3.1. Vorbemerkung 45
      2.3.2. Die Kehre und die Gabe: Der Mensch und das Andere 46
      2.3.3. Die Kehre und die Gabe im Ereignis: Einige Beispiele 49
      2.3.4. Die Unberechenbarkeit 51
   2.4. Das Ereignis als die ‚kategorial unfassbare Erfahrung' 52
      2.4.1. Das Ereignis als das Nicht-Vorstellbare. Die Wesung und die Erfahrung 53
      2.4.2. Die Fülle des Ereignisses 56
      2.4.3. Das Zuhören und ‚aus' dem Ereignis sprechen 57

3. Zusammenfassung: Das Ereignis in Heideggers Ereignisphilosophie 60

B. Die Philosophie des Ereignisses bei Jean-Luc Marion

1. Unterwegs zur Philosophie des Ereignisses 62
1.1. Zum bisherigen Werk von Jean-Luc Marion 62
1.2. Die Radikalisierung der Phänomenologie: Die Gegebenheit 64

2. Die Strukturen des Ereignisses in Marions Ereignisphilosophie 68
2.1. Das Ereignis als die Selbst-Gegebenheit des Phänomens und als jedes Phänomen 68
2.1.1. Die Ereignishaftigkeit der Selbst-Gegebenheit 68
2.1.2. Die Immanenz der Selbst-Gegebenheit 70
2.1.3. Die Anamorphose 71
2.1.4. Die Unvorhersehbarkeit und der Kontingenzcharakter 72
2.1.5. Die vollendete Tatsache und die Faktizität 74
2.1.6. Die Entfaltung der Gegebenheit 76
2.1.7. Der Zwischenfall 77
2.1.8. Die Ereignishaftigkeit 80
2.1.9. Die Differenz 81
2.1.10. Das Unmögliche möglich machen 82
2.1.11. Die Individuation, Unwiderruflichkeit und Unwiederholbarkeit 85
2.2. Das Ereignis als die Selbst-Gegebenheit eines gesättigten Phänomens und als das gesättigte Phänomen 87
2.2.1. Das Problem der Unterscheidung zwischen ‚armen' und gesättigten Phänomenen – *was* kann ein Ereignis sein (Marion und Heidegger)? 87
2.2.2. Das Ereignis – mehr Gegebenheit 90
2.2.2.1. ‚Nicht absehbar entsprechend der Quantität' 92
2.2.2.2. ‚Überwältigend nach der Qualität' 93
2.2.2.3. ‚Absolut nach der Relation' 94
2.2.2.4. ‚Unüberblickbar gemäß der Modalität' 96
2.2.3. Das Ereignis – Ikone statt Idol; mehr Anschauung als Begriff 97
2.2.4. Der Empfänger, Zeuge und Hergegebene. Der Ruf und der Gerufene 101

3. Zusammenfassung: Das Ereignis in Marions Ereignisphilosophie 107

C. Heidegger und Marion im Vergleich

1. Vorbemerkung 108
2. Was ist das Ereignis? 109
3. Was kann ein Ereignis sein? 112
4. Wer bzw. was ist der Auslöser des Ereignisses? 115
5. Wie kann das Ereignis ausgesagt und mitgeteilt werden? 118

Schlusswort 120

Literaturverzeichnis 121

Einleitung

> „Merkwürdigerweise gibt es Begriffswörter, die man kaum vermißt, solange sie nicht da sind, und die doch eine besondere Anziehungskraft entfalten, sobald sie einmal aufgetaucht sind. Das Begriffswort ‚Ereignis' (*événement, event*) gehört zu ihnen. Seine Herkunft ist eher unscheinbar, seine Verwendung vielfältig" (Waldenfels, Ereignis, 447).

Das schreibt Bernhard Waldenfels am Anfang des Schlussaufsatzes „Die Macht der Ereignisse" in dem von Marc Rölli 2004 herausgegebenen Sammelband *Ereignis auf Französisch*. Eine ‚besondere Anziehungskraft' hat das Ereignis in der französischen Philosophie des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts. „In keiner anderen Philosophietradition wurde auf so eindringliche und vielschichtige Weise über das Ereignis nachgedacht", stellt Rölli fest (Rölli, Einleitung, 7). Die ‚Verwendung' des Begriffswortes „Ereignis" in dieser Tradition ist aber ‚vielfältig', und auch seine ‚unscheinbare Herkunft' ist nicht auf einen einzigen Ursprung zurückführbar.

Eine Entstehungsgeschichte des Ereigniskonzepts geht auf Edmund Husserl und seine Idee von der genetischen Phänomenologie zurück (Rölli, Einleitung, 8).[1] Es geht hier um vorreflexive Ereignisse in der Tiefe des Bewusstseins bzw. des Lebens, also um die Konstitutionsprozesse, die in einem immanenten Erlebnisstrom verlaufen.

Die andere Entstehungsgeschichte geht auf Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger zurück (Rölli, Einleitung, 8, 13).[2] Hier geht es um besondere, bedeutungsvolle, sinnbildende Vorkommnisse, die von einem Menschen bzw. einer Menschengruppe erfahren werden und die ihnen neue Möglichkeiten der Existenz darbieten. Die Selbstbezüglichkeit bzw. Reflexion ist hinsichtlich dieser Vorkommnisse unentbehrlich. Was diese Bedeutung von Ereignis betrifft, so spielt hier die Philosophie von Heidegger eine besondere Rolle:

---

[1] Neben Husserl erwähnt Waldenfels auch Wilhelm Dilthey, Henri Bergson und William James (Waldenfels, Ereignis, 447). Bergson als ‚Vorläufer' des Ereignisdenkens neben dem Ansatz von Husserl nennt auch Rölli (Rölli, Einleitung, 18).

[2] Waldenfels führt auch Søren Kierkegaard hinzu (Waldenfels, Ereignis, 447). Kierkegaard hat – wie bekannt – auch das Denken von Martin Heidegger beeinflusst. Auch Nietzsche kann in gewissem Maße als ‚Vorläufer' Heideggers gesehen werden.

> „Als dritte Figur [neben Nietzsche und Husserl – L. P.] tritt Heidegger auf, der auf entscheidende Weise den Ereignisbegriff geprägt und in den Mittelpunkt seiner Philosophie gestellt hat. Alle späteren Versuche, das Ereignis philosophisch auszuzeichnen, stehen gewollt oder ungewollt in der Tradition Heideggers und müssen vor diesem Hintergrund ihr kritisches Potenzial und ihre weiterführende Kraft unter Beweis stellen" (Rölli, Einleitung, 8).[3]

Aus diesen zwei Entwicklungslinien der Philosophie des Ereignisses lassen sich heute vier Bedeutungen des Ereignisbegriffes feststellen:

> „In der französischen Philosophie der Gegenwert besitzt das „Ereignis" (frz. *événement*) hervorgehobenen begrifflichen Stellenwert: es markiert die kategorial unfassbare Erfahrung, das genetische Paradox des Strukturdenkens, die auf Differenz und Singularitäten pochende Auflösung der Ontologie, eine andere Phänomenologie der Zeit" (Rölli, Einleitung, 7).[4]

Mit den ‚kategorial unfassbaren Erfahrungen' sind solche besonderen ereignishaften Erfahrungen zu verstehen, die die vorherigen und bekannten Erfahrungen revidieren, überbieten und etwas völlig Anderes und Neues eröffnen. Außerdem werden sie oft als transzendente (sie kommen vom Außen) und ‚ungegenständliche' beschrieben. Das ‚Sein' bei Martin Heidegger oder das ‚saturierte Phänomen' bei Jean-Luc Marion sind Ereignisse solcher Art. Auch für Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Jacques Derrida, Michel Henry u. a. hat das Ereignis diese Bedeutung.

Sofern das Ereignis als eine Art Erfahrung verstanden wird bzw. mit den Erfahrungen in Verbindung gebracht wird, wird sein Begriff *zweideutig*. Es ist dann nämlich gleichzeitig ein mehr oder weniger beobachtbarer und beschreibbarer Vorgang und auch die Erlebnisse bzw. Erfahrungen, die mit diesem Prozess verbunden sind.[5] Mit anderen Worten – *es ist gleichzeitig die Ankunft einer besonde-*

---

[3] Als eine weitere Quelle des Ereignisdenkens könnte hier auch der Strukturalismus genannt werden. Rölli macht das nicht, aber mehrere von ihm erwähnte Philosophen – z. B. Jacques Lacan, Michel Foucault – kommen in erster Linie genau aus dieser Tradition. Dass auch der Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus eine Quelle des Ereignisdenkens ist, wird von Michael Staudigl in der Einführung zum Sammelband *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes* bemerkt (2007) (Staudigl, Affektivität, 7 f.).

[4] Ähnlich wird das Ereignis auch in den Aufsätzen des Sammelbandes *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien* (2003) charakterisiert.

[5] Hier kann erwähnt werden, dass auch die Tradition der analytischen Philosophie ihre Ereignisphilosophie hat. Für diese Tradition ist aber ein Ereignis immer etwas Beobachtbares – es geschieht, wenn ein Auto fährt oder ein Mensch lacht. Das Ereignis ist eine *ontologische* Kategorie neben anderen ontologischen Kategorien – z. B. die der Gegen-

ren Erfahrung und diese Erfahrung.[6] Sowohl bei Heidegger als auch bei Marion ist diese Zweideutigkeit des Begriffes vorhanden. Aber sie ist offensichtlich *unvermeidlich*, weil zu einer besonderen Erfahrung gehört, dass sie auf eine besondere Weise eintritt. Trotzdem sollte nicht vergessen werden, dass die Strukturen der Ankunft nicht mit den Strukturen dessen gleich sind, was ankommt.

Mit dem ‚genetischen Paradox des Strukturdenkens' meint Rölli die Denktradition, die ihren Anfang insbesondere bei den genetischen Analysen von Husserl findet[7]. Das Ereignis wird hier nicht mit den bewussten Erfahrungen, sondern mit den unbewussten Erlebnissen im Bewusstseinsstrom in Zusammenhang gebracht. Es geht hier um die Ereignisse in der Tiefe des Bewusstseins, auf der Ebene des Leibes, die das entstehen lassen, was sich dann auf der Ebene der Erfahrung zeigen kann. Eine besondere Frage in diesem Kontext ist auch das Andere: Wie bringt das Bewusstsein etwas hervor, was es selbst nicht ist? Wie wird das Selbst mit dem Anderen konfrontiert? Hier sind solche Autoren wie Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan[8], Alexandre Kojève, Gilles Deleuze, Michel Henry und Marc Richir zu erwähnen.[9]

---

stände. Es gibt dann weiter das Problem des Unterschiedes zwischen der Ereignissprache und der Dingsprache. Die Erstere spricht also von den Prozessen und nicht von den Dingen (D. M. Feige, Enzyklopädie, Ereignis). Es „fehlt" hier die Dimension der Erfahrung. Es ist auch zu erwähnen, dass das Ereignis eine Performanz in der Kunst sein kann.

[6] Die Etymologie des Wortes „Ereignis" zeigt, dass es mehr diese *Ankünftigkeit* bedeutet: „Ereignis (*eventum*) gehört zu <(sich) ereignen>. Dieses ist neuhochdeutsch bis ins 18. Jh.: <eräugnen>, <ereugnen>, <ereignen>, <ereugen>, <eraigen>, <ereigen>, <eräugen>; dazu <Ereugniß>, <Eräugniß>. Grundbedeutung ist: <vor Augen> (Wurzel ug = offen) <stellen>, <(sich) zeigen>, <erscheinen>, <sich offenbaren>, <sichtbar werden>, <in die Augen fallen> (*accidere*); auch: <sich begeben>, <zutragen>, <wirklich> (statt bloß erdichtet) <geschehen>" (D. Sinn, Wörterbuch: *Ereignis*). Das „eu" bzw. „äu" in „Ereugniß" bzw. „Eräugniß" zeigt, dass es hier nicht um <(sich) eignen >, <aneignen> oder <zueignen> geht (D. Sinn, Wörterbuch: *Ereignis*). Dies zu erwähnen, ist insoweit interessant, als Heidegger mit diesen ähnlichen Wörtern, nämlich dem „Er-eignen", „Er-eignung", „Eigentum", „Zueignung" etc. in seiner Ereignisphilosophie „spielt" (z. B. Heidegger, Beiträge, 263, 320).

[7] Rölli „vergisst" vielleicht hier den Strukturalismus zu nennen.

[8] Jacques Lacan steht natürlich in erster Linie in der Tradition der Psychoanalyse und des Strukturalismus und nicht in der Tradition der Phänomenologie. Auch Deleuze kommt mehr aus der Schule des Strukturalismus.

[9] Die Aufsätze im Sammelband *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes* (2007) widmen sich genau dieser Bedeutung von Ereignis. Sie behandeln das Ereignis als die Selbstkonstitution des Phänomens durch die Konfrontation mit dem Anderen. Aber auch das Ereignis als Ereignis der Geschichte wird in Betracht gezogen.

Die andersartigen und singulären Ereignisse, die die bisherige ‚Ontologie auflösen', sind besondere Vorkommnisse in der Geschichte eines Menschen oder einer Menschengruppe, oder auch besondere Vorkommnisse als „Fluktuationen" im Funktionieren der Strukturen. Diese Bedeutung von Ereignis steht auch im engen Zusammenhang mit der ‚kategorial unfassbaren Erfahrung' als einem Ereignis, weil ein Ereignis der Geschichte eine solche Erfahrung geben kann (in diesem Fall kann der Ereignisbegriff zweideutig werden). Hier geht es aber um das Ereignis in dem Sinne, dass es die Ordnung der Welt bzw. der Welt des Textes verändert. Es wird also nicht das erfahrende Subjekt, sondern die Welt thematisiert. In den großen Veränderungen spielt der einzelne Handelnde keine große Rolle. Es ist vielmehr so, dass viele Handelnde in ein unübersehbares Ereignis verwickelt sind. Man könnte auch sagen: Die Welt verändert sich selbst und reißt das einzelne Subjekt mit. Das „Ereignis" hat diese Bedeutung bei Michel Foucault, Paul Ricœur, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und teilweise auch bei Heidegger.

‚Eine andere Phänomenologie der Zeit' thematisiert das, was als ‚Zeitbrechung' durch das Ereignis bezeichnet werden kann (Rölli, Einleitung, 7). Dieses Thema ist wieder mit den drei vorherigen Bedeutungen von Ereignis verbunden. Die Rede ist – einerseits – vom Problem des Zeitbewusstseins im Sinne von Husserl und – andererseits – davon, dass das Ereignis seine eigene Zeit hat und durch den Einbruch des Neuen eine neue Geschichte im Sinne von Heidegger gründet. Die Zeit wird im Kontext der Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Michel Henry, Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas thematisiert.

Alle diese Bedeutungen des Ereignisbegriffs, haben auch etwas Gemeinsames: *Das Subjekt steht nicht im Zentrum* bzw. es wird der Primat des Subjekts geleugnet. Etwas ereignet sich *mit dem* Subjekt – sei es das Neue, das zu ihm kommt, seien es die vorreflexiven Prozesse in der Tiefe des Bewusstseins, sei es die Veränderung der sozialen Welt, die sich nicht immer vom Subjekt, das etwas vorhat, organisieren und manipulieren lässt, sei es die vom Anderen ausgelöste unerwartete und überraschende Zeitbrechung. *Das Subjekt ist hier grundsätzlich passiv*. Die Ereignisphilosophie kann so als ein Versuch gesehen werden, den modernen Subjektzentrismus zu überwinden.

Nach dieser kurzen Zusammenfassung ist es jetzt möglich, Heidegger und Marion in den Kontext der Ereignisphilosophie einzuordnen. Für beide ist das Ereignis in erster Linie eine ‚kategorial unfassbare Erfahrung', die das absolut Andere eröffnet. Das ist die erste im Kontext dieser Arbeit wichtige *Ähnlichkeit* zwischen beiden Denkansätzen, die *einen Vergleich, der hier vorgenommen wird, erst ermöglicht*.

Die Philosophie des Ereignisses steht aber nicht für sich allein. Sie kreuzt sich mit solchen Bereichen der Philosophie wie z. B. Phänomenologie, Philosophie der Gabe, Religionsphilosophie, Hermeneutik, Philosophie der Geschichte. So ist das Ereignisdenken bei Heidegger mit dem Problem der Auslegung der Geschichte verknüpft, da in der Geschichte das Sein durch ein Ereignis ‚geschenkt' wird und die ganze Geschichte umschreiben lässt. Weil es ein ‚Geschenk' ist, gibt es hier den Ansatz zur Philosophie der Gabe. Bei Marion bedeutet die Philosophie der Gabe eine Radikalisierung der Phänomenologie. Das Ereignis aber ist die Selbst-Gegebenheit des Phänomens. Deswegen lautet der Titel dieser Masterarbeit „Ereignis, *Phänomen* und Sprache …". Es kann gleich gefragt werden, warum im Titel das Wort „Sprache" vorkommt. Die Antwort lautet, weil für Heidegger und teilweise auch für Marion mit dem Erscheinen des absolut Anderen das problematisch wird, wie von bzw. ‚aus' dem Anderen gesprochen werden kann. Die Sprachproblematik ist für den vorgenommenen Vergleich von Heidegger und Marion insoweit wichtig, als sie die Strukturmomente des Ereignisses aufzeigt.

Bei der vergleichenden Darstellung der Philosophie des Ereignisses werden zuerst die Strukturen des Ereignisses bei Heidegger und Marion festgestellt. Danach werden die Hauptauffassungen beider Autoren zu diesem Thema miteinander verglichen. Darin besteht die Aufgabe dieser Arbeit. Als Erstes wird Heideggers Ereignisphilosophie in Betracht gezogen, weil Heidegger in diesem Kontext als ‚Vorläufer' gilt. Die Wesensmomente des Ereignisses bei Heidegger werden vor allem anhand seines zweiten Hauptwerks *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*[10] (1936–1938) erläutert. Aber auch einige Thesen aus seinem späteren Aufsatz *Zeit und Sein* (1962) werden herangezogen. Die wesentlichen Aspekte des Ereignisses im Denken von Marion werden hier vor allem mithilfe von mehreren seiner Aufsätze erläutert, von denen viele im näheren Umfeld eines seiner Hauptwerke, nämlich *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), stehen.

[10] Im Folgenden als *Beiträge* zitiert.

A. Die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger

1. Unterwegs zur Philosophie des Ereignisses

1.1. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* und *Zeit und Sein* von Heidegger

Im Zentrum von Heideggers *Sein und Zeit* (1927) steht bekanntlich das Sein des Menschen bzw. des Daseins. Es geht um die Art und Weise, *wie* der Mensch *existiert* und was die Welt *für ihn* ist. Es geht um die Enthüllung der Grundrisse der *Faktizität* des Menschen, aber nur so weit, wie er das *Sein versteht*. So ist die Seinsphilosophie ‚existenzielle Analytik' bzw. eine ‚Hermeneutik der Faktizität'. Das Sein wird aus dem Sein des Daseins gedeutet, nämlich aus der Zeitlichkeit des Daseins, soweit es sein Sein zum Tode versteht. Wer seinen Tod versteht, versteht auch das Sein – er versteht also, was es bedeutet, hier (‚Da') und jetzt (‚Zeitlichkeit' als ‚Sein zum Tode') zu sein.

Doch es sollte nicht nur um die Zeitlichkeit und den Tod gehen, sondern um das Seyn[11] – so Heidegger in den *Beiträgen*[12]. Das Todesverständnis gehört

---

[11] Die Schreibweise von „Seyn" mit „y" gehört wesentlich zum Seynsdenken in den *Beiträgen* im Vergleich zu *Sein und Zeit*. *Sein und Zeit* beginnt mit der ‚ontologischen Differenz' von Sein und Seiendem und fordert, dass das Sein selbst gedacht wird. Doch damit ist nach Heidegger die Metaphysik, die von Seinsvergessenheit gekennzeichnet ist, noch nicht verlassen, weil die Metaphysik selbst diese Differenz kennt. Sie deutet sie nur so, dass das Sein eigentlich nicht vom Seienden unterschieden wird und selbst nur ein Seiendes ist. Natürlich damit, dass diese Differenz in *Sein und Zeit* sichtbar gemacht wird, damit, dass ‚sie ins Wissen gehoben und in Frage gestellt wird', wird einiges auf dem Weg zum Seynsdenken erreicht, aber es bleibt immer noch diese Differenz, als ob wir zwischen zwei Sachen, zwei Seienden unterscheiden müssten (Heidegger, Beiträge, 423 f.). Die *Beiträge* wollen zeigen, dass *es hier ursprünglich keine Differenz gibt, sondern die Kehre, d. h. die Gleichzeitigkeit und Zugehörigkeit von Seyn und Seiendem*. Sie wollen zeigen, dass das Seynsdenken nicht einfach das Sein *statt* dem Seienden denkt, sondern das Sein als das Seyn *des* Seienden:

> „Das seynsgeschichtliche Erfragen des Seyns ist nicht Umkehrung der Metaphysik, sondern Ent-scheidung als Entwurf des Grundes jener Unterscheidung,

zum Seinsverständnis, führt sogar zu ihm[13], damit ist aber *noch nicht sehr viel über das Seyn selbst* gesagt. Mit anderen Worten: Im Seinsdenken sollte nicht das Dasein im Zentrum stehen, sondern das Sein. *Aber* nicht das Sein in der Differenz zum Seienden, sondern das Seyn *des* Seienden überhaupt, das Seyn *für* das Seiende. Wenn aber gefragt wird, *wie* das Seyn *für* das Dasein, *für* das Seiende da sein kann, befinden wir uns im *seynsgeschichtlichen Denken* der *Beiträge*, das das *Seyn als Ereignis, als den Einbruch des Seyns in die Geschichte und ins Denken und als das Seyn für das Seiende* denkt. Neben der Perspektive des Daseins in *Sein und Zeit* ermöglichen also die *Beiträge weitere Perspektiven*, aus denen her das Seyn gedacht werden kann:

> in der sich auch noch die Umkehrung halten muss. Mit solchem Entwurf kommt dieses Fragen überhaupt ins *Außerhalb jener Unterscheidung von Seiendem und Sein; und sie schreibt deshalb auch das Sein jetzt als ‚Seyn'*. Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird" (Heidegger, Beiträge, 436; von mir hervorgehoben – L. P.; siehe auch 250 f.).

Soweit es hier um das Seyn in den *Beiträgen* geht, schreiben wir auch „Seyn" mit y.

[12] Das Werk entsteht zwar zwischen 1936 und 1938, es wird aber erst 1989 veröffentlicht: „Daß dieses wegeröffnende große Manuskript nicht etwa gleich zu Beginn, sondern erst vierzehn Jahre nach dem Beginn der Gesamtausgabe erscheint, hat seinen Grund in einer von Heidegger für die Herausgabe seiner Gesamtausgabe gegebenen und ihm besonders wichtigen Anweisung. Ihr zufolge durfte mit der Veröffentlichung der für die III. [III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes – L. P.] und IV. [IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen – L. P.] Abteilung vorgesehenen Schriften erst dann begonnen werden, wenn die Vorlesungen des II. Abteilung herausgegeben sind. Diese Entscheidung erläuterte er durch die Bemerkung, dass Kenntnis und aneignendes Studium der Vorlesungstexte eine notwendige Voraussetzung seien für das Verständnis der unveröffentlichten Schriften, insbesondere aus den dreißiger und der ersten Hälfte der vierziger Jahre" (Herrmann, Nachwort I, 512 f.).

[13] „Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins. […] In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west. […] Aber dieses Vor-laufen zum Tode doch nicht, damit das bloße ‚Nichts' erreicht werde, sondern umgekehrt, damit sich die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffne. […] Er [der Tod – L. P.] steht im Zusammenhang mit der ‚Zeit', die als Entwurfsbereich der *Wahrheit des Seyns* selbst angesetzt ist. Schon dieses ist ein Fingerzeig […], daß hier die Frage nach dem Tod im wesentlichen Bezug steht zur Wahrheit des Seyns und *nur* in diesem Bezug. […] Der Tod das höchste und äußerste Zeugnis des Seyns" (Heidegger, Beiträge, 283 f.).

„Das seynsgeschichtliche Denken kann aus seiner Notwendigkeit in der Vordeutung vierfach fragwürdig gemacht werden: 1. Von den Göttern her. 2. Vom Menschen aus. 3. Im Rückblick auf die Geschichte der Metaphysik. 4. Als das Denken ‚des' Seyns. Diese vier Hinsichten lassen sich nur scheinbar in der Abtrennung voneinander verfolgen" (Heidegger, Beiträge, 437).

Alle vier Aspekte werden im Denken des *Seyns als Ereignis* gedacht, während *Sein und Zeit* nur die Punkte 2 und 3 thematisiert. So wird aus dem Denken des Seins das Denken des Ereignisses:

„‚Ereignis' ist seit 1936 das Leitwort für das Denken Heideggers. Das in diesem von ihm selbst gegebenen Hinweis angeführte Datum[14] bezieht sich auf die *Beiträge zur Philosophie*, deren andere, wesentliche Überschrift *Vom Ereignis* lautet. […] Seit dem Durchbruch des Ereignis-Denkens bewegen sich alle Wege Heideggers in dieser neu gewonnenen Blickbahn[15], auch wenn diese in ihren Wesensbezügen und -zusammenhängen nicht immer selbst thematisch wird wie in den *Beiträgen*" (Herrmann, Ereignis, 1).

Da die *Beiträge* die Grundgedanken von *Sein und Zeit* nicht revidieren bzw. weiterentwickeln, sondern neue Gesichtspunkte auf die Problematik anbieten und so die Spätphilosophie von Heidegger einleiten, gilt *Sein und Zeit* als Heideggers Grundwerk, die *Beiträge* aber als sein zweites Hauptwerk (Herrmann, Ereignis, 6).

Eine der bekanntesten Schriften der Spätphilosophie Heideggers ist *Zeit und Sein* (1962). Diese Schrift fasst auf eine sehr konzentrierte Weise neben anderem auch die Ideen der *Beiträge* zusammen. Aber nicht nur das – das Ereignisdenken zeigt hier auch einige wichtige Veränderungen im Vergleich zu den *Beiträgen* auf. Aber es ist zu bestreiten, dass diese Veränderungen die Grund-

---

[14] Herrmann meint hier den folgenden Satz aus Heideggers *Brief über den Humanismus* (1946): „Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im ‚Augenblick' eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen" (Heidegger, Humanismusbrief, 313; dazu auch: Herrmann, Nachwort I, 512).

[15] Das bedeutet nicht, dass Heideggers Philosophie nach den *Beiträgen* nur das Ereignis zum Thema hat, sondern dass die *Beiträge* fast alle Themen der späteren Philosophie von Heidegger ‚systematisch' entwerfen, wenn auch nicht ausführen. Aber das Denken des Ereignisses selbst beschäftigt Heidegger auch später – dazu sind weitere fünf Bände der Gesamtausgabe (Band 66, 67, 69, 70 und 71) aus dem Nachlass Heideggers veröffentlicht. Noch eine – die siebte – Abhandlung im Band 72 steht aus (Herrmann, Nachwort II, 343).

positionen des Ereignisdenkens in den *Beiträgen* erschüttern; eher *erweitern* sie die *Beiträge*.

1.2. Unterscheidung von Inhalt und Struktur des Ereignisses

In Heideggers Philosophie des Ereignisses stoßen wir auf folgendes Problem: Für Heidegger gibt es *nur ein einziges* Ereignis, nämlich das Seyn. Nur das Denken des Seyns ist ein Ereignis. Nur das „Ankommen" der Philosophie des Seyns als Ereignis ist ein Ereignis – die ‚große Wandlung', das ‚Geschehnis' und der ‚wesentliche Umschlag, der von Grund aus Alles ergreift' (Heidegger, Beiträge, 28). Das Denken des Seyns ist für Heidegger das einzige Ereignis für das Abendland und für jeden einzelnen Menschen.

Dass es *dem Inhalt nach* nur ein einziges Ereignis gibt, stellt *keine explizit formulierte* Behauptung von Heidegger dar. Das Ereignis *selbst* scheint für ihn überhaupt kein Problem zu sein. Alles dreht sich *nur* um das Seyn, das als Ereignis charakterisiert wird.[16] *Das Ereignis wird zwar „definiert", aber nur durch das Denken des Seyns.*[17] Eine solche Gleichsetzung von Seynsdenken und Ereignisdenken führt dazu, dass in der Philosophie des Ereignisses, die die Philosophie des Seyns auch ist, Heidegger nicht zwischen dem, was sich im Ereignis ereignet, und der wesentlichen Struktur *jedes* Ereignisses (wenn es angenommen wird, dass es eine solche gibt) unterscheidet. Oft löst Heidegger sogar die strukturellen Probleme mithilfe inhaltlicher Überlegungen. Eine allgemeine Definition des Ereignisses und die Beschreibung der Struktur des Ereignisses würden bedeuten, dass Heidegger auch andere Einzelfälle des Ereignisses erlauben würde, was er aber nicht macht.

Es ist nicht zu leugnen, dass diese Gleichsetzung sich mehr in den *Beiträgen* zeigt und weniger z. B. in *Zeit und Sein*. Dass in *Zeit und Sein* das Ereignis nicht

---

[16] „Das Seyn west als das Ereignis" (Heidegger, Beiträge, 30).

[17] In den *Beiträgen* lautet z. B. eine Textstelle: „Ereignis: das sichere Licht der Wesung des Seyns im äußersten Gesichtskreis der innersten Not des geschichtlichen Menschen" (Heidegger, Beiträge, 31). Oder auch in *Zeit und Sein*: „Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis.* […] Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen [Zeit und Sein – L. P.] zueinander gehören lässt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis" (Heidegger, Zeit und Sein, 20). *So ist das Ereignis nur eine „Kategorie" des Seynsdenkens. Aber was ist das Ereignis?*

mehr das Sein ist (wie das in den *Beiträgen* der Fall ist)[18], macht einen der wichtigsten Unterschiede zwischen diesen beiden Schriften aus. Aber das bedeutet nicht, dass in *Zeit und Sein* das Ereignis nicht durch das Sein bestimmt ist.

Warum sollten z. B. die Französische Revolution, die Offenbarung Gottes oder der Tod eines Freundes keine Ereignisse sein? Obwohl Heidegger aus der Sicht seiner Philosophie leicht auf diese Frage antworten könnte[19], sehen die späteren Philosophen des Ereignisses das nicht so – *es gibt nämlich viele und verschiedene Ereignisse*. Und obwohl das Demarkations*problem* in Bezug darauf, *was ein Ereignis ist und was nicht*, bleibt, wird auch die Aufklärung der Strukturen des Ereignisses versucht.[20] Der Punkt ist, dass auch Heidegger zu dieser Aufklärung viel beitragen kann, aber das fordert dann, in seinen Texten und konkreten Aussagen *zwischen den strukturellen und inhaltlichen Momenten zu unterscheiden*. Es muss nicht hinzugefügt werden, dass das nicht immer leicht ist. Das muss aber gemacht werden, wenn Heidegger in die Auseinandersetzung mit anderen Ereignisphilosophen (z. B. mit Jean-Luc Marion) tritt.

Andererseits lässt sich die Form des Ereignisses zuerst aus dem gewinnen, was sich ereignet: zuerst ganz konkret und ohne Formalisierung möglicher Ereignisinhalte. So kann auch Heideggers Versuch gesehen werden: *Er hat keine Definition des Ereignisses, die er auf das Seyn anwendet. Vielmehr wird der Ereignisbegriff durch die Seynsphilosophie erst bestimmt*. Für seinen Ereignisbegriff sind

---

[18] „Nun wird das ‚Ereignis als Ereignis' ausdrücklich als etwas vom Sein Unterschiedenes prädiziert" (Wansing, Denken, 96). Rudolf Wansing verknüpft in seinem Aufsatz „Im Denken erfahren. Ereignis und Geschichte bei Heidegger", der im Sammelband *Ereignis auf Französisch* enthalten ist, diese Unterscheidung mit folgender These: Während in den *Beiträgen* das Ereignis, das die Geschichte gründet, zuerst vom Menschen vorbereitet werden muss, wird in *Zeit und Sein* auf diese Vorbereitung verzichtet. Wenn es aber keine Vorbereitung mehr gibt, zeigt sich der Mensch als grundsätzlich passiv dem Ereignis gegenüber, das sich gibt (Wansing, Denken, 95–97). Es geht in *Zeit und Sein* tatsächlich nicht um die Gründung der Geschichte vonseiten des Menschen, aber das ist auch in den *Beiträgen* nicht der Fall. Wir werden später sehen, dass es auch in den *Beiträgen* eine von den Hauptthesen Heideggers ist, dass das ‚Dasein nichts leistet'.

[19] Er könnte vermutlich Folgendes sagen: Es geht doch um einen ‚wesentlichen Umschlag, der von Grund aus Alles ergreift'. Nur das Seinsverständnis kann den Menschen und sein Leben *wesentlich* ‚umschlagen'. Es gibt Tausende von Möglichkeiten, wie man das Leben führen kann, aber es gibt *nur eine* Möglichkeit, wie man das unmittelbare Leben transzendieren kann. Nur diese eine Möglichkeit kann folglich Ereignis genannt werden.

[20] Das machen z. B. Jacques Derrida (z. B. im Werk *Falschgeld: Zeit geben I* [1993]) und Jean-Luc Marion (z. B. im Werk *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [1997]).

also die Ereignisse selbst von großer Bedeutung. Es wird hier angenommen, dass vordergründig zwei Inhaltsmomente für den nicht-explizierten Ereignisbegriff bei Heidegger wichtig sind: 1) seine Geschichte der Philosophie und des Abendlandes und 2) die Philosophie des Seyns. Und obwohl hier die Wesensstruktur des Ereignisses von Interesse ist, müssen auch diese zwei Themen kurz erörtert werden. Und das aus zweifachem Grund: erstens, weil – wie schon gesagt – sich durch den Inhalt des Ereignisses seine Strukturen erst bestimmen lassen, und zweitens, weil jedes hier angeführte Zitat von Heidegger nicht nur etwas vom Ereignis selbst sagt, sondern auch aus diesem bestimmten Seyns-Ereignis spricht. Die folgende sehr kurze Erläuterung des Heidegger'schen Denkens sollte also helfen, in den weiteren Zitaten den inhaltlichen vom strukturellen Moment in Bezug auf das Ereignis zu unterscheiden.

1.3. Heideggers Geschichte der Philosophie und des Abendlandes

In den *Beiträgen* schreibt Heidegger neben anderem die Geschichte der Philosophie und des Abendlandes.[21] Diese Geschichtsschreibung ist das seynsgeschicht-

---

[21] Ähnlich wie bei Husserl ist auch für Heidegger der Anfang der Philosophie der Anfang und das Wesen der abendländischen Kultur. Siehe z. B. den 1935 gehaltenen Vortrag *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*:

> „Das geistige Europa hat eine Geburtsstätte. Ich meine damit nicht geografisch in einem Land, obschon auch das zutrifft, sondern eine geistige Geburtsstätte in einer Nation bzw. in einzelnen Menschen und menschlichen Gruppen dieser Nation. Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. In ihr erwächst eine *neuartige Einstellung* einzelner zur Umwelt. Und in ihrer Konsequenz vollzieht sich der Durchbruch einer völlig neuen Art geistiger Gebilde, rasch anwachsend zu einer systematisch geschlossenen Kulturgestalt; die Griechen nannten sie *Philosophie*. Richtig übersetzt, in dem ursprünglichen Sinn, besagt das nichts anderes als universale Wissenschaft, Wissenschaft vom Weltall, von der Alleinheit alles Seienden. Sehr bald beginnt das Interesse am All, und damit die Frage nach dem allumfassenden Werden und Sein im Werden, sich nach den allgemeinen Formen und Regionen des Seins zu besonderen, und so verzweigt sich die Philosophie, die Eine Wissenschaft, in mannigfache Sonderwissenschaften. Im Durchbruch der Philosophie dieses Sinnes, in welchem also alle Wissenschaften mitbeschlossen sind, sehe ich, wie paradox das auch klingen mag, das Urphänomen des geistigen Europas" (Husserl, Krisis, 321).

liche Denken ‚im Rückblick auf die Geschichte der Metaphysik' (siehe Abschnitt A.1.1.). Sie thematisiert das *Ereignis als den Gründer der Geschichte*. Die Geschichte der Philosophie hat die Form eines Narrativs, einer Erzählung, eines Mythos. Das Gegenteil von der Geschichte ist die Historie. Die Historie hat mehrere Merkmale: 1) sie sammelt *alle* Tatsachen ungeachtet ihrer eventuell *besonderen* Sinnbedeutung. Sie versucht, diese Tatsache *objektiv* zu interpretieren[22]; 2) als eine ‚Wissenschaft' soll sie *distanziert* gegenüber diesen Sinnbedeutungen sein. Ein Historiker muss völlig unbeteiligt bleiben[23]; 3) sie bleibt nicht nur unbeteiligt, sondern versucht auch alle Geschehnisse so zu erklären, dass es keinen Platz mehr für besondere Ereignisse gibt.[24] Die *Geschichte ist dagegen etwas, was uns angeht*[25] – sie besteht immer aus ausgewählten, subjektiv erfahrenen und gedeuteten Ereignissen; *sie „erklärt" die Vergangenheit und entwirft die Zukunft*.

Die Geschichte kann nur aus einer bestimmten Situation, die jemanden angeht, erfahren und geschrieben werden. *Diese Erfahrungs-Situation ist das Ereignis als Gründer der Geschichte*. Das Ereignis ist das, ‚dem jede künftige Geschichte entspringt' (Heidegger, Beiträge, 23); es ist die ‚ursprüngliche Geschichte selbst' (Heidegger, Beiträge, 32). Das *Ereignis*, das den „Mythos" über die Entstehung und den Untergang der Metaphysik erfahrend schreiben lässt, *ist das Denken des Seyns*. Die Möglichkeit, das Seyn zu denken, ist etwas, was uns angeht, indem es uns, indem es alles verwandelt: „[…] das Sein trifft den Menschen und rückt ihn in die Verwandlung" (Heidegger, Beiträge, 455). In *Zeit und Sein* heißt das: „Im Sein als Anwesen bekundet sich der Angang, der uns Menschen so angeht, daß wir im Vernehmen und Übernehmen dieses Angangs das Auszeichnende des Menschseins erlangt haben" (Heidegger, Zeit und Sein, 23).

Diese Textstelle ist auch in einer anderen Hinsicht interessant. Sie hilft zu verstehen, was Heidegger mit seiner Seinsphilosophie sagen will. Erstens versteht Heidegger mit der Philosophie nicht ‚eine universale Wissenschaft' vom Wesen des Seienden, sondern das Seinsverständnis (*Sein und Zeit*). Und zweitens sieht er den Anfang des Abendlandes nicht in einem Gerichtetsein auf das Seiende, sondern in einem Ereignis, durch das das Seiende erst ‚sichtbar' wurde, damit sein Wesen befragt werden konnte. Und das war nicht deswegen möglich, weil sich einige Philosophen dazu entschlossen hatten, sondern weil etwas Unerwartetes *mit ihnen* passierte (*Beiträge*).

[22] Siehe z. B. Heidegger, Beiträge, 152, 493 f.

[23] Siehe z. B. Heidegger, Beiträge, 5, 152 f., 479, 493 f.

[24] Siehe z. B. Heidegger, Beiträge, 147, 151, 492.

[25] „Unsere Geschichte – nicht als der historisch bekannte Ablauf unserer Geschicke und Leistungen, sondern wir selbst im Augenblick unseres Bezuges zum Seyn" (Heidegger, Beiträge, 501).

Indem das Seyn den Menschen verwandelt, *eröffnet es einen Horizont der Möglichkeiten*, die zuerst – da es hier um die Geschichte der Philosophie geht – *Denkmöglichkeiten* sind. Weil mit einem Ereignis, in dem das Seyn denkbar wird, *bestimmte* Möglichkeiten ergründet werden, ist das Seyn *Geschick*. *Die Eröffnung dieser Möglichkeiten ist aber kein Geschick, sondern Geschenk des Ereignisses*[26], das das Seyn schenkt und schickt und so den Horizont der Möglichkeiten *bestimmt*:

> „Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist das Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schicken, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen. Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein. […] Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen" (Heidegger, Zeit und Sein, 8 f.).

Eine Geschichte wird über das Leben in einem bestimmten Erfahrungshorizont des Menschen von ihm selbst geschrieben. Sie kann aber nur aus einem *anderen* Erfahrungshorizont eine einheitliche (also nicht zufällige) Geschichte werden. Die Möglichkeit eines Horizontes selbst ist aber *nicht* notwendig. Ebenso wie *nicht* notwendig ist jede einzelne Realisation der Möglichkeiten des gegebenen Horizontes.

Die Geschichte des Abendlandes von Heidegger erzählt von zwei großen Ereignissen – zwei Anfängen. Jeder von ihnen *ergründet* ein *Zeitalter*.

Der erste Anfang ist derjenige, in dem das Seiende *zum ersten Mal* dem Menschen ‚sichtbar' wird, indem das Seiende ‚aufleuchtet' (Heidegger, Beiträge, 17). ‚Der Mensch kommt erst überhaupt *vor* das Seiende zu stehen' (Heidegger, Beiträge, 45). Mit dem ‚Sehen' ist natürlich kein physiologisches Sehen gemeint und mit dem ‚Stehen' kein physisches Stehen an einem Ort, sondern mehr *eine denkerische Abstandnahme, eine Möglichkeit der Distanz des Denkens gegenüber dem Seienden*. Mit dieser Möglichkeit des Denkens entstehen die Philosophie und das Abendland. Doch schon von Anfang an – so erzählt Heidegger – wird etwas außer Sicht gelassen, nämlich dass das Seiende nicht deshalb ‚aufleuchtet', weil es selbst ‚leuchtet', sondern weil es *plötzlich* im Offenen steht und so sichtbar wird. *Es wird seiend – und das nicht von sich selbst, sondern weil etwas (die Wahrheit des Seyns) sich mit uns ereignet hat*. Dieses Ereignis wird aber nicht bemerkt.[27] In dem ersten Anfang werden das Offene, die Lichtung (sie ist die

---

[26] Siehe z. B. Heidegger, Beiträge, 248.

[27] „Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das ‚Es gibt' als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künf-