

Lasma Pirktina

Das Ereignis

Martin Heidegger,
Emmanuel Levinas,
Jean-Luc Marion

Verlag Karl Alber Freiburg/München

PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 28

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48995-6

Danksagung

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um meine an manchen Abschnitten überarbeitete und insgesamt verbesserte Dissertation, die 2017 von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt angenommen worden ist. An dieser Stelle möchte ich mich bei denjenigen bedanken, die bei ihrer Entstehung teilgenommen haben.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Walter Schweidler, der mit großem Interesse mein Dissertationsprojekt annahm, die Arbeit betreute und mit Vertrauen viel Raum für eigenständiges Denken ließ.

Die Dissertation wurde durch ein Promotionsstipendium der Hanns-Seidel-Stiftung gefördert, für das ich mich hiermit bedanke.

Ich danke Frau Prof. Gerl-Falkovitz für ihre Lehrveranstaltungen an der Technischen Universität Dresden, die mich erstmals zum Thema »Ereignis« brachten, sowie für ihre Bereitschaft, das Zweitgutachten zu übernehmen.

Einen besonderen Dank möchte ich Herrn Dr. Rolf Kühn aussprechen, für seine Seminare an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und für die inspirierenden Gespräche.

Ich bedanke mich bei allen Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums von Prof. Schweidler für den anregenden philosophischen Austausch und all denjenigen, die mit rührender Freundlichkeit das Korrekturlesen meiner Arbeit auf sich nahmen: Dr. Friedrich Hausen, Uwe Hübner, Beatrix Kersten, Martin Krebs, Dr. Anna Maria Martini, Christian Otto und Dr. Gabriele Werner aus der *Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e.V.*, Dr. Raphael Bexten und Dr. Robert Meißner aus dem Doktorandenkolloquium von Prof. Schweidler, sowie Marcus Döller an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Ass.-Prof. Dr. Christian Rößner an der Katholischen Privat-Universität Linz. Schließlich bedanke ich mich bei Herrn Dr. Tobias Holischka an der Katholischen Universität Eich-

Danksagung

stätt-Ingolstadt für die organisatorische und technische Hilfe in der Abschlussphase der Dissertation und bei der Vorbereitung der Disputation.

Meiner Familie – meinem Mann und meinen zwei Söhnen – gilt mein Dank für die Unterstützung und die aufgebrachte Geduld mit mir in dieser Zeit.

Berlin, im August 2018

Lasma Pirkatina

In Dankbarkeit dem Andenken von
Dr. Peter Przybylski gewidmet.

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis	11
Einleitung	17
I. DAS EREIGNIS IN DER PHILOSOPHIE: das gegenwärtige Denken des Ereignisses	37
Martin Heidegger (1889–1976)	39
Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)	59
Emmanuel Levinas (1906–1995)	70
Gilles Deleuze (1925–1995)	80
Jacques Derrida (1930–2004)	97
Alain Badiou (1937)	122
Jean-Luc Marion (1946)	138
Claude Romano (1967)	145
II. DIE LOGIK DES EREIGNISSES: Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion	153
Die Logik des Ereignisses in der Philosophie Martin Heideggers .	155
1. Das Ereignis in der Philosophie Martin Heideggers . . .	155
2. Die Zweideutigkeit des Ereignisses: die Wesung und der Anfang	160

Inhaltsverzeichnis

3.	Das Ereignis als Austrag	169
3.1.	Das Ereignis ist kein Denken	170
3.2.	Das Ereignis ist kein Erlebnis	178
4.	Die Zeit, der Ort und der Zeit-Raum des Ereignisses	183
5.	Der Anfang und der Untergang	193
6.	Das Vergessen des Ereignisses	198
7.	Die Machtlosigkeit und Herrschaft des Ereignisses	202
8.	Der Anfang als Gründer der Geschichte	205
9.	Der erste Anfang, der andere Anfang und der Zwischenfall	209
10.	Die Verschenkung und Unberechenbarkeit des Ereignisses	217
11.	Die Wiederholung des Ereignisses: Ort, Sprache, Kunst	223
12.	Die Fülle und das Sagen des Ereignisses	231
13.	Die Jemeinigkeit und das verborgene Ereignis der Gemeinschaft	236
 Die Logik des Ereignisses in der Philosophie Emmanuel Levinas'		240
1.	Die Philosophie Emmanuel Levinas' und das Ereignis	240
2.	Die Nicht-Phänomenalität und Nicht-Vorstellbarkeit des Ereignishaften	247
3.	Das Ereignis als Einbruch in die Welt des Selben	252
4.	Das Ereignis und die Innerlichkeit	257
5.	Das Überschreiten des Denkens und die Undenkbarkeit des Ereignisses	262
6.	Aus sich heraustreten: das Begehren	270
7.	Aus sich heraustreten: die Sensibilität	273
8.	Aus sich heraustreten: die Nähe und die Verantwortung	280
9.	Das Ereignis als Zeitbruch	284
10.	Die unvordenkliche Vergangenheit und die Unerinnerbarkeit des Ereignisses	291
11.	Die Spur des Ereignisses	297
12.	Das Ereignis als Anfang von etwas Neuem	304
13.	Vom Ereignis sprechen	315

Die Logik des Ereignisses in der Philosophie Jean-Luc Marions	322
1. Das Ereignis in der Philosophie Jean-Luc Marions	322
2. Die Selbst-Gegebenheit des Ereignisses	328
3. Die Selbst-Gegebenheit des Ereignisses. Zwei Probleme	334
3.1. Die Selbst-Gegebenheit und die Reduktion	334
3.2. Die Selbst-Gegebenheit und der <i>adonné</i>	342
4. Das unmöglich mögliche Ereignis	349
5. Die fünf Bestimmungen des sich selbst gebenden Ereignisses	354
5.1. Die Anamorphose	355
5.2. Das Eintreffen	358
5.3. Das vollendete Faktum	362
5.4. Der Vorfall	365
6. Das sättigende Ereignis	368
6.1. Die Idee des gesättigten Phänomens	368
6.2. Unanvisierbar	373
6.3. Unerträglich	377
6.4. Absolut	380
6.5. Unbeobachtbar	384
6.6. Die Sättigung der Sättigung	388
7. Das Jetzt des Ereignisses	391
8. Die Erfahrung der Zeit im Ereignis	401
9. Das Ereignis und die Geschichte	404
10. Das Ereignis der Gabe	412
 III. UNTERWEGS ZU EINER PHILOSOPHIE DES EREIGNISSES:	
Zusammenfassung und Ausblick	423
1. Die Logik des Ereignisses	425
1.1. Das Ereignis und ein Etwas	426
1.2. Das Ereignis und das, was sich ereignet	429
1.3. Das Ereignis und die Spur	433
1.4. Das Ereignis und die Geschichte	435
1.5. Das Ereignis und das unvorhersehbare Neue	440
1.6. Das Ereignis und das Andere	441

Inhaltsverzeichnis

2.	Das Ereignis und die Phänomenologie	444
2.1.	Das Ereignis als Phänomen und Nicht-Phänomen . .	445
2.2.	Das nicht-phänomenale Ereignis und das Andere der Erfahrung und des Denkens	450
2.3.	Das Ereignis und die Überschreitung der Bewusstsein-Phänomen-Struktur	452
2.3.1.	Der Leib	453
2.3.2.	Das nicht-vorstellende Denken	456
2.4.	Die Nicht-Phänomenalität des Ereignisses	459
3.	Das Ereignis jenseits der Phänomenologie und Metaphysik	463
3.1.	Das Ereignis und die Immanenz	464
3.1.1.	Die Nähe	466
3.1.2.	Der Ort	470
3.2.	Das Ereignis als Aus-sich-Heraustreten	474
	Literaturverzeichnis	477
	Register	490

Siglenverzeichnis

A	–	Heidegger: <i>Über den Anfang</i> , GA 70
AQE	–	Levinas: <i>Autrement qu'être</i>
AS	–	Levinas: <i>Außer sich</i>
B	–	Heidegger: <i>Besinnung</i> , GA 66
BPh	–	Heidegger: <i>Beiträge zur Philosophie</i> , GA 65
BS	–	Marion: <i>La banalité de la saturation</i>
BV	–	Heidegger: <i>Bremer Vorträge</i> , GA 79 (<i>Bremer und Freiburger Vorträge</i>)
BWD	–	Heidegger: <i>Bauen Wohnen Denken</i> , GA 7 (<i>Vorträge und Aufsätze</i>)
CC	–	Levinas: <i>Carnets de captivité</i>
CN	–	Marion: <i>Certitudes négatives</i>
CV	–	Marion: <i>La croisée du visible</i>
DE	–	Marion: <i>Dieu sans l'être</i>
DEHH	–	Levinas: <i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i>
DI	–	Levinas: <i>De Dieu qui vient à l'idée</i>
DL	–	Levinas: <i>Difficile liberté</i>
DR	–	Deleuze: <i>Différence et répétition</i>
DS	–	Marion: <i>De surcroît</i>
DW	–	Deleuze: <i>Differenz und Wiederholung</i>
E	–	Heidegger: <i>Ereignis</i> , GA 71
Echo	–	Derrida: <i>Echographien/Échographies</i>
ED	–	Marion: <i>Etant donné</i>
EE	–	Levinas: <i>De l'existence à l'existant</i>
EeD	–	Derrida: <i>L'écriture et la différence</i>
EeE	–	Badiou: <i>L'être et l'événement</i>
EI	–	Levinas: <i>Ethique et infini</i>
EM	–	Romano: <i>L'événement et le monde</i>
EN	–	Levinas: <i>Entre nous</i>
En	–	Levinas: <i>Eigennamen</i>
EPh	–	Marion: <i>Das Erotische: ein Phänomen</i>
ET	–	Romano: <i>L'événement et le temps</i>
EU	–	Levinas: <i>Ethik und Unendliches</i>
EW	–	Marion: <i>The Essential Writings</i>
FG	–	Derrida: <i>Falschgeld</i>
FM	–	Derrida: <i>La fausse monnaie</i>
FV	–	Heidegger: <i>Freiburger Vorträge</i> , GA 79 (<i>Bremer und Freiburger Vorträge</i>)

Siglenverzeichnis

G	–	Derrida: <i>Grammatologie/De la grammatologie</i>
GdS	–	Heidegger: <i>Die Geschichte des Seyns</i> , GA 69
GE	–	Levinas: <i>Wenn Gott ins Denken einfällt</i>
GF	–	Derrida: <i>Von der Gastfreundschaft</i>
GG	–	Marion: <i>Gabe und Gemeinwohl</i>
GH	–	Marion: <i>Givenness & Hermeneutics</i>
GoS	–	Marion: <i>Gott ohne Sein</i>
GS	–	Marion: <i>Gegeben sei</i>
H	–	Derrida: <i>De l'hospitalité</i>
HAH	–	Levinas: <i>Humanisme de l'autre homme</i>
HAM	–	Levinas: <i>Humanismus des anderen Menschen</i>
HB	–	Heidegger: <i>Humanismusbrief</i> , GA 9 (<i>Wegmarken</i>)
HS	–	Levinas: <i>Hors sujet</i>
ID	–	Heidegger: <i>Identität und Differenz</i> , GA 11
IDE	–	Derrida: <i>Une certaine possibilité impossible de dire l'événement</i>
IeD	–	Marion: <i>L'idole et la distance</i>
IL	–	Deleuze: <i>Die Immanenz: ein Leben</i>
IV	–	Deleuze: <i>L'immanence: une vie</i>
JS	–	Levinas: <i>Jenseits des Seins</i>
KNS	–	Heidegger: <i>Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem</i> (Kriegsnotsemester 1919), GA 56/57 (<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>)
KR	–	Heidegger: <i>Die Kunst und der Raum</i> , GA 13 (<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>)
L	–	Marion: <i>Der Leib oder die Gegebenheit des Selbst</i>
LM	–	Badiou: <i>Logiques des mondes</i>
LS	–	Deleuze: <i>Logik des Sinns/Logique du sens</i>
LW	–	Badiou: <i>Logiken der Welten</i>
MPh	–	Derrida: <i>Marges de la philosophie</i>
MWPh	–	Heidegger: <i>Mein Weg in die Phänomenologie</i> , GA 14 (<i>Zur Sache des Denkens</i>)
NI	–	Heidegger: <i>Nietzsche I</i> , GA 6.1
NII	–	Heidegger: <i>Nietzsche II</i> , GA 6.2
NP	–	Levinas: <i>Noms propres</i>
OG	–	Derrida/Marion: <i>On the Gift</i> (Caputo/Scanlon: <i>God, the Gift and Postmodernism</i>)
ÖS	–	Marion: <i>Die Öffnung des Sichtbaren</i>
P	–	Deleuze: <i>Pourparlers</i>
PhE	–	Marion: <i>Le phénomène érotique</i>
PhP	–	Merleau-Ponty: <i>Phénoménologie de la perception</i>
PhS	–	Marion: <i>Le phénomène saturé</i>
PhW	–	Heidegger: <i>Phänomenologie und die transzendente Wertphilosophie</i> , GA 56/57 (<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>)
PhW	–	Merleau-Ponty: <i>Phänomenologie der Wahrnehmung</i>
QPh	–	Deleuze/Guattari: <i>Qu'est-ce que la philosophie?</i>
RC	–	Marion: <i>La rigueur des choses</i>
RD	–	Marion: <i>Réduction et donation</i>

RdD	– Marion: <i>La raison du don</i>
RG	– Derrida: <i>Rundgänge der Philosophie</i>
RoG	– Marion: <i>The Reason of the Gift</i>
RuG	– Marion: <i>Ruf und Gabe</i>
S	– Heidegger: <i>Seminare</i> , GA 15
SA	– Levinas: <i>Die Spur des Anderen</i>
SB	– Marion: <i>Sättigung als Banalität</i>
Sch	– Derrida: <i>Schurken</i>
SD	– Derrida: <i>Die Schrift und die Differenz</i>
SE	– Badiou: <i>Das Sein und das Ereignis</i>
SG	– Heidegger: <i>Der Satz vom Grund</i> , GA 10
Sp	– Heidegger: <i>Unterwegs zur Sprache</i> , GA 12
SPh	– Derrida: <i>Die Stimme und das Phänomen</i>
SS	– Levinas: <i>Vom Sein zum Seienden</i>
SU	– Merleau-Ponty: <i>Das Sichtbare und das Unsichtbare</i>
Sub	– Levinas: <i>La substitution</i>
SZ	– Heidegger: <i>Sein und Zeit</i>
TA	– Levinas: <i>Le temps et l'autre</i>
TI	– Levinas: <i>Totalité et infini</i>
ThPh	– Foucault: <i>Theatrum philosophicum</i>
TU	– Levinas: <i>Totalität und Unendlichkeit</i>
U	– Deleuze: <i>Unterhandlungen</i>
UES	– Derrida: <i>Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen</i>
UK	– Heidegger: <i>Der Ursprung des Kunstwerks</i> , GA 5 (<i>Holzwege</i>)
ÜM	– Heidegger: <i>Die Überwindung der Metaphysik</i> , GA 67 (<i>Metaphysik und Nihilismus</i>)
V	– Derrida: <i>Voyous</i>
VI	– Merleau-Ponty: <i>Le visible et l'invisible</i>
VPh	– Derrida: <i>La voix et le phénomène</i>
WG	– Heidegger: <i>Vom Wesen des Grundes</i> , GA 9 (<i>Wegmarken</i>)
WM	– Heidegger: <i>Was ist Metaphysik?</i> , GA 9 (<i>Wegmarken</i>)
WN	– Heidegger: <i>Das Wesen des Nihilismus</i> , GA 67 (<i>Metaphysik und Nihilismus</i>)
WPh	– Deleuze/Guattari: <i>Was ist Philosophie?</i>
WW	– Heidegger: <i>Vom Wesen der Wahrheit</i> , GA 9 (<i>Wegmarken</i>)
Z	– Heidegger: <i>Zollikoner Seminare</i> , GA 89
ZA	– Levinas: <i>Die Zeit und der Andere</i>
ZU	– Levinas: <i>Zwischen uns</i>
ZS	– Heidegger: <i>Zeit und Sein</i> , GA 14 (<i>Zur Sache des Denkens</i>)

»Niemand kann auf Dauer dieses Abenteuer wollen, dass aus der Leere unwahrscheinliche Namen auftauchen. [...] Selbst dem, der an den Rändern der Ereignisstätten umherirrt und sein Leben für die Gelegenheit und des unmittelbaren Eingriffs riskiert, empfiehlt es sich am Ende, ein Wissenschaftler zu sein.«

»[...] denn die Ereignishaftigkeit des Ereignisses ist alles andere als eine freudig-warmherzige Gegenwart.«

Alain Badiou, *L'être et l'événement*

Einleitung

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass *es* ein Aus-sich-Heraus-treten, eine Begegnung mit dem Anderen des Sich-Selbst *gibt*; dass es Überraschungen, unvorhersehbare Geschehnisse, Einfälle von neuen Ideen, Erschütterungen gibt; dass es Geburt, Sinnlichkeit, Hingabe, Liebe, Religion, Kunst, Musik, Geschichte, Aufopferung, Tod gibt. Damit geht diese Arbeit von einer »Sache« aus, nicht von einem philosophischen Begriff oder einem in der Philosophie schon etablierten Problem. Sie versucht, diese »Sache« philosophisch zu untersuchen; sie schaut zuerst darauf, inwiefern und wie diese »Sache« in der Philosophie schon behandelt worden ist; sie stellt kritische Fragen; schließlich will diese Arbeit eine Richtung für die Behandlung dieser »Sache« vorschlagen.

Was ist die »Sache« der vorliegenden Arbeit? Sie wird hier *Ereignis* genannt. Aus zweifachem Grund: Erstens weist der alltägliche Gebrauch dieses Wortes auf ein besonderes und bedeutsames Geschehnis oder Erlebnis hin; zweitens hat es oft auch im philosophischen Diskurs diese Bedeutung, die dort entsprechend eine philosophisch herausgearbeitete Tiefe gewinnt. Wir sagen: »oft«, weil das Wort »Ereignis« in der Philosophie sehr unterschiedlich gebraucht wird. Und das ist einer der Gründe, warum wir uns hier gezwungen fühlen, von der »Sache« und nicht von einem Begriff oder einem Problem auszugehen. Wenn wir sagen, dass wir das Ereignis untersuchen wollen, können wir uns auf keinen Fall darauf verlassen, dass überall, wo im philosophischen Diskurs der Name »Ereignis« auftaucht, auch die uns interessierende »Sache« im Blick steht. Man kann – und dies ist in der philosophischen Literatur in der Tat beobachtbar – annehmen, dass, obwohl das Wort »Ereignis« in verschiedenen Texten unterschiedliche Bedeutungen aufweist, es sich immer noch um *das* Ereignis handelt, vielleicht um verschiedene seiner Aspekte. Man kann dann, entsprechend dieser Annahme, versuchen, eine systematische Ereignisphilosophie zu entwickeln, die alle diese Aspekte in sich ver-

einen würde. Ein solches Unternehmen läuft aber Gefahr, ein gedankliches Monstrum zu schaffen, dem nichts entspricht, das sich an nichts mehr erinnert. Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, eine »Sache« zu untersuchen, die wir Ereignis nennen, und nicht eine Sache, ausgehend vom Gebrauch des Wortes »Ereignis«, zu konstruieren. Obwohl diese »Sache« noch zu befragen ist, bestimmen wir sie im Voraus ungefähr als ein Aus-sich-Transzendieren, Mit-dem-Anderen-Sein. Dies könnte im Allgemeinen das Ereignishafte in seinen unendlichen Gestalten, wie zum Beispiel: Sinnlichkeit, Liebesbegegnung, Offenbarung, Inspiration etc., charakterisieren.

Wir betonen: Man kann dem Wort »Ereignis« auch andere Bedeutung geben als wir hier es tun, man kann mit diesem Wort auch andere Sachen bezeichnen, was auch der Fall ist: In der angelsächsischen Philosophie wird das Ereignis als ein empirischer Prozess verstanden; in der Geschichtsschreibung geht es um geschichtliche Ereignisse, die datiert und in ihrer Faktizität untersucht werden; schließlich gibt es auch *event management*. Auch in der Philosophie spielt der Begriff des Ereignisses verschiedene Rollen. Das Ereignis Heideggers ist auf keinen Fall das Ereignis Deleuzes oder Richirs. Es wäre sehr unvorsichtig zu denken, dass es trotz dieses unterschiedlichen Gebrauchs dieses Wortes um ein und dasselbe geht, nämlich um *das* Ereignis, das gleichwohl zur Ontologie, Geschichte, Management und Philosophie von Heidegger, Deleuze und Richir gehören würde. Es gibt keine Philosophie des Ereignisses, es gibt Philosophien, in denen das Wort »Ereignis« auftaucht. Die vorliegende Arbeit spricht nicht von dem unterschiedlichen Gebrauch des Wortes »Ereignis« in der gegenwärtigen Philosophie und noch weniger versucht sie, ausgehend von diesem Gebrauch etwas zu konstruieren, das es gar nicht gibt. Sie spricht von einer ganz konkreten »Sache«. Sie wählt für diese »Sache« den Namen »Ereignis« – so wie es viele Denker, zum Beispiel Heidegger, Derrida, Romano auch tun. Sie berücksichtigt aber auch Denker, die diese »Sache« nicht Ereignis nennen, und trotzdem diese »Sache« behandeln, wie das zum Beispiel bei Levinas der Fall ist. Sie berücksichtigt nicht die Denker, die dasselbe Wort benutzen, aber von einer ganz anderen Sache sprechen.

Wenn wir hier unter dem Ereignis eine bestimmte »Sache« verstehen und uns von anderem Gebrauch dieses Wortes abgrenzen, heißt es nicht, dass wir uns um eine, um die richtige Definition und dementsprechend um den richtigen Gebrauch dieses Wortes bemühen. Es geht hier nicht um ein Wort. Es geht ausschließlich um

die Abgrenzung eines Problemfeldes der Philosophie, um in diesem Problemfeld systematisch arbeiten zu können. Was ist das für ein Problemfeld, worin sich das Ereignis als das Aus-sich-Heraustreten einschreibt? Es handelt sich zuerst ganz allgemein um die Infragestellung des rationalen Subjekts. Nun ist die Kritik des begrifflichen Denkens als Wahrheitssubjekts und damit des die Welt und sich selbst durchschauenden Subjekts, das vom Denken aus freie Entscheidungen trifft, überhaupt für das 20. und beginnende 21. Jahrhundert charakteristisch. Überall – sei es in der Philosophie, Kunst, Geschichte oder Wissenschaft – gibt es Versuche, das rationale und freie Subjekt aufzuheben, auf sein Konstituiert-Sein hinzuweisen, seine Abhängigkeiten von verschiedensten ihm unzugänglichen und unkontrollierbaren Prozessen zu bestimmen. Es sind vor allem die Phänomenologie des Leibes und der Passivität, die Psychoanalyse, der Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus, die Geschichtsphilosophie von Nietzsche und Marx und Kojèves Interpretationen zu Hegel, in deren Nähe zum Beispiel die französische Ereignisphilosophie in ihren verschiedenen Gestalten entsteht.¹ Zu dieser Zeit scheint es nicht mehr möglich, das Subjekt einer transzendenten Macht unterzuordnen («Gott ist tot»), dafür stellen aber diese Denkrichtungen zwei grundlegende Typen der Aufhebung des selbstmächtigen Subjekts dar: entweder weist man eine Tiefe im Subjekt auf (sei es seine Psyche, sein Gehirn, die Gesamtheit von inneren physisch-physiologischen Prozessen, nicht bewusst erlebte Erlebnisse), die es konstituiert, die im Verborgenen ein zweites Leben führt, von dem das seiner selbst bewusste Subjekt nichts weiß; oder es geht um die un-

¹ Wenn wir hier die französische Ereignisphilosophie besonders hervorheben, dann aus dem Grund, dass es sie ist, die das Ereignishafte am meisten thematisiert hat und immer noch thematisiert. Wie Marc Rölli in der Einleitung zum Sammelband *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze* (2004) schreibt: »In keiner anderen Philosophietradition wurde auf so eindringliche und vielschichtige Weise über das Ereignis nachgedacht.« (Rölli(2004), 7) Von den ganz bedeutsamen Autoren und Werken zur Ereignisproblematik aus dieser Tradition zählen wir folgende auf: Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (1945), Gilles Deleuze: *Logique du sens* (1969), Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Jacques Derrida: *La voix et le phénomène* (1967), *Marges de la philosophie* (1972) und *La fausse monnaie. Donner le temps I* (1991), Alain Badiou: *L'être et l'événement* (1988) und *Logiques des mondes* (2006), Jean-Luc Marion: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001) und *Certitudes négatives* (2010), Claude Romano: *L'événement et le monde* (1998) und *L'événement et le temps* (1999).

zähligen äußeren Bedingungen (seien es soziale, politische, ökonomische Umstände, kulturelle Regelungen und Praxen, ontologische Strukturen, Gesetze der Geschichte, herrschende Weltanschauungen, Sprache), die das Subjekt, seine Welt, seine Selbstidentität zu dem machen, was sie sind; die dem Subjekt zwar einen Freiheitsraum eröffnen, der aber immer vorgegeben und eingeschränkt ist.

Das denkende und freie Subjekt in Frage zu stellen, das für es Uneinholbare zu behaupten – dies ist der Kontext, in den sich die Entstehung des gegenwärtigen Ereignisdenkens einschreiben lässt. Aber es lässt sich *nicht* mit ihm identifizieren. Die »Sache«, um die es uns hier geht, und die von Heidegger, Levinas, Derrida, Marion u.a. gesehen und beschrieben wird, ist nicht schlicht etwas, was die Bedingtheit des Subjekts bedeutet. Es gibt einen kleinen, aber wesentlichen Unterschied zwischen Aufhebung des allmächtigen und durchschaubaren Subjekts durch die Aufweisung seiner Bedingtheit und dessen Infragestellung im Ereignisdenken. Es ist vielleicht die Nicht-Beachtung dieses kleinen Unterschiedes, die es verhindert hat und immer noch verhindert, das Denken des Ereignisses als ein unterschiedliches Denken und den Begriff des Ereignisses als ein andersartiges Konzept zu sehen – sogar von den Ereignisdenkern selbst. Das Ereignis wird dann bloß zu dem, was neben anderen vielen, von der Philosophie, Wissenschaft, Kunst etc. schon aufgedeckten Sachen dem Subjekt nicht zur Verfügung steht und es bedingt. Und wir werden sehen, dass das Ereignisdenken in der Tat sehr oft die Konzepte und Argumente derjenigen Diskurse bedient, die ihre Aufgabe in der Auflösung des kristallklaren und durchschaubaren Subjekts sehen. Veranschaulichen wir diesen Umstand mit dem Beispiel von Derrida. 1968 versucht er im Vortrag *La différence* (erschieden 1972 in *Marges de la philosophie*) eins seiner zentralsten Konzepte – *différance* – zu erläutern. Die Einführung dieses Konzepts entwickelt sich aus folgendem Argument: Alles, was es gibt, bzw. alles, was es für uns gibt, ist zuerst das, was sich von allem anderen, was es gibt, unterscheidet – zuerst gibt es Differenzen, wir haben immer mit Differenzen zu tun. Die Differenzen sind aber bloß nicht da – sie setzen die *différance* voraus, die sie »produziert« (*produire*): »Die Differenzen werden also von der *différance* »produziert« – aufgeschoben (*différées*).« (RG, 43/MPh, 15) Wir haben mit den Sinneseinheiten zu tun, die wir verstehen, deren wir uns bewusst sind, aber sie werden zuerst überhaupt als solche ermöglicht. Für Derrida sind sie nicht vom Bewusstsein selbst ermöglicht (wie dies zum Beispiel in der Phäno-

menologie Husserls der Fall ist), sondern von der Sprache – von der Sprache als Prozess der Differenzierung, den Derrida in *De la grammatologie* (1967) »Urschrift« (*archi-écriture*) nennt. Während wir, wenn wir die Sprache gebrauchen, immer auf den Sinn gerichtet sind, differenziert die Urschrift nach ihren eigenen und uneinholbaren Gesetzen die Elemente des Sinnes. Selbstverständlich bleibt der Prozess der Urschrift für das Bewusstsein, das den Sinn versteht, uneinholbar – jeder Denkkakt, der versuchen würde, die Urschrift zu denken, würde sie schon voraussetzen. Die *différance* ist niemals im Bewusstsein anwesend, sie erscheint niemals in der Präsenz des Bewusstseins: »Wenn aber die *différance* das ist (ich streiche auch das »ist« durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich [*se présente* – L. P.] nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem.« (RG, 34/MPh, 6) Die *différance* stellt die Autonomie des Sinnes und damit des Bewusstseins in Frage – das Bewusstsein ist ein Derivat. In demselben Vortrag bringt Derrida seinen Denkansatz – und das ist auf den *ersten* Blick keine Überraschung – mit dem Denken von Heidegger, Nietzsche, Freud und Levinas zusammen. Und doch *sollte* dieser Bezug überraschen: Ist das, was Levinas denkt, grundsätzlich mit dem vereinbar, was Freud denkt? Oder handelt es sich hier um die Nicht-Beachtung eines kleinen, aber wesentlichen Unterschiedes? Oder vielleicht: Der Unterschied wird gesehen, aber er scheint nicht wichtig zu sein, so dass er besonders hervorgehoben werden sollte. Wie zeigt sich die Nicht-Beachtung dieser Differenz im Falle des Ereignisdenkens Derridas? So, dass das Ereignis (*événement*) – wie wir es später ausführlicher zeigen werden – nicht im Bewusstsein erscheinen kann, ohne dadurch aufzuhören das zu sein, was es ist. Kurz: Das Ereignis kann nicht im Bewusstsein erscheinen. Dies erinnert an die Argumentation hinsichtlich der *différance* der Urschrift, und doch ist die *différance* und das Ereignis (oder *différance* im Ereignis) in der Philosophie Derridas auf keinen Fall ein und dasselbe. Wo liegt der Unterschied? Er wird nicht von Derrida explizit untersucht. Wir können nur beobachten, dass es irgendwann in seiner Philosophie nicht mehr um die ziemlich strukturalistisch bzw. poststrukturalistisch verstandene Urschrift geht, sondern um Ereignisse: um »Gabe« (*don*), »Vergebung« (*pardon*), »Gastlichkeit« (*hospitalité*) u. a.

Wird der Unterschied zwischen dem Denken der Bedingtheit des Subjekts und dem Ereignisdenken nicht untersucht, bleibt die Philosophie des Ereignisses fragmentarisch, zerstreut, unbedeutend; sie

verliert sich in einer *Ontologie*, die verschiedenste Prozesse beschreibt, die außerhalb des Subjekts, innerhalb des Subjekts, ohne das Subjekt geschehen und deren Konstrukt das Subjekt letztendlich ist. Im welchen Sinne sprechen wir hier von Ontologie? Die vorliegende Arbeit versteht sich als zugehörig zum gegenwärtigen phänomenologischen Diskurs. Wenn hier von der Ontologie die Rede ist, beziehen wir uns auf diesen Begriff, wie er zum Beispiel von Husserl oder Heidegger gebraucht wird, wobei ein Zweifaches bei diesem Gebrauch zu beachten ist. Von einer Seite spiegelt hier der Gebrauch dieses Begriffes seine schon etablierte Bedeutung wider. Die Ontologie – genauer gesagt: die *Ontologien* – sind für Husserl »apriorische Wissenschaften«, die »das Apriori der reinen »Wesen« der betreffenden Regionen der Objektivität oder ihnen zugehöriger Daseinsformen auseinanderlegen« (Hua XI, 220). Die Ontologien untersuchen die »Objektivität« und »Daseinsformen«, also das, was irgendwie ist, das Seiende in Modi seines Seins. Sie untersuchen es hinsichtlich des »Apriori« seines »Wesens«, also nicht empirisch, sondern »eidetisch« (Hua III, 23). »Reine Geometrie«, »reine Zeitlehre«, »reine Mechanik« sind zum Beispiel Ontologien (Hua XI, 221). Insofern eine Ontologie nicht an eine Region gebunden ist, sondern das Seiende im Allgemeinen (den »Gegenstände überhaupt« (Hua III, 27)) beschreibt, ist sie keine »materiale«, sondern »formale« »eidetische Wissenschaft« (Hua III, 23). »Reine Logik« und »reine Mathematik« sind zum Beispiel formale eidetische Wissenschaften (Hua III, 23, 27). Von anderer Seite tritt hier der Begriff der Ontologie in Verhältnis zur Phänomenologie und gewinnt so eine neue Bedeutungsdimension, die auch für uns äußerst wichtig ist. Der entscheidende Punkt ist, dass die Ontologie, indem sie das Wesentliche des Seienden untersucht, völlig »naiv« handelt – »naiv« streng im Husserl'schen Sinne, d. h. sie setzt das Sein des gegebenen Gegenstandes schon voraus, sie befragt es nicht. Es ist richtig, dass sie nach den Modi des Seins des Gegenstandes fragt (und oft sogar fragen muss), aber es ist nicht für sie fraglich, dass er *überhaupt* ist (insbesondere dann, wenn er sich als nicht-seiend, als Schein herausstellt). Noch allgemeiner formuliert: Die Ontologie befragt nicht das Sein der Welt, sie setzt die seiende Welt voraus, sie handelt *in* der Welt, sie handelt »auf dem Boden« der schon seienden Welt: »Dem Transzendentalphilosophen dienen sie [die Ontologien – L. P.], wenn wir annehmen, daß eine Ontologie naiv-dogmatisch ausgebildet vorliegt, als transzendente Leitfäden. Der Physiker stellt sich theoretisierend auf den Boden der erfah-

rungsmäßig gegebenen Natur, er will sie nach ihrem wahren Sein theoretisch bestimmen. Der rationale Physiker, allgemein gesprochen, der reine Geometer und Mechaniker, der Ontologe der Natur stellt sich auf den Boden der Wesensgegebenheit der reinen Idee des Raumes, der Zeit, einer möglichen Natur überhaupt. Der Transzendentalphänomenologe aber nimmt die Natur und eine mögliche Natur überhaupt rein als Korrelat des Bewußtseins von ihr. Materielles Objekt bezeichnet ihm einen Typus von vermeinten und eventuell selbstgegebenen Gegenständlichkeiten, die er rein in dieser Korrelation und in phänomenologischer Reduktion betrachtet.« (Hua XI, 221) Wir brauchen uns hier nicht in Husserls Philosophie der vorgegebenen Lebenswelt zu vertiefen oder zu fragen, inwiefern die Betrachtung des Gegebenen als »Korrelat des Bewußtseins« die Naivität überwindet. Entscheidend ist, dass eine Ontologie das Sein bestimmter Gegebenheiten schlicht voraussetzt, um sie dann zu untersuchen und die Erkenntnisse zu produzieren. Das Wunder der Voraus-Setzung und damit die Setzung des Gegenstandes selbst sind ihr fremd. Sie nimmt Gegenstände als selbstverständlich, sie nimmt die Welt als selbstverständlich (sogar noch dann, wenn sie nach der Entstehung der Welt oder dem ganzen Weltall fragt!) – sie lebt in der »Selbstverständlichkeit der Weltgewißheit« (Hua VI, 99). In der Vorlesung zum Sommersemester 1922 hat Heidegger die Ontologie (hier verstanden als Wissenschaft und nicht als von ihm entwickelte Fundamentalontologie) genauso eingeschätzt: »Es wird als Vorzug der ontologischen Betrachtung angesehen, daß sie ohne Voraussetzung einfach anfangen kann; [...] Das Gegenstandsfeld nimmt man als gegeben einfach hin: die seienden Dinge, das natürlich Gegebene in mehr oder minder Klarheit, wo man sich sofort in allgemeinen Zusammenhängen bewegt, indem man zumeist an Gegenständen vom Charakter der Naturobjekte exemplifiziert.« (GA 62, 176f) Wir sehen, dass Heidegger den Begriff der Ontologie breiter versteht als Husserl. Während für Husserl die Ontologie eine apriorische (und nicht empirische) Wissenschaft ist, ist für Heidegger jede Wissenschaft eine Ontologie, insofern sie ein »Gegenstandsfeld« »als gegeben einfach hinnimmt«, also insofern sie ein *ov* untersucht. Wir werden den Begriff der Ontologie auch sehr breit verstehen: überall, wo etwas in seinem Wesen, in seinen Strukturen, in seiner Gesetzmäßigkeit etc. mit dem Ziel einer Erkenntnis untersucht wird, haben wir mit einer ontologischen Betrachtung zu tun. Jede Wissenschaft – noch breiter: jede -logie (auch Theo-logie) – ist in diesem Sinne eine Ontologie.

Wir möchten von der Ontologie und nicht schlicht von der Wissenschaft sprechen, weil genau das Wort »Ontologie« die Kritik erlaubt, dass wir mit einem voraus-gesetzten, unbefragt gesetzten Sein zu tun haben, wenn wir also nicht vorher geklärt haben, was die Setzung selbst ist, die dann eine fortschreitende Erkenntnis ermöglicht; was vor der Setzung ist; wer die Setzung vollzieht u. dgl. Wenn wir also gesagt haben, dass das Denken des Ereignisses sich in der Ontologie verlieren kann, dann meinten wir damit, dass, wenn man nicht aufmerksam ist, es das Ereignis bloß als einen *Gegenstand der Untersuchung* setzen kann, was das Ereignis *nicht* ist. Die vorliegende Arbeit möchte also diesem Sich-Verlieren des Ereignisdenkens in der Ontologie ein wenig entgegensteuern. Es geht darum, das Ereignis als ein spezifisches Konzept jenseits dieses Diskurses zu etablieren, wie es zum Beispiel im Denken Heideggers ist. Es geht darum, zu zeigen, dass das Ereignis *jenseits alles Ontischen* und deswegen *ontologisch uneinholbar* ist. Es kann nie als ein Sachverhalt, Prozess u. dgl. beschrieben werden. Noch radikaler verstanden: Das Ereignis kann nie als ein Gegenstand thematisiert werden, ohne das thematisierende Subjekt, ohne die Thematisierung selbst zu befragen. Das heißt nicht, dass das Ereignisdenken eine transzendentalphilosophische Erkenntnistheorie darstellt, die das konstituierende Subjekt ins Zentrum ihrer Betrachtung stellt. Es heißt nur: Das Ereignisdenken hat nie versucht, das Subjekt aufzulösen und es in einen ontischen Prozess zu integrieren. Es denkt immer von einem Subjekt aus und zwar so, dass es sich selbst angesichts eines Anderen verlassen muss. Es denkt eine Begegnung, ein Aus-sich-Heraustreten. Eine Ontologie kann niemals eine Begegnung denken, weil sie eine Seite der Begegnung, nämlich den Ontologen selbst immer vergisst – deswegen, weil sie so sehr auf seinen vorausgesetzten Gegenstand konzentriert ist.

Wenn man das Ereignisdenken als Aus-sich-Heraustreten nicht klar von den ontologischen Denkansätzen abgrenzt, die die Bedingtheit des Subjekts durch die ihm inneren und äußeren Prozesse (auch Ereignisse genannt) denken, entsteht eine verwirrte Lage, in der sich die Ereignisforschung heutzutage ständig befindet. Die Verwirrung besteht vor allem darin, dass vom Ereignis gleichzeitig behauptet wird, dass es nicht erfahren (weil es ohne Subjekt als seine Bedingung geschieht) und doch erfahren (weil es ein besonderes Erlebnis für das Subjekt darstellt) wird. Man könnte denken, dass es genau das Eigentümliche des Ereignisses ist, dass es in sich diesen Widerspruch trägt. Wir nennen es aber vernachlässigte Unterscheidung, die dazu führt,

dass man eine Sache ausgehend vom Gebrauch desselben Wortes konstruiert und dass das Eigentümliche des Denkens der Begegnung, die wir Ereignis nennen, nicht beachtet wird. Die Nicht-Unterscheidung innerhalb des Ereignisdenkens hat vor allem zwei Gesichter: Entweder vermischt sich das Ereignisdenken mit einem außer-ontologischen Denkansatz, der das Ereignishafte im Außen des Subjekts verortet (dies haben wir bei Derrida aufgezeigt), oder mit einer Innen-Ontologie, die das Ereignis im Inneren des Subjekts sieht. Für den zweiten Fall wäre Levinas ein gutes Beispiel. Levinas denkt ohne Zweifel eine Beziehung, eine Begegnung zwischen dem Selben und dem Anderen (also das, was wir Ereignis nennen). Er nennt diese Beziehung, wo das Subjekt aus sich heraustritt und den Anderen begegnet »Nähe« (*proximité*): »Die Nähe ist das sich nähernde Subjekt und konstituiert so eine Beziehung [...].« (JS, 184f/AQE, 103) Gleichzeitig bezieht sich Levinas auf Husserls Analysen zur passiven Synthesis, auf seine Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, auf Merleau-Pontys Philosophie des Leibes und Henrys Philosophie der radikalen Passivität. Er integriert diesen innen-ontologischen Denkansatz in seine Philosophie der Beziehung mit dem Anderen, was dazu führt, dass die Beziehung mit dem Anderen als »Rückkehr« (*retour*) zum eigenen tiefsten und intentional uneinholbaren Inneren charakterisiert wird: »Das Menschliche heißt Rückkehr zur Innerlichkeit des nicht-intentionalen Bewußtseins [...].« (ZU, 186/EN, 170) Da Levinas eigentlich eine erfahrbare Begegnung denkt, führt in seinem Fall die Behauptung von einer »Rückkehr« nicht zu einer Ontologie der inneren Prozesse, sondern zur Beschreibung des Ereignisses der Rückkehr zur leiblichen Passivität. Das Ereignis ereignet sich für Levinas also nicht im Inneren des Subjekts – es ist nicht das, worum es hier geht, Levinas macht aber keine explizite Unterscheidung zwischen Rückkehr und Ereignis der Rückkehr, und damit geht das Spezifische des Ereignisses und des Ereignisdenken verloren.²

² In die Richtung einer solchen klaren und deutlichen Unterscheidung geht vielleicht Françoise Dastur, wenn sie in Bezug auch Merleau-Ponty fragt: »Ist jedoch diese Phänomenologie der *Ankunft*, die eine Ontologie ist, welche im Inneren der Phänomenalität selbst bleibt und deren Aufgabe es ist, ihren prozeßhaften und dynamischen Charakter sichtbar zu machen, in sich schon eine Phänomenologie des Ereignisses?« (Dastur, 223/165) Sie ahnt also, dass es einen Unterschied zwischen der genetischen Phänomenologie des Ereignisses und der Phänomenologie der Erfahrung des Ereignisses gibt. Ihre Frage ist aber immer noch nicht radikal genug gestellt und deswegen bleibt auch eine klare und allgemeine Antwort aus.

Nochmals: Wenn wir behaupten, dass die Beschreibung eines Ereignisses im Ereignisdenken von seiner tiefen- oder außen-ontologischen Beschreibung unterschieden werden soll, wollen wir damit nicht einen richtigen Wortgebrauch in dem Sinne fordern, dass nur das Denken, das die Begegnung nicht-ontologisch beschreibt, ein Ereignis thematisiert. Man darf auch die tiefen- oder außen-ontologischen Prozesse Ereignisse nennen, es ist aber inakzeptabel, sie gleichzeitig auch Erfahrung, Begegnung zu nennen – sie sind andere Ereignisse, die nicht unsere »Sache« sind. Sie sind die Sache der genetischen Phänomenologie, der Philosophie des Leibes, des Strukturalismus, der Geschichte, der Psychoanalyse, der Hirnforschung etc. Mehr noch: Das Ereignisdenken wird immer behaupten, dass das Ereignis überhaupt niemals zum Gegenstand einer Ontologie, einer -logie werden kann, nicht einmal zum Gegenstand eines Ereignisdenkens. Heidegger, Levinas, Derrida denken das Ereignis genau auf diese Weise: Das Ereignis ist nicht bloß das, was sich ereignet, es ist das, dessen Sich-Ereignen das Heraus-Treten aus der Ontologie in ihrer Naivität der Gegenstandssetzung ist. Das ist das Eigentümliche des Ereignisses, das die vorliegende Arbeit thematisiert.

Die systematische Philosophie und Philosophieforschung hebt inzwischen das Ereignis als ein bedeutsames Thema der gegenwärtigen Philosophie hervor. Neben Marions, Romanos und Badiou systematischen Ausführungen zum Ereignis erscheinen im französischsprachigen Raum immer wieder kleinere Aufsätze zum Ereignis.³ Seit

³ Dazu erwähnen wir: Caussat, Pierre: *L'événement*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992; Zourabichvili, François: *Deleuze: une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 1994; Marquet, Jean-François: *Singularité et événement*. Grenoble: Jérôme Millon, 1995; Agacinski, Sylviane: *Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre*. Paris: Galilée, 1996; Rouger, François: *L'événement de monde. Essai sur les conditions pures de la phénoménalité*. L'Harmattan, 1997; Dastur, Françoise: *Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise*, in: *Études phénoménologiques*, 25 (1997), S. 59–75; Gualandi, Alberto: *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*. L'Harmattan, 1998; Bongiovanni, Secundo: *Identité et Donation. L'événement du »je«*. Paris: L'Harmattan, 1999; Gély, Raphaël: *La question de l'événement dans la phénoménologie de Merleau-Ponty*. In: *Laval théologique et philosophique*, 56/2 (2000), S. 353–365; Mehdi, Belhaj Kacem: *Événement et répétition*. Auch: Tristram, 2004; Boundja, Claver: *Philosophie de l'événement. Recherches sur Emmanuel Lévinas et la phénoménologie*. Paris: L'Harmattan, 2009. Außerdem weisen wir auf einige ganz bedeutsame Sammelbände hin: *Dire l'événement, est-ce possible?* Autoren: Jacques Derrida, Gad Soussana und Alexis Nouss. Paris: L'Harmattan, 2001; *Repenser »événement«*. In: *Recherches de*

Jahren werden in deutscher Sprache Sammelbände zum Ereignis veröffentlicht.⁴ Das Problem ist, dass es oft nicht klar wird, *worum* es eigentlich geht – das Ereignis ist so gut wie alles (geschichtliches und politisches Ereignis, leibliche und vor-bewusste Sinnbildung, ontologische Prozesse, das Unmögliche, das Unerwartete und der Einbruch, die Zeit und das Andere, die Erscheinung und das Unsichtbare, das Trauma und das Wunder der Heilung etc.) und so gut wie überall (in Geschichte und Politik, Leib und Psyche, Kunst und Literatur, Wissenschaft und Ethik, Zeit und Existenz etc.). Diese Unklarheit würde vielleicht verschwinden, wenn man darauf verzichten würde, in dem verschiedensten Gebrauch des Wortes »Ereignis« eine systematische Ereignisphilosophie vermuten zu wollen; wenn man dabei bleiben würde, die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes nur aufzuzählen, statt hinter dem Wort immer dieselbe Sache nur unter verschiedenen Aspekten zu sehen. Dies ist aber nicht der Fall. Der 2004 von Marc Röllli herausgegebene Sammelband *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze* ist einerseits ein sehr wichtiges Buch zur Ereignis-Forschung. Es versammelt Beiträge zu vielen (obwohl nicht allen: zum Beispiel Marion und Romano sind nicht vertreten) zentralen Autoren, die das Ereignis thematisiert haben: zu Nietzsche, Husserl, Heidegger, Bergson, Merleau-Ponty, Lacan, Levinas, Ricœur, Foucault, Derrida, Lyotard, Richir, Deleuze und Badiou.

science religieuse, 102/1 (2014); Cabestan, Philippe (Hrsg.): *L'événement et la raison: autour de Claude Romano*. Série Philosophie Générale: Le cercle herméneutique, 2016.

⁴ Wir denken in erster Linie an: Müller-Schöll (Hrsg.): *Ereignis: Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*. Bielefeld: transcript, 2003; Rathmann, Thomas (Hrsg.): *Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2003; Röllli, Marc (Hrsg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Fink, 2004; Staudigl, Michael und Trinks, Jürgen (Hrsg.): *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes*. Wien: Turia + Kant, 2007; Gondek, Hans-Dieter, Klass, Tobias Nikolaus und Tengelyi, László (Hrsg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*. München: Fink, 2011; Alloa, Emmanuel (Hrsg.): *Erscheinung und Ereignis*. München: Fink, 2013; systematische Ansätze haben entwickelt vor allem: Bernhard Waldenfels (siehe zum Beispiel: *Die Macht der Ereignisse*. In: *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, hrsg. von Marc Röllli. München: Fink, 2004, S. 447–458; *Radikalisierte Erfahrung*. In: *Phänomenologie der Sinnereignisse*, hrsg. von Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi. München: Fink, 2011, S. 19–36) und Dieter Mersch (siehe vor allem: *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer »performativen Ästhetik«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 und *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Fink, 2002).

Andererseits schreibt Rölly in der Einleitung zu diesem Band: »Der vorliegende Band enthält Aufsätze, die das brisante Thema des »Ereignisses« unter dem Blickwinkel der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts vor Augen kommen lassen. In keiner anderen Philosophietradition wurde auf so eindringliche und vielschichtige Weise über *das* [von mir hervorgehoben – L. P.] Ereignis nachgedacht. Es ist daher ein Gebot der Stunde, die Forschungsleistungen auf diesem Gebiet zusammenzutragen.« (Rölly(2004), 7) Damit wird der Eindruck erweckt, dass es *ein* Ereignis gibt, das von verschiedenen Philosophien unterschiedlich gedacht wird. Wir behaupten: Es handelt sich um unterschiedliche »Sachen«, die mit einem Wort bezeichnet werden. Ein solcher Eindruck einer allgemeinen Theoriebildung wird noch dadurch verstärkt, dass versucht wird, eine einheitliche, alle angegebenen Autoren umfassende Definition des Ereignisses zu geben: »Allgemein gilt, dass sich im Begriff des Ereignisses eine radikale Revision der Erfahrung kristallisiert: mit scharfer Spitze durchdringt er das transzendental oder geschichtlich unterfütterte Kontinuum empirischer Regelmäßigkeiten.« (ebd.) Nun kann dies auf keinen Fall alle Ereignisse treffen – schon deswegen nicht, weil nicht alle Denker des Ereignisses von der Erfahrung ausgehen. Die Begegnung mit dem Anderen in der Philosophie Levinas' ist eine »Revision der Erfahrung«, das Ereignis Deleuzes kann dagegen nicht so beschrieben werden. Außerdem ist der Begriff der Erfahrung völlig unbestimmt: In der gegenwärtigen Phänomenologie kann er zum Beispiel sowohl eine intentionale, bewusste und erkennende als auch vor-intentionale, leibliche Erfahrung bedeuten. Der von Hans-Dieter Gondek, Tobias Nikolaus Klass und László Tengelyi 2011 herausgegebene Sammelband *Phänomenologie der Sinnereignisse* scheint auf den ersten Blick einen ganz konkreten Ereignisbegriff zu haben: Im Anschluss an die Phänomenologie Merleau-Pontys und Richirs handelt es sich um die Prozesse, die in der Tiefe und vor aller Aktivität des Bewusstseins einen Sinn konstituieren, den das Bewusstsein zuerst passiv empfängt. Doch es werden genauso auch die Ereignisse in Geschichte und Politik vermutet, die bewusst erfahren werden, die einen Teil der Existenz ausmachen. Dementsprechend ist auch der Ereignisbegriff zweideutig (wenn nicht sogar widersprüchlich): Einerseits ist es »eine Erfahrung, in der ein neuer Sinn dem Bewusstsein zugänglich wird« (Gondek/Klass/Tengelyi, 11); das Ereignis, andererseits, »widerfährt uns bereits, bevor es uns einen greifbaren Sinn zugänglich macht« (Gondek/Klass/Tengelyi, 12). Eine ähnliche Nicht-Unter-

scheidung findet man auch im Sammelband *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinnes* (2007, hrsg. von Michael Staudigl und Jürgen Trinks). Wir wollen aber nochmals unterstreichen: Wie kann die Rede von einer Ereignisthematik sein, wenn die behandelte Sache nicht zuerst bestimmt worden ist? Und diese Bestimmung sollte damit anfangen, dass sie eine Unterscheidung macht zwischen dem, was wir nicht erfahren – nämlich dem Ontischen als Gegenstand der Ontologie –, und dem, was wir als unerfahrbar erfahren – dem jemeinigen Phänomen. Ohne diese Unterscheidung ist es unmöglich, von einem spezifischen und auch bedeutsamen Ereignisdenken zu sprechen.

Die vorliegende Arbeit spricht vom Ereignis als der Begegnung mit dem Anderen. Als solches trifft es das Selbst, das Subjekt. Das, was das Subjekt trifft, kann nicht zum Thema einer Ontologie (weder der Exteriorität noch der Innerlichkeit) werden, sondern kann nur durch den Hinweis auf die Betroffenheit des Subjekts angezeigt werden. Mehr noch: Es geht hier nicht um einen philosophisch-begrifflichen Hinweis auf die Betroffenheit irgendeines oder formalen Subjektes überhaupt, sondern auf das »jemeinige« (im Heidegger'schen Sinne) Betroffen-Werden. Das Ereignis ist nicht das, was betrifft, sondern was *mich* betrifft. Und dies ist nicht seine Definition, sondern das, wie es ist. Es ist nicht in seiner Definition, sondern ausschließlich nur dort, wo es mich trifft. Wenn das Ereignis auf die Betroffenheit, auf die Erfahrung des Subjektes hinweist, ist es dann ein Thema der Phänomenologie, insofern Husserl – der Gründer der Phänomenologie – in seinen *Logischen Untersuchungen* (1900–1901, 2. umgearbeitete Auflage: 1913 und 1921) als Gegenstand der phänomenologischen Philosophie die »Erlebnisse« bestimmt hat?⁵ Ist das

⁵ »Ich setze also voraus, daß man sich nicht damit begnügen will, die reine Logik in der bloßen Art unserer mathematischen Disziplin als ein in naiv-sachlicher Geltung erwachsende Satzsystem auszubilden, sondern daß man in eins damit philosophische Klarheit in betreff dieser Sätze anstrebt, d. i. Einsicht in das Wesen der bei dem Vollzug und den ideal-möglichen Anwendungen solcher Sätze ins Spiel tretenden Erkenntnisweisen und der mit diesen sich wesensmäßig konstituierende Sinngebungen und objektiven Geltungen. [...] Es handelt sich dabei aber nicht um grammatische Erörterung im empirischen, auf irgendeine historisch gegebene Sprache bezogenen Sinn, sondern um Erörterungen jener allgemeinsten Art, die zur weiteren Sphäre einer objektiven Theorie der Erkenntnis und, was damit innigst zusammenhängt, einer reinen Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse gehören. Diese, wie die sie umspannende reine Phänomenologie der Erlebnisse überhaupt, hat es aus-

Ereignis als das Uneinholbare eines ontologischen Denkens, als das Heraustreten-aus-der-Ontologie ein Phänomen: eine intentional nach Außen zum Anderen hin gerichtete subjektive Betroffenheit, die von der Phänomenologie behandelt wird? In der Tat ist es aktuell üblich, das Ereignis phänomenologisch zu behandeln.⁶ Gehörte es mit

schließlich mit den in der Intuition erfaßbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten, als Erlebnissen erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt.« (Hua XIX/1, 5f) Wir sehen, dass hier nicht nur die Erlebnisse als Gegenstand der phänomenologischen Forschung bestimmt werden, sondern auch, dass – wie wir es schon gesehen haben – eine solche Vorgehensweise einem »in naiv-sachlicher Geltung erwachsende[n] Sätzesystem«, d.h. einer Ontologie widersteht. Die Phänomenologie setzt nicht schlicht etwas voraus, um es dann als »reales Faktum«, ein Seiendes zu beschreiben, sondern zieht den Phänomenologen selbst – seine Erlebnisse – in die Betrachtung hinein. Und es ist auch kein Geheimnis, dass genau in einem solchen Sich-selbst-Durchschauen sowohl Husserl selbst als auch Heidegger eine selbstbegründete Philosophie und damit die Letztbegründung jeder Wissenschaft, jeder Ontologie, jeder –logie gesehen haben: »Also reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendentalphilosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität. Daran also ist nicht zu rütteln.« (Hua VI, 261) Weiter: »Reine Psychologie kennt eben nichts anderes als Subjektives, und darin ein Objektives als Seiendes hineinlassen, ist sie schon preisgegeben.« (Hua VI, 262) Und noch ein wenig weiter heißt es: »[U]nd so ist reine Psychologie nichts und kann nichts anderes sein als dasselbe, was vorweg in philosophischer Absicht als absolut begründete Philosophie gesucht war und nur als phänomenologische Transzendentalphilosophie sich erfüllen kann.« (Hua VI, 263) »[...] und daß die reine Psychologie nichts als der unendliche mühselige Weg echter und reiner Selbsterkenntnis sei;« (Hua VI, 264) »Phänomenologische Transzendentalphilosophie« ist also »eine absolut begründete Philosophie«, indem sie »nichts anderes als Subjektives« kennt und »reine Selbsterkenntnis« ist.

⁶ In der Tat: Es ist das Jahr 2012, als Claude Romano bei der Behandlung vom Ereignis »le vif des analyses phénoménologiques« (ET, ix) fordert. Was heißt es für ihn? Folgendes: »Il exige d'abord de comprendre à quel niveau la question elle-même se pose. Non pas celui d'une analyse objective des phénomènes dans le monde physique objectif, mais celui d'une *expérience* des phénomènes tels qu'ils peuvent être décrits en première personne [...]« (ET, ix) Man muss natürlich sehr vorsichtig sein: Ist jede Beschreibung »in der ersten Person« schon eine phänomenologische im Sinne Husserls? Wenn man die eigenen Erlebnisse als etwas Seiendes voraussetzt und keiner phänomenologischen Reduktion unterzieht, bedeutet dies – laut Husserl – einen Rückfall in die Ontologie. Und wenn wir ehrlich sind, wird dann die Philosophie zum bloßen Quatschen über die eigenen Erlebnisse. Und wer möchte so etwas lange anhören? Doch eine weitere Frage ist viel wichtiger: Wenn man vermutet, dass das Ereignis phänomenologisch-subjektiv (mit oder ohne phänomenologische Reduktion) beschrieben werden könnte, ist diese phänomenologische Vorgehensweise in der Tat die *richtige* für die Ereignisse? Das ist eine der Fragen, die die vorliegende Arbeit stellt.

dem frühen Levinas (*De l'existence à l'existent*, 1947)⁷ und mit Deleuze (*Logique du sens*, 1969)⁸ und Derrida (*Marges de la philosophie*, 1972)⁹ in den 60er und 70er Jahren zum ontologischen und post-strukturalistischen Diskurs, ist es seit den 90er Jahren – mit *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997) von Marion und *L'événement et le monde* (1998) von Romano – ein Thema der Phänomenologie. Françoise Dastur formuliert dies sogar ganz radikal: »Im Gegensatz zu dem, was heute einige nahelegen möchten, daß nämlich das Denken der Andersheit und der Diachronie eine andere Denkweise als diejenige der Phänomenologie erfordert, muß man im Gegenteil betonen, daß es kein mögliches Denken des Ereignisses gibt, welches nicht zugleich und prinzipiell ein Denken der Phänomenalität ist.« (Dastur, 234/173) Jedes Denken des Ereignisses sei also Phänomenologie. Man kann das Ereignis gar nicht anders als phänomenologisch denken. Wir werden aber später sehen, dass das Gegenteil der Fall ist – das Denken des Ereignisses versucht, keine Phänomenologie zu sein. Zu diesem Moment fragen wir nur: Ist vielleicht damit jede Phänomenologie eine Philosophie des Ereignisses? Das ist natürlich zweifelhaft, aber das Ereignis ist ein »Grundthema« der neueren französischen phänomenologischen Philosophie. Die These von Hans-Dieter Gondek und László Tengelyi lautet: »An erster Stelle muss gewiss das Thema des *Ereignisses* genannt werden, das seit einigen Jahrzehnten allerdings nicht nur die Phänomenologie, sondern ebenso sehr auch andere Richtungen der zeitgenössischen Philosophie beschäftigt.« (Gondek/Tengelyi, 29)¹⁰ Wenn die

⁷ In diesem Werk entwickelt Levinas das Konzept von dem »Ereignis der Hypostase« (*événement de l'hypostase*). Es ist ein ontologisches Geschehnis im Geiste Hegels und Heideggers, durch das ein Seiendes sich von dem anonymen Prozess des Seins löst und zu sich selbst wird. Es ist ganz klar, dass dieser Prozess nicht erfahren wird, weil es sich vor der Erfahrung ereignet, macht es sie erst möglich – das Ereignis der Hypostase bildet die Innerlichkeit erst heraus.

⁸ Es geht hier um Deleuzes Logik des Sinnes (*logique du sens*) als Ereignisses (*événement*). Der entscheidende Punkt liegt darin, dass der Sinn nicht einem Bewusstsein gehört, sondern als eine ontologische Einheit definiert wird. Das bedeutet nicht nur, dass das Bewusstsein den Sinn nicht produziert, sondern auch, dass es selbst ein Sinn-Effekt ist.

⁹ Hier denken wir an die schon erwähnte *différance*, die zwar nicht Ereignis genannt, wohl aber zum Beispiel als »Operation des Differierens« (*opération du différer*) (SPh, 118/VPh, 98) gedacht wird. Während das Bewusstsein auf etwas im Bewusstsein Prä-sentes gerichtet ist, ereignet sich die nicht-präsentierbare *différance*, die diese Präsenz auf die Präsenz aufgeschoben hat.

¹⁰ Gondek und Tengelyi spezifizieren den Ereignisbegriff und sprechen in Bezug auf

Phänomenologie das Ereignis untersucht, können wir nur aufgrund dessen unterschiedslos jedes zur phänomenologischen Thematik gezählte Werk nehmen und unsere »Sache« behandelt sehen? Natürlich nicht: Es gibt unterschiedliche Phänomenologien, die das Wort »Ereignis« unterschiedlich verstehen. Wenn wir annehmen, dass das Ereignis ausgehend von der Erfahrung behandelt werden muss und dass die Phänomenologie dafür am besten geeignet wäre, so impliziert diese Behauptung ein bestimmtes Verständnis von Phänomenologie, nämlich dasjenige einer »Wissenschaft von Erscheinung«, vom Erlebnis so, wie sie Husserl verstanden hat. Nun ist die Phänomenologie in ihrer Geschichte bei dieser Einstellung nie geblieben: Schon mit Hus-

die gegenwärtige französische Phänomenologie von »Sinnereignisse[n]« (Gondek/Tengelyi, 29). Man kann also annehmen, dass sie damit die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks »Ereignis« vermeiden wollen und darunter etwas ganz Bestimmtes verstehen. In der Tat geben sie eine Definition des Ereignisses als Sinnereignisses: »Wir können feststellen, dass die zeitgenössischen Phänomenologen in Frankreich das Phänomen als ein *Ereignis* bestimmen, in dem *etwas Neues ins Bewusstsein einbricht*. Bei allen Unterschieden zwischen Begriffen wie »Sinnbildung«, »Sinnereffekt« und »Offenbarwerden« verweist diese Neufassung des Phänomenbegriffs auf eine gemeinsame Grundlage heutigen Denkens in der Phänomenologie.« (Gondek/Tengelyi, 39) Doch bei dieser Definition wird außer Acht gelassen, dass das Bewusstsein in der gegenwärtigen Phänomenologie ein verschwommenes Konzept ist: Es kann sowohl mit Sich-bewusst-Sein als auch mit Vor-bewusst-Sein in Verbindung gebracht werden. In beiden Fällen geht es heutzutage darum, dass wir mehr erfahren als wir erfahren. Dieses Mehr ist dementsprechend zweideutig: Es ist vielleicht ein Mehr der Erfahrung (wenn vermutet wird, dass ich mehr erfahre als ich mir bewusst sein kann) oder auch ein Mehr des Erfahrenen (wenn ich sage, dass ich eine Unerfahrbarkeit erfahre). Der Unterschied wird noch bedeutsamer, wenn man darüber nachdenkt, dass es im ersten Fall ein Mehr *von mir* (und eigentlich geht es hier nur um mich, um meinen inneren Doppelgänger) gibt, während es im zweiten Fall um das Mehr *des Anderen* geht. Damit ist die angegebene Definition des Ereignisses mehrdeutig – das Neue kann genauso gut von mir (von verdeckten Prozessen in mir) als vom radikal Anderen kommen – und aus diesem Grund kann man das Konzept des Ereignisses nicht als »gemeinsame Grundlage heutigen Denkens in der Phänomenologie« genommen werden. Vielleicht sprechen Richir, Henry und Marion alle vom Ereignis, aber es sind unterschiedliche Ereignisse. Darauf, dass Gondek und Tengelyi als »Lösung« des Problems (der Bestimmung der gegenwärtigen französischen Phänomenologie) eigentlich einen problematischen Begriff, nämlich den des Ereignisses anbieten, weist auch Ingolf U. Dalferth hin: »Cette analyse est certes correcte, mais elle ne s'applique qu'au concept d'événement pré-supposé dans cette déclaration, et qui n'est pas sans soulever un certain nombre de problèmes bien connus de la philosophie et de la théologie du XX^e siècle. Loin d'être la solution à ces problèmes, le concept d'événement est plutôt l'indice d'un problème sur lequel une discussion plus approfondie devra se focaliser.« (Dalferth, 13) In der Tat ist das Konzept des Ereignisses eher ein Problem als dessen Lösung.

serls »Analysen zur passiven Synthesis« und noch mehr in seinen Untersuchungen zum Zeitbewusstsein geht es um Prozesse, die dem Bewusstsein nicht gegeben sind und es stattdessen konstituieren. Auch für Heidegger deckt die Phänomenologie das auf, »was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt« (SZ, 35). Merleau-Pontys »Wahrnehmung« (*perception*), Henrys »Immanenz« (*immanence*) oder Richirs »sich bildender Sinn« (*sens se faisant*)¹¹ nehmen einen expliziten Einfluss von Husserls genetischer Phänomenologie auf und sind genauso im Bewusstsein nicht präsentierbar – und dies nicht nur gelegentlich, sondern *prinzipiell*. Es handelt sich hier also um eine Richtung in der Phänomenologie, die die Tiefe des Bewusstseins, des Erscheinens, des Sinnes thematisiert; etwas, was ursprünglicher als das Bewusstsein ist – »Erscheinensapriori« (Kühn(2003b), 20)¹². Wenn in diesen Phänomenologien das Ereignis thematisiert werden sollte, wird es nicht als etwas verstanden, was ich *erfahre*, sondern als ein in der Tiefe liegender Prozess, der meine Erfahrung bedingt.

Wenn wir also sagen, dass die Phänomenologie das Ereignis zu ihrem Thema machen kann, dann verstehen wir unter der Phänomenologie nicht ein Denken der ursprünglicheren und uneinholbaren Tiefe des Bewusstseins, sondern einen Versuch des Denkens des Anderen: des Anderen, das *erscheint*, das mich *betrifft*.¹³ Als ein ganz zentraler Phänomenologe ist diesbezüglich Marion zu nennen, und, wenn wir kurz davon absehen, dass Levinas und Derrida sich auch kritisch gegen die Phänomenologie äußern, sind auch ihre Namen

¹¹ Wir nennen hier die grundlegendsten Werke dieser Autoren: das schon erwähnte *Phénoménologie de la perception* (1945) von Maurice Merleau-Ponty und: Michel Henry: *L'essence de la manifestation* (1963), Marc Richir: *Méditations phénoménologiques* (1992).

¹² Vielleicht hat sich niemand anderer in Deutschland mit dieser Richtung der Phänomenologie so viel auseinandergesetzt wie Rolf Kühn. Das Denken der ursprünglichen und nicht erscheinenden Passivität ist auch das, was für ihn die gegenwärtige Phänomenologie im Allgemeinen charakterisiert, die deswegen eine »radikalisierte« gegenüber einer Phänomenologie des aktiven Bewusstseins und der Erscheinung ist. Dazu siehe zum Beispiel: Kühn, Rolf: *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber, 1998; – *Radikalisierte Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2003; – (Hrsg.): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

¹³ Der Grund, warum wir denken, dass das Ereignis durch eine Phänomenologie des Erfahrbaren zu beschreiben ist, liegt einfach darin, dass wir das Ereignis schon im Voraus als Betroffenheit bestimmt haben – wir können jetzt nicht ohne Grund von etwas zu reden anfangen, was wir nicht erfahren.

hier aufzuzählen. In dieser Phänomenologie geht es nicht mehr um die Setzung von Bedingung einer phänomenologischen Erfahrung (wenn auch diese Bedingung nicht als eine Form, sondern selbst als eine Erfahrung, eine nicht-intentionale Erfahrung, die eigentlich *niemand* erfährt, verstanden wird), die als Bedingung uneinholbar bleibt, sondern um die Erfahrung des Anderen, der als uneinholbar erscheint. Es geht hier nicht mehr um das Unsichtbare als Bedingung des Sichtbaren, sondern um die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, das seine Unsichtbarkeit zeigt. Es ist diese Phänomenologie, innerhalb deren die Begegnung mit dem Anderen, das Ereignis thematisiert wird.

Ist es ein Phänomen, wenn das Ereignis als Begegnung in der aktuellen Diskussion von der Phänomenologie behandelt wird? Dies ist eine der Hauptfragen, die die vorliegende Arbeit stellt und zu beantworten versucht. In der Tat könnte es sich herausstellen, dass das Ereignis kein Phänomen ist. Es liegt nicht daran, dass es unsichtbar ist, sich nie völlig zeigt. Im Anschluss an Heidegger und Levinas versucht die vorliegende Arbeit zu zeigen, dass es gleichgültig ist, ob das Ereignis sichtbar (wie ein empirisches Ereignis zum Beispiel) oder unsichtbar (wie die Offenbarung bei Marion) ist: Sogar dann, wenn an dem Ereignis alles sichtbar wäre, wäre es kein Phänomen. Es ist jenseits der Ontologie und Phänomenologie. Es ist weder Sein noch Erscheinen, es ist genau das, was es ist, nämlich das Ereignis – das was *geschieht*, das was *mit* uns geschieht, *wenn* es geschieht.

Die vorliegende Arbeit hat drei Teile. Der erste Teil widmet sich den zentralsten Denkern des Ereignisses als Begegnung mit dem Anderen. Er soll einerseits als eine Einführung in das jeweilige Ereignisdenken dienen – er soll aufzeigen, in welchem Kontext und wie das Ereignis gedacht wird. Er soll andererseits als eine Einführung in die Problematik des Ereignisses dienen und eine systematische Auseinandersetzung mit ihr vorbereiten. Die in diesem Teil behandelten Autoren sind: Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jean-Luc Marion und Claude Romano. Es mutet wahrscheinlich merkwürdig an, dass wir in diesen Teil auch Deleuze und Badiou aufnehmen. Dies ist einerseits dadurch zu erklären, dass für sie der Ereignisbegriff eine ganz zentrale Rolle spielt. Andererseits sollen ihre ontologischen Ansätze der Phänomenalisierung des Ereignisses entgegengesetzt werden.

Der zweite – der größte – Teil behandelt drei großartige Ereignisdenker: Heidegger, Levinas und Marion. In gewisser Hinsicht könnte man sagen, dass die Auswahl genau dieser Autoren willkürlich ist und keine besondere Begründung hat. In einer anderen Hinsicht haben wir es hier mit drei Generationen des Ereignisdenkens zu tun. Heideggers Ereignis als Anfang des Denkens entsteht in einer Zeit, wo die neukantianische und Husserl'sche Anstrengung unter anderem der Begründung der Wissenschaft und der Selbstbegründung der Philosophie gewidmet ist. Mit Levinas springen wir zu einer Philosophie der Nachkriegszeit in Frankreich über, die die Begegnung mit dem Anderen als den Anfang jeder möglichen Ontologie und Moralphilosophie denkt. Gleichzeitig finden wir hier eine äußerst originelle und wegbereitende Beschreibung der Erfahrung des Anderen. Marion ist der Hauptvertreter der aktuellen Phänomenologie des Ereignisses. Der zweite Teil soll auch der Meinung entgegenreten, dass Heideggers Ereignisphilosophie nur wenig mit dem französischen Ereignisdenken zu tun hat und dass wir von Heidegger als von einer bloßen »Inspirationsquelle« sprechen müssen.¹⁴ Wir möchten dagegen zeigen, dass Heideggers Philosophie des Ereignisses eine unglaubliche systematische Ähnlichkeit mit den Anstrengungen in Frankreich aufweist und in die heutigen Auseinandersetzungen mit der Ereignisthematik einbezogen werden sollte.¹⁵

Der dritte Teil der vorliegenden Arbeit fasst zuerst die wichtigsten Ergebnisse des zweiten Teiles zusammen. Außerdem hebt er be-

¹⁴ So behaupten Gondek und Tengelyi: »Gewiss ist die Spätphilosophie Heideggers mit ihren eigentümlichen Begriffen wie »Ereignis«, »Anspruch« und »Entsprechung«, »Gabe« und »Entzug« eine dauerhafte Inspirationsquelle für die Neue Phänomenologie in Frankreich. Gleichwohl ist der Abstand zwischen den beiden Denkformationen nicht nur unverkennbar, sondern auch unüberwindlich.« (Gondek/Tengelyi, 40)

¹⁵ In diesem Sinne stimmen wir Rölly zu, wenn er schreibt: »Alle späteren Versuche, das Ereignis philosophisch auszuzeichnen, stehen gewollt oder ungewollt in der Tradition Heideggers und müssen vor diesem Hintergrund ihr kritisches Potential und ihre weiterführende Kraft unter Beweis stellen.« (Rölly (2004), 8) Es ist vielleicht übertrieben zu sagen, dass »alle späteren Versuche« des Ereignisdenkens »in der Tradition Heideggers« »stehen«. Weil trotz des großen Einflusses des Heidegger'schen Denkens, hat die französische Ereignisphilosophie auch andere Quellen ihres Ereignisdenkens und mit der Originalität ihres Philosophierens entwickelt sie ihre eigene Tradition des Ereignisdenkens, die allerdings – wie schon angesprochen – auf keinen Fall einheitlich ist. Aber wir stimmen zu, dass »alle späteren Versuche« »ihr kritisches Potential und ihre weiterführende Kraft« vor dem Ansatz Heideggers »unter Beweis stellen« »müssen«. Weil es hier vermutlich um ein und dieselbe Sache geht.

Einleitung

stimmt äußerst entscheidende, explizite oder implizite, Thesen einzelner Ereignisdenker hervor, um sie kritisch zu befragen. Schließlich stellt er einen kleinen Versuch dar, das Ereignis als eine Begegnung mit dem Anderen philosophisch-systematisch zu befragen.

Die Wichtigkeit der Behandlung eines Themas ist unmöglich zu begründen. Eine Begründung kann nur denjenigen überzeugen, der schon überzeugt ist. Mit der Ereignisthematik ist es nicht anders. Trotzdem liegt *vielleicht* in Bezug auf das Ereignis ein Unterschied vor. Ein Ereignis ist nicht etwas, von dem man überzeugt oder nicht überzeugt sein kann – es ist das Ankommen einer Überzeugung, gleichgültig wovon man überzeugt ist. Es ist nicht etwas, was manche betrifft und manche nicht betrifft, sodass sie es abweisen können – es ist das Betreffen selbst.