

II. Sich erkennen und zu erkennen geben – die Wege und Umwege des Selbst und die Öffnung auf den Anderen

1) Sich erkennen – vom Cogito zum Selbst

1.1) *Das Cogito und sein Zerbrechen*

Als prägendes Denkereignis für seine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Selbst beschreibt Ricœur in seiner »intellektuelle[n] Autobiographie«⁴² das Hervorgehen der »Gestalt ... eines kämpfenden und verletzten *Cogito*« aus den Konflikten der verschiedenen Interpretationen, die um die Deutungshoheit über das Selbst oder das Subjekt streiten. [Vom Text 33] Von Anfang an ist für Ricœur klar, daß sich »durch eine Verschränkung ... [der] doppelsinnigen Bedeutungen« der Symbolik »mit der Selbsterkenntnis auch die Problematik des *Cogito* tiefgreifend verändern« wird.⁴³ Es geht ihm nicht um eine Ablehnung, sondern um eine »interne Reform der reflexiven Philosophie«⁴⁴, die das *Cogito* zugleich nach außen hin aufsprengen und nach innen hin bereichern und vertiefen soll, und die zugleich notwendig auf die »Vorgabe« der reflexiven Philosophie zurückgreifen muß. [Vgl. WdA 121]

Die Unerschütterlichkeit und Sicherheit, die Descartes einfordert, ist in der Geschichte des Denkens und in der Kette der Interpretationen bereits ins Wanken geraten, aus dem *Cogito* ist das »gebrochene *Cogito*« hervorgegangen. [SaA 21]⁴⁵ Die Hermeneutik des Selbst soll nun

⁴² Vom Text 3–78.

⁴³ Jens Mattern: *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996. S. 40.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Schon in seiner Abhandlung über »*Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie*« konstatiert Ricœur, es wäre falsch, »wollte man Descartes' *Cogito* nach Art eines unwandelbaren Satzes und einer ewigen, über die Geschichte hinausreichenden Wahrheit isolieren.« Das *Cogito* ist eingeschrieben in den Denkweg Descartes und damit in »eine Weltsicht, wo jegliche Objektivität wie ein Schauspiel vor

einen »Ort ... jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito*« [SaA 26] einnehmen. Eine sehr komprimierte und klare Analyse der »*Philosophien des Cogito*«, von denen ausgehend sich auch »der Streit um das *Cogito*« entzündet, findet sich im Vorwort zu »*Das Selbst als ein Anderer*«, wo Ricoeur zugleich seinen eigenen Begriff des Selbst gegen das »Subjekt in der ersten Person«, also das »Ich« abgrenzt. [SaA 13] Diese Abgrenzung gilt für das »Ich« als empirisches oder als transzendentes Ich« [ebd.] – Ricoeur will hier also, ähnlich wie es auch bei Marion deutlich werden wird, im Hinblick auf diese bei Kant vertortete Trennung eine Vermittlung leisten, ebenso zwischen einem absoluten oder relativen Ich, das mit oder ohne den Kontext der Intersubjektivität gedacht wird. Die Spannung, die den Streit um das *Cogito* prägt, entfaltet sich in einem »alternierenden Rhythmus von Über- und Unterschätzung« des Ichs, das entweder den unanzweifelbaren Hort der letzten Gewißheit bilden soll, oder aber als nicht mehr identifizierbare und vollkommen unsichere Illusion bloßgestellt wird. Auch wenn die Kluft sich im Verlauf der Philosophiegeschichte weiter vertieft, sieht Ricoeur sie bereits angelegt, »bei Descartes selber, dessen Philosophie bezeugt, daß die *Krise des Cogito* gleichzeitig mit der *Setzung des Cogito* entsteht.« [SaA 14]

Ricoeur betrachtet hier die »*Meditationes*«, in denen gerade die Absetzung vom narrativen Umweg und »vom autobiographischen Subjekt des *Discours*« erfolgt, um mit dem »*hyperbolischen* Charakter des Zweifels« der Radikalität eines Letztbegründungsanspruches gerecht zu werden. [Ebd.] Um dem radikalen Zweifel »eine dramatischere Form zu geben«, so Ricoeur, entwirft Descartes die Hypothese des *genius malignus*. Zu fragen ist hier, ob es sich tatsächlich nur um ein stilistisches Mittel der Dramatisierung, oder um einen denknotwendigen Schritt der Argumentation handelt. Was im Durchgang durch den radikalisierten Zweifel Bestand hat, ist letztlich nur ein Vollzieher des Zweifels, der zugleich auch identisch mit dem Vollzieher der Setzung der Fiktion ist. Es bleibt ein Ich, »das allen mit dem Eigenleib verbundenen raumzeitlichen Orientierungspunkten entrissen« und »genauso metaphysisch und hyperbolisch [ist], wie der Zweifel selbst es allen seinen Inhalten gegenüber ist. In Wirklichkeit ist es niemand«. [SaA 14f.] Allerdings bezeugt es mit seinem »Wille[n] zum Zweifel« nicht mehr nur die

seinem souveränen Blick vorgeführt wird«. Es ist ebenso eingeschrieben in eine »*Cogito*-Kette, welche die reflexive Tradition ausmacht«. [HuS 137–173]

Furcht vor dem Irrtum, sondern auch einen »Willen zur Gewißheit und Wahrheit«, die in der Existenzaussage gewonnen werden soll. [SaA 15] Auf die Frage nach dem ›Wer?‹ des Zweifels und der Existenz bleibt aber als Antwort nur eine »äußerste Unbestimmtheit«, die den Umschlag in »die Frage nach dem, was ich bin« erfordert. [SaA 16] Die Identität, die die Verschiedenheit der Operationen des ›denkenden Dings‹ zusammenfaßt, »ist die eines *Selbigen*, das der Alternative der Beständigkeit und der Veränderung in der Zeit ausweicht, da das *Cogito* ein augenblickliches ist« [SaA 16 f.] – beschränkt auf den Augenblick seiner eigenen Denkopoperation, in dem es sich selbst setzt, und zwar durch eine sprachliche Setzung, der die *Fähigkeiten* zu denken, zu zweifeln und zu sprechen bereits vorausgehen müssen.⁴⁶

Mit Martial Gueroult, der »*Descartes selon l'ordre des raisons*«⁴⁷ untersucht, stellt Ricœur heraus, daß Descartes im weiteren Gang seiner Untersuchungen die »subjektive Version der Wahrheit« [SaA 17] des *Cogito* durch die Einführung des Gottesbeweises ausdrücklich übersteigt. Es kommt dabei zu einer doppelten Verschränkung von *ordo cognoscendi* und *ordo essendi*: Das ontologische Primat der göttlichen Instanz umfaßt auch die Gewißheit des *Cogito*. So wird »die Idee meiner selbst tief verwandelt, aufgrund der bloßen Tatsache der Anerkennung jenes Anderen, der in mir die Anwesenheit seiner eigenen Vorstellung bewirkt« oder sie mir gibt. [SaA 18] Es ist diese Anerkennung, die *reconnaissance* dieser Vorgabe, die letztlich jeder Erkenntnis vorgeschaltet zu sein scheint, insbesondere insofern sie *meine* Erkenntnis ist, die wiederum gerade auf den mir eingeborenen Ideen beruht, – die Erkenntnis eines Ichs, das denkt und zweifelt.⁴⁸ In Konfrontation mit

⁴⁶ Diese spezifische Augenblicklichkeit des *Cogito* wird in einer anderen Interpretation bei Derrida noch einmal eine entscheidende Rolle spielen. Siehe Abschnitt C. II.1.

⁴⁷ Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 Bde., Paris 1953.

⁴⁸ Anders als im Vokabular des »*Discours*« taucht in der von Descartes autorisierten und bearbeiteten französischen Übersetzung der »*Meditationes*« in diesem Zusammenhang tatsächlich das Verb *reconnaître* auf. Man könnte hier bereits auf einen ersten Wechsel der Blickrichtung verweisen, in der es durchaus relevant ist, was den Gegenstand der Operation einer *reconnaissance* bildet: Es handelt sich hier nicht mehr um irgendeine beliebige Sache, sondern um Gott. Ricœur beschränkt sich jedoch darauf festzuhalten daß auch in diesem Zusammenhang die *reconnaissance* dort auftaucht, wo das »Eingeständnis eines spezifischen Widerstands bei der Eroberung des Wahren« erfolgt. [WdA 53] Es zeige sich ein »im Vergleich zur Entdeckung verspätete[s] Eingeständnis der Wahrheit« – auch hier also ist bereits eine Verzeitlichung impliziert – sowie ein »Zögern ..., dem die Gewißheit abgetrotzt ist«, daß die Möglichkeit zum Irrtum im Gegensatz zur Sicherheit

der »Idee der Vollkommenheit« Gottes wird die »Gebrechlichkeit der Gewißheit« des *Cogito* und sein »Mangel an Dauerhaftigkeit« erkennbar. [SaA 19] Es ist wiederum die göttliche Instanz, die den Zweifelnden »in der Existenz erhält« und ihm »Beständigkeit« gibt, gegenüber dem in sich selbst zunächst einmal nur augenblicklichen *Cogito*, das als »ein Sisyphus ... dazu verdammt ist, von Augenblick zu Augenblick den Felsen seiner Gewißheit im Gegenzug zum Zweifel zu erklimmen.« [Ebd.] Das heißt, daß in der Ordnung der »*Meditationes*« der Gottesbeweis und damit der Gedanke der Unendlichkeit den Horizont einer Ganzheit und Kontinuität um die Diskontinuitäten des sich selbst denkenden und »erzweifelnden« *Cogito* schließt.

Wenn man jedoch die Schließung der Argumentationskette als *circulus vitiosus* betrachtet, läßt sich auch argumentieren, daß sich die Gewißheit des *Cogito* und die Gewißheit Gottes, indem sie sich in einer endlosen »Schleife« [ebd.] gegenseitig unaufhörlich beweisen sollen, stattdessen gerade in Zweifel ziehen und jede Beweiskraft verlieren. Aus der Eröffnung dieses Dilemmas folgt eine Rezeptionsgeschichte, in der besonders deutlich bei Spinoza der Rang des *Cogito* zugunsten des Primates Gottes gemindert wird. Bei Spinoza denkt nicht ein Ich, sondern *der Mensch* dessen individuelle Existenz wiederum keinesfalls notwendig ist.⁴⁹ Das heißt für Ricœur: »Die Problematik des Selbst schwindet aus dem Horizont der Philosophie«. [SaA 20] Umgekehrt werde im Denken des Idealismus die Existenz Gottes der Subjektivität unterstellt. Das Selbst wird zum entpsychologisierten und unbiographischen »Ich denke« der transzendentalen Apperzeption und verliert damit jede »Beziehung zur Person, über die man spricht, zu dem Ich-Du des Zwiegesprächs, der Identität einer geschichtlichen Person, zu dem Selbst der Verantwortung«. [SaA 20f.] Es scheint also, als würde das Selbst hier seiner selbst entleert. An die Stelle eines Selbst, das als *Ipse* bezeichnet werden kann, tritt für Ricœur allenfalls die Identität einer Selbigkeit, eine *Idem*-Identität, die von Augenblick zu Augenblick in der Sisyphusarbeit der Vergewisserung gerettet werden muß. Diesen Preis für die Gewißheit und »Verherrlichung des *Cogito* zahlen« zu

der Erkenntnis nicht aus Gott ableitbar, sondern »in uns selbst begründet« ist. [WdA 54f.]

⁴⁹ Ricœur bezieht sich auf: Baruch Spinoza: *Ethik*. In: Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1989. S. 51.

müssen, erscheint Ricœur als eine »beängstigende Alternative«, vor die sich das Denken der Moderne gestellt sieht. [SaA 21]

Das »gebrochene Cogito« [s. o.] diagnostiziert Ricœur insbesondere bei Nietzsche. Interessant ist allerdings, daß dessen Kritik nicht direkt an der Wurzel der Krise ansetzt, die Ricœur in Descartes' Argumentation aufgewiesen hat, sondern ebenfalls einen Umweg wählt. Nietzsche »zerstört ... die Ausnahmestellung des *Cogito* gegenüber dem Zweifel« [SaA 25], indem er diesen in eine »noch hyperbolischere Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit« [SaA 23] umwandelt. Seine »Attacke« richtet sich generell »gegen den Begründungsanspruch der Philosophie« [SaA 21] und setzt dazu bei einer Kritik der Sprache an, die entgegen der Behauptung dieses Begründungsanspruchs für Nietzsche kein neutrales Instrument ist, in dem Erkenntnis eins zu eins wiedergegeben und weitergegeben werden kann.⁵⁰ Die Sprache ist immer schon figurativ und sie ist rhetorischen Strategien unterworfen, die zudem mutwillig vergessen und verdeckt werden. Ein so unmittelbarer Zugang, wie ihn Descartes zur Gewißheit des *Cogito* unterstellt, ist also nicht mehr möglich, sobald das ›Ich zweifle‹ oder ›Ich denke‹ *gesagt* wird. Die »*Priorität des Ich-bin dem Ich-denke gegenüber*« ebenso wie vor dem »*Ich-spreche*« [HuS 172], die auch Ricœur verteidigt, läßt sich nicht anders fassen, als in einer sprachlichen Formulierung. Es erscheint Ricœur fraglich, ob es Nietzsche gelingen kann, »seine eigene Philosophie gegen den Dekonstruktionseffekt abzuschirmen, den seine eigene rhetorische Auslegung jeglicher Philosophie entfesselt hat« sowie ge-

⁵⁰ Uwe Dreisholtkamp wirft Ricœur ausgehend von der Descartes-Interpretation Foucaults vor, Nietzsche nur deshalb als Angreifer gegen Descartes inszenieren zu können, weil er die epistemologische Einbindung des cartesischen Diskurses in das klassische Denken nicht berücksichtigt. Tatsächlich ist es wohl eine Zuspitzung Ricœurs, Nietzsches Sprachkritik hier so eindeutig gegen das *Cogito* als wiederum eindeutiges Paradigma einer Subjektzentrierung zu richten. Ricœur berücksichtigt durchaus die komplexere Kette der Interpretationen, in denen sich erst solche Paradigmen eines verherrlichten oder gebrochenen *Cogito* herauschälen. Er macht es Descartes nicht zum Vorwurf, in der historischen Situiertheit seines Denkens nicht bereits die Hermeneutik des Selbst entwickelt oder gar mutwillig ein falsches Bild des Selbst in die Welt gesetzt zu haben und scheint selbst ein klassisches Denken fortzuschreiben, indem er ein deutliches Gewicht auf den intentionalen Charakter der Repräsentationen – der Zeichen, der Sprache, der Texte – legt, darauf daß *etwas* repräsentiert wird, sowie auch auf die Frage nach dem Sein. (Vgl. Uwe Dreisholtkamp: *Epistemische Diskontinuitäten zwischen dem Denken von Descartes und Nietzsche. Zur Archäologie einer Hermeneutik des Selbst*. In: *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Hrsg. von B. Liebsch, Freiburg, München 1999. S. 164–177).

gen das Paradox des Lügners, da eine prinzipielle Entlarvung jeder Rede als Lüge auch die eigene Rede betrifft. [SaA 22] Diese Frage wird sich auch im Hinblick auf Derridas Dekonstruktionen wiederholen lassen, der in dieser Hinsicht ein Erbe Nietzsches ist. Während bei Nietzsche ein gewisser »Offenbarungston« [SaA 23] dazu verleitet, diesem entgegen der eigenen Beteuerungen den Anspruch einer Rückkehr zu einer anderen Unmittelbarkeit zu unterstellen, scheint dieser Anspruch bei Derrida zugunsten eines prinzipiellen Dilemmas der Ununterscheidbarkeit und Unentscheidbarkeit zurückgenommen. Eine solche Ununterscheidbarkeit konstatiert nun Ricœur gleichermaßen bei Nietzsche und Descartes:

»So wie der cartesianische Zweifel sich von der vorausgesetzten Nichtunterschiedenheit von Traum und Wachzustand herleitete, so leitet sich der Zweifel Nietzsches von der noch hyperbolischeren Nichtunterschiedenheit von Lüge und Wahrheit her«. [Ebd.]

Wenn auch die Gesetze der Kausalität lediglich die Illusion einer künstlichen Ordnung sind, »halten wir unter dem Titel ›Ich‹ für eine Ursache, was die Wirkung seiner eigenen Wirkung ist«, und verfallen der Gewohnheit der Sprache, für jede Tat einen Täter, für jedes Prädikat ein Subjekt vorauszusetzen. [SaA 26] Nicht nur der *genius malignus* wäre demnach eine Fiktion, sondern jedes Element der Begründungskette, auch die Idee eines Subjekts, das einen Ursprung der Fiktionen vorstellen soll. Zurück bleibt im Durchgang durch diese Radikalisierung des Zweifels bis zum Ausschluß jeder Gewißheit als anderes Extrem der Verherrlichung des *Cogito* ein »gedemütigtes Subjekt«. [Ebd.]

Ricœurs Konzeption des Selbst versucht der Alternative dieser beiden Extreme einer Überhöhung oder Demütigung des Subjekts zu entgehen. Es ist der Durchgang durch die Interpretation, der es erlauben soll, die Leerstelle aufzufüllen, die das *Cogito* wird, wenn es den Preis seiner Verherrlichung als Punkt äußerster Gewißheit zahlt, die wiederum seine Demütigung quasi herbeizurufen scheint. Nur so läßt sich »das *Ego* des *Ego cogito* ... im Spiegel seiner Objekte, seiner Werke und schließlich seiner Handlungen« [HuS 28] zurückerobern, und das wiederum heißt auch, in seinem Streben nach Existenz und seinem Wunsch nach Sein, von dem für Ricœur alle Hervorbringungen, Werke und Handlungen des Menschen letztlich zeugen, allerdings nicht als direkte Abbilder, sondern als interpretationsbedürftige Zeichen. Jedes gegebene Zeichen gibt letztlich diesen Wunsch oder dieses Begehren

zu erkennen. Und im Durchgang durch diese Zeichen kann das ›entleerte‹ Ich wieder mit Bedeutung erfüllt und sich selbst zurückgegeben werden.

1.2) Die Hermeneutik des Selbst und die Notwendigkeit des Umwegs

»Das Subjekt ist jenes Wesen, das in der Bezogenheit zum Wirklichen eine Bezogenheit zu sich selbst unterhält, wobei sich die Rückbezogenheit und die Bezogenheit zum Wirklichen auf symmetrische Art konstituieren«. [HuS 161]

Der Blick auf das Selbst ist für Ricœur also untrennbar verbunden mit dem Bezug auf die Wirklichkeit und er ist von vornherein nicht direkt möglich, sondern immer nur mittelbar. Benötigt wird stets ein vermittelndes optisches Instrument. Ricœur wählt hierfür nicht das Bild des Spiegels, der für die Reflexion des Selbst stehen würde und somit durchaus einen Übergang zur *reconnaissance* erlauben könnte. Gefordert ist für ihn ein weiterer Umweg, eine kompliziertere Flexion als die der Selbst-Reflexion. »Die Reflexion ist eine blinde Intuition, wenn sie sich nicht durch das, was Dilthey die Objektivationen des Lebens nannte, vermittelt« wird bzw. durch »die Zeichen dieses Existenzaktes« [HuS 28] – durch die Zeichen also, in denen wir uns und unser Existieren zu erkennen geben und zugleich durch Texte hindurch Ausblicke auf die Welt eröffnen.

Die Denkfigur des Umwegs läßt sich bei Ricœur nicht nur methodisch erklären.⁵¹ Schon im Hinblick auf die ontologische Ausrichtung, die sich Ricœur zu Beginn der Entwicklung seiner phänomenologischen Hermeneutik zum Ziel setzt, bildete die Indirektheit und Unabschließbarkeit des Umwegs das entscheidende Moment:

⁵¹ Auch bei Descartes arbeitet Ricœur heraus, daß der Denkweg zur Reduktion auf das *Cogito* zu Beginn des »Discours« im Umweg über eine Erzählung verläuft. Mit berücksichtigt werden muß zudem die zeitliche Dimension sowohl der Vermittlungstätigkeit, als auch des dabei zu erkennen gegebenen Selbst. So betont Ricœur, daß Kant in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im Übergang von seinen Gedanken zur dreifachen Synthesis in der ersten Auflage der »Kritik der reine Vernunft« zur Modifizierung dieses Gedankengangs in der zweiten Auflage den Zwischenschritt der Synthetisierungen mit ihren zeitlichen Dimensionen benötigt, in die auch die Rekognition einzuordnen ist, um zur vorausgesetzten Einheit des ›Ich denke‹ zu gelangen, das die transzendente Apperzeption begleiten muß. [Vgl. KdRV B 129–169 und A 95–130]

»Die Ontologie ist ... zweifellos das Gelobte Land für eine Philosophie, die bei der Sprache und der Reflexion einsetzt; doch kann das sprechende und reflektierende Subjekt – wie einst Moses – dieses Land nur erblicken, bevor es sterben muß.« [HuS 36]

Dieser Ausblick bleibt also vor einem wie auch immer gearteten ›Tod‹ des Subjekts möglich. Dennoch wird hier das »sprechende und reflektierende Subjekt« mit seinen Fähigkeiten des Sprechens und Reflektierens über die Frage nach dem Sein implizit in seiner Sterblichkeit und zeitlichen Begrenztheit gedacht. Die ersten Entwürfe einer »*Hermeneutik des Ich-bin*« [HuS 172] orientieren sich explizit an Heideggers Argumentation in »*Sein und Zeit*«. Das Selbst ist nicht als Antwort erhältlich, sondern als eine zunächst verdeckte Frage.

Der Umweg auf das unerreichbare Ziel der Ontologie hin soll über die Sprache des Subjekts verlaufen, über seinen Umgang mit den Zeichen, »in denen sich der Wunsch nach Sein, das Streben nach Existenz, das uns konstituiert, ausdrücken und darstellen.« [HuS 173] Diese sprachliche und semiotische Ebene wird jedoch in der Ausarbeitung des Denkens Ricœurs immer (nur) eine Etappe des Umwegs bleiben, wie auch die lexikalische Ebene des Begriffs der *reconnaissance* nur einen Schritt des Weges bildet. Von Anfang an ist Ricœurs Umgang mit der Frage nach den Wegen der Erkenntnis und ihrer sprachlichen Vermittlung über die rein strukturalistische Tätigkeit hinaus in den Kontext der Frage nach der Existenz gestellt, die Ricœur nicht nur mit Heidegger, sondern auch mit Karl Jaspers und Gabriel Marcel⁵² verbindet.

»Eine rein semantische Erhellung bleibt ›in der Luft‹ hängen, solange man nicht gezeigt hat, daß das Verstehen der mehrdeutigen oder symbolischen Äußerungen ein Moment des *Selbstverständnisses* ist; der *semantischen* Stufe unserer Überlegungen muß sich folglich eine *reflexive* anschließen. Doch bleibt das Subjekt, das sich interpretiert, indem es Zeichen deutet, nicht mehr ein pures *Cogito*. Es wird zu einer Existenz, die vermittels der Auslegung ihres Lebens entdeckt, daß sie als ein Seiendes gesetzt ist, noch bevor sie sich selbst setzt und von sich Besitz ergreift. Somit wird die Hermeneutik eine Existenzweise aufdecken, die sich durch und durch als ein *Interpretiert-Sein* (être-in-

⁵² Ricœur beginnt seine philosophische Karriere mit Veröffentlichungen über Jaspers und Marcel: Paul Ricœur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947. Sowie ders.: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948.

terprété) ausweist. Erst die Reflexion kann, indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen. Doch geschieht dies immerzu im Bereich der Sprache und bleibt ein unaufhörlicher Fortgang der Reflexion. Dies ist der mühsame Weg, den wir beschreiten wollen.« [HuS 20f.]

Ricœur's Hermeneutik ist immer schon eine Hermeneutik des Selbst, das wiederum in sich wesentlich ›hermeneutisch‹ ist und zwar in einem aktiven und einem passiven Sinne: es ist bereits interpretiert und ausgelegt und es ist der Träger und Akteur des Auslegens und Verstehens. Seine Existenz besteht wesentlich in einem von ihm selbst nicht vollständig beherrschbaren Sein, das schon vor seinem Zugriff ›gesetzt‹ oder ›gegeben‹ ist und das er existierend und fragend einzuholen versucht. Oder anders formuliert: Im Umweg über die Interpretation des eigenen Lebens, die wiederum den Umweg über andere Interpretationen verlangt, erkennt der Lebende, daß und wie er *sich selbst geben, sich und anderen zu erkennen geben* und bereits *interpretiert* ist. Die Existenz wird demnach »nur ein Selbst – ein menschliches und erwachsenes Selbst«, wenn sie den Umweg über die Interpretation von Texten und Überlieferungen eines Sinns wählt bzw., anknüpfend an Schleiermacher und Dilthey, »sofern sie sich diesen Sinn aneignet, der zunächst ›außerhalb‹ liegt, in Werken, Institutionen, Kulturdenkmälern, in denen sich das Leben des Geistes objektiviert hat«. [HuS 33f.] Dadurch, daß sich der Wunsch nach Existenz in solchen Werken über den Verlauf der Zeit hinweg zu erkennen gibt, ist dem diese Werke rezipierenden Selbst ein Zugang zu sich selbst und seiner eigenen Existenz gegeben, den es entgegennimmt und sich aneignet.

Der Text ist nicht einfach ein Mittel direkter Selbstdarstellung, also das Medium, durch das das jeweilige, schreibende Selbst sich zu erkennen gibt. Ein solches Zu-erkennen-Geben ist nur mittelbar möglich und die zahlreichen symbolischen und mythologischen Vermittlungen, die für die Darstellung der eigenen Lebenswelt, der eigenen Erfahrungen und der Suche nach deren Sinn gefunden und geschaffen wurden, bilden für Ricœur ein eindeutiges Indiz der Notwendigkeit solcher Umwege, die zugleich neue Möglichkeiten vermitteln.⁵³

⁵³ Die Symbole, die für ihn jeden sprachlichen Ausdruck prägen, werden gebraucht, so Peter Kemp in seinem Aufsatz über »Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricœur's«, »um etwas zu erhellen, worüber zu reden wir sonst jeder Möglichkeit beraubt werden«. Jeder Versuch einer direkten Deskription bliebe dort an der Ober-

»Über meine Situation als Leser hinaus, über die Situation des Autors hinaus, biete ich mich selbst der möglichen Weise des In-der-Welt-Seins an, die der Text für mich eröffnet und entdeckt«. [Vom Text 128]

Es scheint also neben der Bewegung der Aneignung auch eine gewisse *Hingabe* an den Text und seine Dynamik notwendig, um durch ihn hindurch und von ihm aus seinen Weg fortsetzen zu können. Ebenso wesentlich wie die ›Gabe‹ des Textes an den Leser durch den Schreibenden, ist demnach die Aktivität des Empfängers, der in seinem Handeln erst der im Text zu erkennen gegebenen Möglichkeit das Angebot einer Verwirklichung geben kann. In der Bewegung der Hingabe an den Text und der Eröffnung des Ausblicks, der dann aus ihm heraus möglich wird, besteht für Ricoeur jene Horizontverschmelzung, die Hans-Georg Gadamer als wesentliches Element des hermeneutischen Verstehens bestimmt hat.

Der jeweilige Text ist zwar nicht als ein direkter Zugang seines Lesers zu seinem Autor zu verstehen, vermittelt aber bei Ricoeur immer auch eine Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, zu anderen Generationen und zum konkreten Gegenüber. Bereits in seinen Auseinandersetzungen mit dem Strukturalismus ist für Ricoeur »[d]ie intersubjektive Dimension der Interlokution und das referentielle Anliegen der Sprache« ebenso entscheidend wie das »Schicksal des Subjekts«. [Vom Text 34f.] Letztlich greifen immer drei Vermittlungen ineinander: eine Vermittlung des Selbst über die Zeichen und den Text, eine Vermittlung zwischen dem Selbst und dem Anderen und eine Vermittlung des Zugangs zur Welt und zum Sein. Und auch wenn Ricoeur selbst dieses Vokabular hier nicht direkt gebraucht, scheint sich der Umgang mit jeder dieser drei Vermittlungsebenen stets in einem Wechselspiel von Geben und Empfangen zu vollziehen, das sich schließlich im Hinblick auf die direkte, interpersonale Begegnung zwischen Selbst und Anderem konkretisieren wird.

Wichtig ist es gerade in dieser Vermittlung zwischen Selbst und Anderem die Notwendigkeit des Umwegs zu betonen, da sich schnell der Vorwurf erheben läßt, mit dem Anspruch einer wenn auch nie to-

fläche. Um aber »mit den Illusionen über sich selbst fertig zu werden«, so Kemp, bedarf der Mensch »einer *Interpretation* der Berichte oder Erzählungen, in welchen die menschliche Erfahrung sich ausgedrückt hat«. (Peter Kemp: *Phänomenologie und Hermeneutik in der Philosophie Paul Ricoeurs*. In: *Zeitschrift für Theologie* 67, 1970. S. 333–347. Hier S. 342 und S. 340.)

talen so doch möglichst umfassenden Hermeneutik des Selbst das Phänomen des Fremden zu verfehlen.⁵⁴ Vorausgesetzt werde in dieser Hermeneutik, daß das Andere entweder schon im Selbst und von vornherein mit diesem verwoben ist oder eben verstehend angeeignet und in diesem Sinne quasi dem Selbst einverleibt werden kann. Ricœur scheint vielfach gegen diesen Vorwurf einer Aneignung des Fremden, die das Fremde quasi seiner Andersheit enteignet, anzukämpfen. So wird auch die Denkfigur der Gabe, die ein Verhältnis der Aneignung und einer aktiv und freiwillig vollzogenen Enteignung impliziert, eine Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen herstellen, in der stets eine unaufhebbare Asymmetrie erhalten bleibt. Das Verstehen als Entgegennehmen von etwas, das als Gabe des Anderen zu erkennen gegeben wird, kann möglicherweise der Idee einer Aneignung gerecht werden, die in diese erworbene und zuvor gegebene Eigenheit eine gewisse Fremdheit rettet: Gerade bei Mauss scheint die Gabe aufgrund ihrer rätselhaften Kraft letztlich nicht so vollkommen beherrschbar, daß sie ganz und gar Eigenes werden könnte. Kann also die ›Aneignung‹ ausgehend von der Figur der Gabe anders gedacht werden: als ein Entgegennehmen, das eine Verpflichtung zur Antwort und Verantwortung impliziert, die gerade aus der ›Kraft‹ des anderen Selbst hervorgeht, welche sich in der Gabe überträgt, aus einer Fremdheit, die angenommen aber nie ganz in Besitz genommen werden kann? Kann eine Aneignung des Anderen gedacht werden, die nicht zugleich dessen Enteignung bedeutet, eben weil dieser nicht sich selbst aufgibt, sondern in der Gabe bzw. in dem was er in Zeichen, Sprache und Symbolik zu erkennen gibt, ›etwas von sich selbst‹ gibt – weil er sich selbst mit seinem Wunsch zu existieren eben zu *erkennen* gibt ohne sich selbst in seiner ganzen Existenz an den Anderen zu übertragen?

Vor der genaueren Erörterung dieser Fragen in der Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen und der Gabe als spezifischem Modell dieses ›zwischen‹, gilt es nun aber zunächst Ricœurs Hermeneutik des Selbst im Hinblick auf die Werke, Handlungen und Fähigkeiten noch einmal genauer ausdifferenzieren, die von seinem Streben nach Existenz zeugen.

⁵⁴ Vgl. auch hierzu: Uwe Dreisholtkamp: *Epistemische Diskontinuitäten zwischen dem Denken von Descartes und Nietzsche. Zur Archäologie einer Hermeneutik des Selbst*, a. a. O.

2) Sich (einander) erzählen, sich anders erzählen – das Konzept der narrativen Identität

Ricoeur äußert den Anspruch, mit einer (deutlich an Foucault orientierten) »Archäologie des Subjekts« [HuS33] »in dialektischer Form ... eine Teleologie zu verbinden«, die einer »kulturellen Zielsetzung« gerecht wird. [HuS 146] Die Hermeneutik leistet die sekundäre Interpretation eines ersten Umweges des Selbst zu sich selbst, der in seinen Äußerungen besteht, in denen es sich und seinen Wunsch, zu sein, zu erkennen gibt – und das heißt wiederum immer auch schon: einem Anderen zu erkennen gibt. Die tropologische Struktur der Sprache, die Nietzsche freilegt, kann dabei gerade der Vermittlungsarbeit dieses Umweges dienen und scheint zugleich der unmittelbaren Aneignung schon in sich den Widerstand einer gewissen Fremdheit des Symbolischen entgegenzusetzen, die auch in der Gabe wieder auftauchen wird. Der Wunsch zu sein ist wiederum der Antrieb einer kulturellen und geschichtlichen Entwicklung, die den individuellen Wunsch, sich selbst zu erhalten und zu entwickeln, übersteigt. Eine wesentliche Form des Ausdrucks, der diese Kultur-Geschichte prägt und für Ricoeur zugleich die Identität des Individuums wesentlich konstituiert, das »Zeichen gibt« und sich sprachlich äußert, ist das Einander-Erzählen von Geschichten.

In der Abhandlung, die auf den »Wege[n] der Anerkennung« nach der *reconnaissance* als Identifizieren das »Sich selbst erkennen«, also eine »*reconnaissance de soi*«, in den Blick nimmt, betont Ricoeur, daß die Erkenntnis des Selbst »unabgeschlossen« bleiben muß, ja sogar »verstümmelt, da das Verhältnis zum anderen ... asymmetrisch bleibt« und das »Sich-Erkennen auf jeder Stufe der Hilfe anderer« bedarf. [WdA 97] Was schließlich erkannt wird, ist »ein Mensch, der bestimmte Dinge zu vollbringen »fähig« ist«. [Ebd.] Die *Fähigkeit* verweist wiederum indirekt auf einen Modus der Unabgeschlossenheit, insofern aus ihr nicht automatisch die Realisierung aller in ihr angelegten Handlungen folgen muß. Um zu verstehen, welche Rolle bei Ricoeur schließlich die Fähigkeiten zu geben und zu empfangen spielen werden, ist es zunächst einmal notwendig, zu verstehen, wie das Selbst in einer »Phänomenologie des fähigen Menschen« charakterisiert wird. [WdA 120] Auch wenn hierbei die Fähigkeit zum Erzählen nach dem Sagen-Können und Tun-Können nur eine von verschiedenen Grundfähigkeiten bildet, gilt es im Auge zu behalten, daß Ricoeur die Aufstellung dieser Fähigkeiten und die Überlegungen zur *reconnaissance de soi* wesentlich

im Umweg über seine Untersuchung des Erzählens und die Interpretation von Erzählungen gewinnt. So beginnt er hier seine Ausführungen über die *reconnaissance de soi* mit der Interpretation einer Erzählung, die zum wesentlichen Fundus der griechischen Überlieferung gehört und am Anfang einer großen epischen Tradition steht, und die zugleich im philosophischen Diskurs immer wieder als ein Grundmodell der Spannung zwischen Aufbruch und Rückkehr, Fremdwerden und Wiedererkennen, Verausgabung und Wiederaufnahme auftaucht: der »*Odyssee*« Homers.

2.1) *Odysseus gibt sich zu erkennen – Wiedererkennen als Wiederherstellung von Herrschaft*

Die Geschichte der Rückkehr des Odysseus erweist sich als »eine Geschichte vom Wiedererkennen« [WdA 101] und ein Lehrstück darüber, was es heißt, sich einem Anderen zu erkennen zu geben. Auch wenn Ricœur selbst diesen Zusammenhang zunächst einmal gar nicht expliziert, könnte man aus seiner Interpretation der *Odyssee* ableiten, daß die Macht darüber, anderen die eigene Identität zu offenbaren oder zu verbergen – wie in der berühmten Begegnung mit dem Zyklopen, in der sich Odysseus als »Niemand« ausweist –, einen wesentlichen Ausgangspunkt aller übrigen Fähigkeiten bildet, die die Person auszeichnen. Dies gilt bei der Rückkehr des Odysseus in einem sozialen Kontext. Seine Geschichte ist auch die »Geschichte einer Rache« [WdA 101], die sich kaum schlimmer denken läßt, als im geschilderten »Niedermetzeln der Rivalen«. [WdA 313] Das Wiedererkennen impliziert, verbunden mit dieser Ausübung von Gewalt, daß »die uneingeschränkte Macht einer Herrschaft wiederhergestellt« wird. [WdA 101] Es geschieht kein *wechselseitiges* Erkennen oder Anerkennen. Seltsamerweise scheint Odysseus keine besonderen Schwierigkeiten zu haben, die Menschen wiederzuerkennen, die er vor seiner Irrfahrt verlassen hat, obwohl auch diese sich sicherlich verändert haben und gealtert sind. Sie haben aber im Gegensatz zu ihm ihren Platz in der sozialen Ordnung und den Ort ihrer Herkunft nicht verlassen. Es geht im Falle des Odysseus nicht um eine *méconnaissance* durch die Veränderung der Personen, nicht darum, einen Platz in der Zeit zugeschrieben zu bekommen, sondern darum, seinen rechtmäßigen und eigentlich unveränderlichen Platz in der Ordnung des Miteinanders zurückzuerobern. Daß das Wieder-

erkennen dennoch »kunstvoll verzögert« [WdA 102] erfolgt, liegt nicht in den Händen der »Künstlerin Zeit« [WdA 94, vgl. Proust 359]⁵⁵, die bei Proust die alternden Personen verändert, – der Prozeß des Alterns wird sogar umgekehrt, da Odysseus mit göttlicher Hilfe verjüngt wurde. Der Effekt der Verzögerung erfolgt trotz dieser göttlichen Einflußnahme durch Odysseus' eigene »List«, die darin besteht, »zunächst einen Irrtum zu bewirken und diesen dann aufzuklären«. [Ebd.] Er gibt sich als ein Anderer aus, bevor er sich selbst zu erkennen gibt.

Allerdings trägt er trotz der Verkleidung, unter der er seine Identität verbergen möchte, *Spuren* seiner Lebensgeschichte: leibliche Spuren in Form von Narben, die als Erkennungszeichen dienen. Penelope erkennt ihren Gatten an einer gemeinsamen Erinnerungsspur der Geschichte des Ehebetts, das Odysseus selbst aus einem Ölbaum hergestellt hat. Das Selbst ist bei Ricœur, ausgehend von Lévinas, in mehrfacher Hinsicht ein Empfänger von Spuren und kann sich in diesen Spuren erkennen und zu erkennen geben: es ist Träger physischer kortikaler und psychischer Spuren, die es prägen und individualisieren [vgl. u. a. Vom Text 296]; es hinterläßt Spuren – u. a. in einem ganz bewußten Akt des Zu-erkennen-Gebens, wenn ein Dokument verfaßt und überliefert wird; und es ist schließlich auch ein Spurenleser, der die eigenen Spuren und die Spuren der Anderen aufnimmt, zu dechiffrieren und zu verstehen versucht, die ihm das Rätsel einer Dialektik von Anwesenheit (der Spur) und Abwesenheit (des Subjekts, das sie hinterlassen hat) aufgeben. Die Hermeneutik, die im Umgang mit diesen Spuren gefordert ist, ist, so Jean Greisch in Anlehnung an Burkhard Liebsch, eine »Hermeneutik der Lebensgeschichtlichkeit«⁵⁶:

»In der existenzialen Gewesenheit und der damit verbundenen Geschichtlichkeit des Daseins entdeckt sie die unauslöschlichen Spuren des Anderen, die sich nicht nur in unser Gedächtnis, sondern zunächst in unsere Leiblichkeit, sodann in unsere gegenwärtigen Erfahrungs- und Erwartungshorizonte, und zuletzt in unser Gewissen eingeschrieben haben, und die uns zu Hinterbliebenen, zu Erzählern und Zeugen machen.«⁵⁷

⁵⁵ Die revidierte Übersetzung der Ausgabe von 2004 weicht hier von der Zitation in »*Wege der Anerkennung*« ab, die sich auf die Frankfurter Ausgabe von 1967 bezieht.

⁵⁶ Jean Greisch bezieht sich auf: Burkhard Liebsch: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.

⁵⁷ Jean Greisch: *Die Andersheit der Spur und die Spuren der Anderen*. In: Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs, a. a. O. S. 201.

Odysseus wird durch die Spuren, die ihn prägen, wiedererkennbar. Sie weisen also zunächst einmal auf ihn selbst zurück, verweisen aber auch auf die gemeinsame Geschichte, die ihn mit den Anderen verbindet. Gibt sich Odysseus zuallererst seinem Sohn zu erkennen, indem er sich selbst als dessen Vater benennt, so wird die »Abstammungsreihe« [WdA 104] dann in einer Rückwärtsbewegung durch die Zeit geschlossen, indem Odysseus durch seinen eigenen Vater erkannt wird. Er kann die Bäume beschreiben, »die der Sohn ehemals als Gabe oder Versprechen vom Vater erhielt«. [Ebd.] Diese Gaben und dieses Versprechen, wirken über die Zeit hinweg bis zur Rückkehr des Odysseus und binden ihn quasi an seinen Ursprung zurück, an den Anfang einer Geschichte, die sich nun schließt. Hier taucht also bereits die Vorstellung einer Bindung von Personen aneinander durch die Gabe auf. Zugleich ist für den Vater in gewisser Weise Odysseus' Rückverweis auf diese Gabe eine neue Gabe des Wiedererkennens, die einen »plötzlich eintretenden Umschlag von Unwissenheit in Wissen (*anagnorisis*)« [ebd.] erlaubt – eine der möglichen Figuren der Peripetie einer Erzählung in der aristotelischen Poetik.

Wenn Odysseus erkannt wird oder sich zu erkennen gibt, dann immer durch Zeichen, die auf Etappen seiner eigenen Geschichte zurückverweisen und an die sich über die Zeit hinweg neu anknüpfen läßt. Für ihn selbst steht seine Identität nie in Frage, dennoch ist das Erkennen und die Anerkennung der Anderen notwendig, um die Rolle zurückzuerhalten, die an diese Identität gebunden ist. Wenn Odysseus sich zu erkennen gibt – und zwar verzögert, um sein Gegenüber zu prüfen und seine Rache zu verwirklichen – dann steht die Gegengabe, die er dafür zurückerhalten möchte, von vornherein fest: Er wird seine Macht und seine Position als Herrscher, als Gatte und in der Generationenfolge seiner Familie zurückerhalten, die ihm unanzweifelbar zu steht, weil er Odysseus ist. Seine Identität ist gewahrt in der Kontinuität der eigenen Geschichte, die er den Anderen zwar nicht vollständig erzählt, aber dennoch über die Erkennungszeichen vermittelt, welche den zurückgekehrten Odysseus mit dem vorher anwesenden und während seiner Reise abwesenden Odysseus verbinden. Der Leser der »*Odyssee*« ist wiederum in der Lage, diese Verknüpfung nachzuvollziehen, weil ihm die Geschichte des Odysseus, seiner Reise und seiner Taten bis zu seiner Rückkehr in ihrer ganzen Kontinuität erzählt wurde. Durch die Narration hindurch wird seine Identität gewahrt, eben indem sie in ihrer Kontinuität zu erkennen gegeben wird. Zugleich scheint das

›Geben‹ der Zeichen immer schon darauf ausgerichtet, sich selbst – bzw. den eigenen, angestammten Platz in einer Ordnung des Miteinanders – daraus zurückzuerhalten. Für Derrida wird ein solches Kalkül zum (inneren) Widerspruch von Gaben. Und zugleich scheint im Diskurs über die Gabe schon bei Mauss die Einordnung und Wiedereinordnung in eine gesellschaftliche Position und die Anerkennung der eigenen Identität, die hier aus der Erzählung hervorgeht, eng an den Vollzug von Gaben gebunden.

2.2) Vom *Idem* zum *Ipse* in der narrativen Einheit eines Lebens

Letztlich erzählt für Ricœur jedes Erzählen von Menschen und ihren Handlungen und lässt sich insbesondere im fiktionalen Erzählen als ein Fundus der Handlungsmöglichkeiten, also auch der Fähigkeiten des Menschen betrachten, diese Möglichkeiten zu verwirklichen. Das Erzählen steht für Ricœur »zwischen Beschreiben und Vorschreiben« [SaA 186–200] und besitzt stets »ethische Implikationen« [SaA 200–206]. Es bildet ein entscheidendes Mittel des »Erfahrungsaustauschs« mit den Anderen – auch mit den Anderen früherer Generationen – sowie eine »Bewertungsübung«, insofern es mit den Möglichkeiten des Handelns auch Möglichkeiten verschiedenster Beurteilungen von Handlungen vor Augen führt. [SaA 201] Aus der Überkreuzung zwischen fiktionalem und historischem Erzählen kann für Ricœur als »zarter Sprößling« die narrative »Zuweisung einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft« hervorgehen – im Erzählen können wir uns also selbst in unserer Identität zu erkennen gegeben werden. [ZuE III 395] Es handelt sich dabei um eine Identität der Praxis, um eine Antwort auf die Frage nach dem »wer« einer Handlung, dessen Kontinuität als »Selbst (*ipse*)« nur in der »Geschichte eines Lebens« erzählt werden kann. [ZuE III 395 f.]⁵⁸ In der »kathartischen Wirkung«, die die Erzählungen als »Werke der Kultur« dem sich selbst erforschenden Menschen zu Teil werden lassen, kann dieser zudem sein »erforschtes Leben« in ein »gereinigtes und geklärtes Leben« überführen und die

⁵⁸ Ricœur bezieht sich mit der Denkfigur der narrativen Identität auf die Bedeutung der Lebensgeschichte als Antwort auf die Frage nach dem »Wer« einer Handlung bei Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981.

Reduzierung auf »das egoistische und narzißtische Ich« der *Idem*-Identität überwinden. [ZuE III 396]

Interessant ist im Hinblick auf die postmoderne Rede vom ›Tod des Subjekts‹ der Hinweis darauf, daß gerade die Fiktionen des »Identitätsverlusts«, wie sie beispielsweise Robert Musil in »*Der Mann ohne Eigenschaften*«⁵⁹ erzählt, letztlich eine solche kathartische »Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit« bewirken können. [SaA 184] Es entfaltet sich für Ricœur im Erzählen über den Verlust ein »Sinn dieser Leerstrecke, dieses Durchschreitens des Nichts«, das – nicht nur bei Musil – nicht zum Verstummen führt, sondern dazu, sogar besonders »viel zu sagen«, was letztlich dann auch doch wieder einem sprechenden Ich, einem Individuum mit einem Eigennamen zugeschrieben werden kann. [Vom Text 224]

»Wer ist noch *Ich*, wenn das Subjekt sagt, daß es nichts ist? Indem es so den Nullpunkt an Beharrlichkeit (Kant) zum Ausdruck bringt, macht das ›Ich bin nichts‹ die völlige Inadäquation der Kategorie der Substanz und ihres Schemas, der Beharrlichkeit in der Zeit, in Bezug auf die Problematik des Selbst deutlich.« [Vom Text 224 f.]

Die Selbstheit des Selbst zeichnet sich nicht durch eine gleichbleibende Substanz aus, sondern dadurch, daß es noch in der Aufgabe seiner Selbigkeit es selbst bleiben kann. Es kann also wie Odysseus, nachdem er sich als ›Niemand‹ zu erkennen gegeben hat, zu seinem angestammten Platz zurückkehren, allerdings hier nicht im Durchgang durch den Kampf und die Rache. Abgelegt und überwunden wird nur die *Idem*-Identität einer über die Zeit erhaltenen Selbigkeit und Gleichheit, die eine unveränderliche Substanz voraussetzt, welche wiederum nicht mit den Erfahrungen der Personalität in ihrer Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit übereinstimmt – und mit der daraus entspringenden Möglichkeit der *méconnaissance*. Dieser Durchgang durch einen Nullpunkt kann wiederum für Ricœur als »Äquivalent der Leerstelle in den von Lévi-Strauss so geschätzten Transformationen«, die auch bei Derrida aufgegriffen werden, einen notwendigen Schritt in Situationen der Prüfung und Erneuerung der eigenen Überzeugungen und der eigenen Identität bilden. [Vom Text 225] Narrative Identitäten sind gerade nicht »stabil und bruchlos«. [ZuE III 399] Das Erzählen bleibt eine

⁵⁹ Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg 1978.

notwendige, aber unabgeschlossene Suche nach Identität. Und die Identität verlangt ebenso wie die von Menschen erlebte und aus ihrem Handeln gemachte Geschichte nach Erzählungen, um nicht nur erkannt, sondern auch zu erkennen gegeben und weitergegeben zu werden.

Der *Ipseität*, die in der Erzählung erfaßt werden kann, ist die Möglichkeit der Veränderung inhärent. Ihr Gegenteil definiert Ricoeur zunächst einmal als »anders«, »fremd« [Vom Text 209] – was wiederum den Vorwurf einer Aneignung oder Einverleibung des Fremden in die Identität bekräftigen könnte. Das Anders- oder Fremdwerden wird allerdings nicht in einer glatten Aneignung, sondern gerade als *Markierung eines Bruchs* in das Selbst aufgehoben, was wiederum auch das Verkennen ermöglichen und das Wiedererkennen verhindern kann. Im Erzählen wird aufgezeigt, daß die Person »ihre Einzigartigkeit aus der Einheit ihres Lebens schöpft«, die gerade vom »Unterbrechungseffekt unvorhersehbarer Ereignisse« geprägt ist, deren »Kontingenz« in der Ganzheit der erzählten Geschichte erst »nachträglich« als »Notwendigkeit« erscheint. [SaA 181 f.] Die Person ist den Ereignissen gegenüber passiv, kann sie aber aktiv in die Kontinuität und Fortsetzung ihrer Geschichte integrieren, indem sie sie erzählt und sich selbst in dieser Geschichte zu erkennen gibt.

Die »narrative Einheit eines Lebens«⁶⁰, die sich auch in der Ausbildung von »Lebensplänen«⁶¹ [SaA193] äußert, wird zugleich zur Bedingung für den Entwurf eines »guten Lebens«. Dieser Entwurf ist wiederum essentiell für Ricoeurs Entwurf des Selbst in seiner ethischen Dimension. Die Identität wird erst dann wirklich zu einer *Ipseität*, wenn im Durchgang durch die Lektüre einer Erzählung über deren Grenzen hinaus durch die »Aufforderung, anders zu sein und zu handeln,« ein »*Neuaufbruch*« bewirkt wird, der das »Entscheidungsmoment« der »ethischen Verantwortlichkeit« weckt. [ZuE III 399 f.] Erst im Handeln, also in der Umsetzung zu erkennen gegebener Möglichkeiten, wird der Handelnde eigentlich er selbst.

Im kritischen Umgang mit den Variationen der in Erzählungen

⁶⁰ Diesen Begriff übernimmt Ricoeur von Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M., New York 1987.

⁶¹ Auch John Rawls verwendet den Begriff des »Lebensplans« als Maßstab für eine vernünftige Vorstellung vom Guten, in: Ders.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975. Vgl. Kap. 7, 433 ff. Die Elemente der Kontingenz, die Ricoeur berücksichtigt und die wohl häufig gerade die Einzigartigkeit von Biographien ausmachen, werden dabei aber ausgeblendet.

angebotenen Handlungsmustern lernt der Leser nicht nur, »sich zu erzählen«, sich also dem Anderen, von dem er anerkannt werden will, zu erkennen zu geben – er lernt auch, sich selbst immer wieder »anders zu erzählen« [WdA 134], sich also so zu erkennen zu geben, wie er vom jeweils Anderen gesehen werden möchte, und sein eigenes Handeln ins rechte Licht zu rücken. An diesem Punkt wird es für Ricœur zur Begründung von Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit notwendig, über das Erzählen hinauszugehen. Die narrative Identität ist für ihn nicht auf die Individualgeschichte begrenzt, sondern als Erzählung der Historie in eine intersubjektive Dimension mit eingebunden.⁶² Insbesondere auf der Ebene der kollektiven Identität können sich die »Umgestaltungspotentiale« der Fiktion zu »Manipulationspotentialen« in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickeln. [WdA 138] Es stellt sich also die Frage, wie ohne die Reduzierung auf einen substanziellen Kern dennoch eine Identität garantiert werden kann, die die Zurechenbarkeit und Verantwortung über alle Maskierungen, Brüche, Entscheidungen, Veränderungen und zeitlichen Entwicklungen hinweg erhalten soll.

⁶² Das Erinnern beschreibt Ricœur ausgehend von Bergson zunächst als individuelles Erleben, das unmittelbar in mir selbst aufsteigt, wenn ich mich einem träumerischen Zustand hingebe. Dabei »fallen das Wiedererkennen der Bilder und das Sich-selbst-Erkennen in eins«. (Paul Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. von H.-D. Gondek, München 2004. [Zitiert als: GGV] 670 f.). Dies bildet aber nur eine Dimension des Erinnerns, das ebenso kollektiv erfolgt. Auf der Ebene der »gesellschaftlichen Formen von Fähigkeiten« [WdA 174] konstatiert Ricœur eine »Koppelung der Vorstellungen«, die als symbolischen Vermittlungen der Welterschließung und der kollektiven Identität dienen, »mit den gesellschaftlichen Praktiken«, aus denen sich die Fähigkeit bildet, »Geschichte hervorzubringen«, welche wiederum den »gesellschaftlichen Zusammenhalt« begründet. [WdA 177 f.] So ist diese kollektive Fähigkeit letztlich eine »Kompetenz ..., die sich in den Identitäten, die sie auf gesellschaftlicher Ebene erzeugt, selbst vorstellt und erkennt«. [WdA 178] Ricœur orientiert sich hier an: Bernard Lepetit (Hg.): *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris 1995. Erweitert werden soll die Erzählung im Anschluß an Habermas um »die Argumentation als kritische Kraft«. [WdA 181] Die gesellschaftliche Identität wird in dieser Argumentation immer wieder neu errungen und innovativ erweitert, ausgehend von der »schöpferischen Offenheit – im Gegensatz zur Abgeschlossenheit des Subjekts in seinem Anspruch auf unangreifbare und transzendente Identität«, die in der Offenheit »des Wortes« begründet liegt. [WdA 181]

3) Sich als Handelnder zu erkennen geben

3.1) Ödipus und die aristotelische Entscheidung

Eine Anlage, die für Ricoeur das Denken der griechischen Antike mit der Entwicklung einer expliziten Philosophie des Sich-Erkennens verbindet, ist die Idee, »daß der handelnde und erleidende Mensch (an) erkennt, daß er zu bestimmten Leistungen imstande ist« und damit potentiell auch verantwortlich. [WdA 98] Der Mensch erkennt und anerkennt also, daß er etwas leisten und bewirken kann. Und er erkennt zugleich, daß es sich dabei um *bestimmte*, auch begrenzte Einflußmöglichkeiten handelt. Er muß dafür zunächst zwischen Handeln und Erleiden unterscheiden, also zwischen dem, was aktiv von ihm ausgeht und vollzogen wird, und dem, was er passiv entgegennimmt. Er erkennt sich als eine Art Zentrum, in dem sich diese aktive und passive Komponente begegnen, da er nicht einfach abstrakt ein Handeln und Erleiden, sondern sich selbst als Handelnden und Erleidenden wahrnimmt – potentiell also auch als Geber und Empfänger.

Dies bildet für Ricoeur »die bleibende Botschaft des *Ödipus auf Kolonos* ...: ein und derselbe Mensch (an)erkennt sich als Erleidenden und als Handelnden«. [WdA 109] Ödipus erkennt seine Taten an, selbst wenn er diese »mehr erlitten als verübt«⁶³ hat: »Wahr bleibt, daß er es ist, der das getan hat« und daß diese Taten unweigerlich Teil seiner Lebensgeschichte werden. [WdA 108] Indem er darüber spricht – zu erkennen gibt – zu welchen Taten ihn die Erinnyen geführt haben, muß er doch zugleich aussprechen, was er getan hat. »Genau in solche Übel stürzt ich selbst, geführt von Göttern.«⁶⁴ Auch die Figuren Homers erkennen sich als Träger ihres Fragens, Folgerns und Handelns und damit als »centers of agency«. [WdA 99]⁶⁵ Sie unterscheiden zwischen dem, was sie »hekon – ›willentlich‹ – oder akon – ›wider Willen‹«, beispielsweise unter Einfluß der Götter getan haben. [WdA 100] Aber selbst dann, wenn die Handlung nicht willentlich erfolgt, bleibt der Handelnde dennoch »aition« [ebd.], also Handelnder, er löst die Hand-

⁶³ Sophokles: *Ödipus auf Kolonos*. Übers. von Kurt Steinmann, Stuttgart 1996. S. 266.

⁶⁴ Ebd., S. 998.

⁶⁵ Ricoeur bezieht sich hier auf Bernard Williams: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*. Übers. von Martin Hartmann, Berlin 2000. S. 24. Das darin enthaltene Kapitel über die Verantwortlichkeit (»Recognising Responsibility«) dient Ricoeur als Leitfaden für die Betrachtung der Handlung in der griechischen Antike.

lung nicht von sich ab und erkennt sich damit als für sie verantwortlich an. Dementsprechend kann also auch der Gebende stets Gebender bleiben, auch wenn er sich seiner Gabe bereits entäußert hat und auch dann, wenn er aufgrund einer Verpflichtung gibt. Aus dem Sich-(An) Erkennen als Entscheidungszentrum und als Handelnder, der sich seiner Handlung nicht entledigen kann, läßt sich eine vieldimensionale Problemschichtung der Konsequenzen des Handelns, der Interaktion, der Verantwortung, der Probleme der Absicht, des Bösen und der Willensfreiheit entfalten. Die Behandlung dieser Probleme bildet für Ricœur *eine* oder vielleicht auch *die* wesentliche »Aufgabe der Philosophie«. [Ebd.]

Als das Denkereignis, in der die philosophische Aufgabe einer Theoretisierung des Handelns zum ersten Mal ausdrücklich übernommen wird, charakterisiert er die »*Nikomachische Ethik*«. Für Aristoteles ist die Betrachtung des Handelns notwendig für ein Philosophieren, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern damit es uns gelingen kann, »wertvolle Menschen zu werden«. [WdA 112] Hat der Mensch »außerhalb und über alle bestimmten einzelnen Aufgaben hinaus eine ihm eigene Aufgabe, ein *ergon*, das darin besteht, ein ›vollendetes Leben‹ zu leben«, und zwar mittels der Ausübung der ihm eigenen Tugenden in seiner Seele, so hat das Glück, das im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik als höchstes Gut propagiert wird, »seine Quelle in uns, in *unserem* Tun«. [WdA 111] Daraus folgt eine reflexive Umwendung des Blicks, ein Sich-Erkennen. Die Tugend ist »eine auf Entscheidung hin geordnete Haltung« der richtigen Mitte, »deren Norm die sittliche Regel ist, d. h. ebenjene, die der Einsichtige [*phronimos*] ihr geben würde«. ⁶⁶ Der *φρόνιμος*, der über sein Handeln reflektierende Mensch, der die ihm eigene Aufgabe erkennt, bildet selbst »das lebendige Maß« [WdA 113] seines Handelns. Er gibt zu erkennen, wie gehandelt werden *soll*. Er ist Träger der Entscheidung und damit »eine vorweggenommene Gestalt des reflexiven Selbst, ohne das es keine Erkenntnis der Verantwortlichkeit gibt.« [Ebd.]⁶⁷

⁶⁶ Da ich hier der Interpretation Ricœurs folge, übernehme ich hier die Formulierung aus der Aristoteles-Zitation nach WdA 113. Die Übersetzer beziehen sich auf folgende Grundlage: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. von Franz Dirlmeier, Darmstadt 1969. Hier 1106 b 30.

⁶⁷ Ricœur konzentriert seine Aristoteles-Interpretation auf die *προαίρεσις*, die Entscheidung oder Vorzugswahl, die darauf verweist, daß wir unser Handeln und die Mittel, um unsere Ziele zu verwirklichen, vor der Ausführung der Handlung bedenken. Es ist zu

Wenn die praktische Weisheit das Handeln leiten soll, muß sie die Fähigkeit beinhalten, die allgemeine Regel auf die einzelne, besondere Handlung anzuwenden. Die *φρόνησις* bezeichnet für Ricœur »dieses Unterscheidungsvermögen, diese[n] in einer Situation der Ungewißheit fest auf die angemessene Handlung gerichtete[n] Blick«. [WdA 119] In der sogenannten kleinen Ethik, die Ricœur in »Das Selbst als ein Anderer« entwickelt, wird die *φρόνησις* zur entscheidenden Etappe, die zwischen der Universalität ethischer Normen, in der die Achtung vor dem Gesetz gefordert ist, und der Singularität des moralischen Situationsurteils und der individuellen Entscheidung, in der es um die Achtung der Person geht, vermittelt. Dabei ist »der *phronimos* ... nicht notwendigerweise ein Einzelmensch« [SaA 331], sondern die *φρόνησις* entfaltet sich auch öffentlich in der gesellschaftlichen Debatte über die Ziele der guten Regierung und in den Legitimationsprozessen der Demokratie, die sich in den Modellen des Gesellschaftsvertrages widerspiegeln. Das sich selbst als Akteur und als Entscheidungszentrum reflektierende Selbst kann also ebenso ein Individuum wie auch ein Kollektiv darstellen. Und das, was der einzelne über sich selbst erkennt und als seine eigene Verantwortlichkeit anerkennt, erscheint untrennbar damit verbunden, dies auch anderen zu erkennen zu geben, und zwar insbesondere auch in der Philosophie, die expliziert, was in den Erzählungen bereits angelegt ist. [Vgl. WdA 120]

Was die griechische Philosophie zunächst jedoch darin hindert, über die Theorie der *φρόνησις* hinaus eine Theorie der Ipseität oder eines reflexiven Selbstbewußtseins zu entwickeln, ist für Ricœur die »ontologisch-kosmologische Ausrichtung« [ebd.], in der das einzelne oder auch kollektive Selbst ähnlich wie Odysseus immer nur einen ihm zugewiesenen Platz einnimmt, eine Rolle spielt, eine Aufgabe erfüllt – der Gefahr ausgesetzt »auf Reisen« oder in Abwesenheit ausgetauscht zu werden.

beachten, daß dieser von Ricœur betonte Aspekt der Thematik der Entscheidung in einer deutlichen Differenz zum Verständnis der Entscheidung bei Derrida und etwas versteckter auch bei Marion steht. Gerade der »Wahnsinn« der Entscheidung wird bei Derrida noch eine wichtige Rolle spielen, sowohl im Hinblick auf die Identität und das Handeln eines personalen Selbst als auch im Hinblick auf die Entscheidung zu geben bzw. Gegebenes anzunehmen.

3.2) *L'homme capable* – Sagenkönnen, Tunkönnen, Erzählenkönnen

Die drei Grundfähigkeiten des personalen Selbst, die Ricœur unterscheidet, das Sagenkönnen, das Tunkönnen und das Erzählenkönnen, sind insgesamt auf die Idee einer Zurechenbarkeit oder Imputabilität des Handelns hin geordnet. Am Ende des Durchgangs durch die Argumentation Ricœurs wird sich zudem fragen lassen, inwiefern diese Fähigkeiten und damit die Identität des personalen Selbst durch das Gebenkönnen und Empfangenkönnen ergänzt werden. Es geht in der Anerkennung der eigenen Fähigkeiten letztlich darum, sich als Ursache und Träger einer Handlung zu erkennen und sich dann auch als solcher zu erkennen zu geben bzw. zu *bekennen* und sich damit verantwortlich zu zeigen. Die *reconnaissance* tritt hier in ihrer Konnotation »als Gegenstandnis« in Kraft. [WdA 123] Dieser explizite Akt der Übernahme und Bezeugung der eigenen Verantwortlichkeit verlangt eine doppelte Reflexionsbewegung: eine Rückwendung auf sich selbst als Entscheidungszentrum und eine Spiegelung dieser Erkenntnis nach außen, zum Anderen hin – also eine Weitergabe oder Preisgabe des über sich selbst Erkannten.

Die Bezeugung verlangt eine sprachliche Äußerung. Die erste dazu notwendige Fähigkeit, die dem »Handeln als ein in die Welt eingreifen-des Tun« vorausgeht und zugleich, anschließend an die Sprechakttheorie insbesondere der performativen und illokutionären Akte bei Austin und Searle, schon eine eigene Art des Handelns bildet,⁶⁸ ist daher das »Sagen können«. [WdA 125] Die Frage »Wer spricht?« wird zunächst »mit Hilfe deiktischer Ausdrücke« beantwortet, wobei das *Ich* der »Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts« nicht mehr lexikalisch durch seinen Platz im Sprachsystem, sondern nur noch selbstreferentiell bestimmt werden kann. [Ebd.] Die erste Person Singular ist für Ricœur ausdrücklich »nicht austauschbar«. [WdA 128] Und diese

⁶⁸ Ricœur möchte den Begriff des Handelns mit der Weite einer Polysemie ausstatten, die der Weite anthropologischer Fragestellungen gerecht wird und der Weite und Polysemie des Seins entspricht, das u. a. aristotelisch eine Dialektik von Akt und Potenz umfaßt. Betont wird hier zunächst einmal deutlich der potentielle Aspekt des Handelns als Fähigkeit und Können. Da das Sagenkönnen ausgehend von der analytischen Sprachpragmatik zudem nicht direkt erfaßt werden kann, sondern in einem Umweg über die Betrachtung der Semantik von Aussagen und der Gesprächssituation zu betrachten ist, wird hiermit auch die Methodik des Umwegs erfüllt, die dem Status einer Indirektheit des Selbst entspricht.

Nichtaustauschbarkeit, die sich der Zirkulation aller anderen sprachlichen Austauschbeziehungen entzieht, wird später auch im Hinblick auf die Figur der Gabe noch eine entscheidende Rolle spielen. Als an einen Gesprächspartner gerichtete sprachliche Äußerung geschieht »die Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts ... in Gesprächssituationen, in denen Reflexivität und Alterität sich verbinden«, eingebunden in eine »Frage-Antwort-Struktur«. [Ebd.]⁶⁹ Den »interlokutionären Charakter« der illokutionären Sprechakte, aber auch der Feststellungen oder Behauptungen, die sich mit einer »unausgesprochene[n] Bitte um Billigung« und dem Versuch einer Einflußnahme auf die Überzeugungen des Gegenübers verbinden, vermißt Ricoeur in der Sprechakttheorie. [Ebd.] Zudem kann der Eigenname, der über das Ich-Sagen hinaus die Unaustauschbarkeit der Sprechenden und die »Illokutionskraft« der Aussagen steigert, sofern er mit kulturellen Regeln und Rollen verbunden ist, »eine regelrechte Stiftung des sprechenden Subjekts« herstellen. [Ebd.] Nicht umsonst ist die Rede davon, daß man mit seinem Namen für etwas – eine Handlung, eine Überzeugung usf. – stehen kann. Der Name bildet einen entscheidenden Faktor, wenn es darum geht, wie sich das Selbst zu erkennen gibt und sich zu erkennen gegeben ist. Seinen Namen gibt man sich zunächst nicht selbst, sondern erhält ihn von anderen, üblicherweise von seinen Eltern. Aus dieser Gabe des Namens heraus, die in der Diskussion zwischen Derrida und Marion noch eine wesentliche Rolle spielen wird, wird es möglich, daß sich »eine Lebensgeschichte unter einem Namen verdichtet, den ein anderer ausgesprochen hat, noch bevor dies der Mund dessen tun konnte, der sich nennt«. [WdA 315] Mein Name wird vor mir von anderen ausgesprochen ebenso wie ich zuerst von anderen angesprochen werde und dennoch macht zugleich meine Fähigkeit und Initiative zum Sprechen meine Identität wesentlich aus.

Die Aussage »*Ich kann tun*« basiert nun ebenfalls auf der Fähigkeit, sie aussagen zu können, verleiht zudem aber der Fähigkeit Ausdruck, »in der physischen und sozialen Umgebung des handelnden Subjekts Ereignisse eintreten zu lassen«. [WdA 128] Das aussagende Subjekt erkennt sich »als ›Ursache‹ dieses ›Geschehenmachens‹« an

⁶⁹ Zu beachten ist, daß diese Frage-Antwort-Struktur hier sehr eindeutig in eine konkrete, interpersonale Kommunikationssituation eingebunden ist, während bei Marion die Struktur von Ruf und Antwort als eine anonyme Interlokution von einer solchen Interpersonalität stark abstrahieren wird.

und macht sich die vollzogene Handlung zueigen. [WdA 129] Im Zuge der Universalisierung des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, der spätestens seit Kant jedes Geschehen bestimmt, in dem »etwas eintritt, was vorher nicht war«, läßt sich nun keinerlei »objektive Differenz« zwischen »geschehen machen« und »geschehen« voraussetzen. [Ebd.] Wenn sich also nicht objektiv über die Differenz zwischen aktivem Handeln und einer Passivität gegenüber dem, was sich ereignet oder was jemandem geschieht, unterscheiden läßt, würde auch die Unterscheidung zwischen dem obsolet, was uns gegeben ist und was wir geben. Allerdings zeigt, so Ricœur, die »semantische Analyse von Handlungssätzen«, daß darin nicht die Ordnung von Ursache und Wirkung, sondern die Frage nach der Intention, nach einem »Grund zu handeln, eine[r] Absicht« leitend ist. [Ebd.] Konstitutiv für das Geben als Handlung ist demnach die Intention zu geben. Handlungen werden zudem anders als andere Geschehnisse »im weitestmöglichen Kontext von Umständen, Normen und Regeln einer gegebenen Kultur« interpretiert. [Ebd.] Entscheidend ist sowohl in der Entscheidung für eine Handlung als auch retrospektiv in der Bewertung einer erfolgten Handlung bzw. der über sie getroffenen Aussage ein »Bezug auf den Handelnden als den *Eigentümer* seiner Handlung«. [Ebd.]⁷⁰ Wir können dieses Eigentum durchaus losgelöst von seinem Besitzer betrachten, wenn wir versuchen, seine Absichten zu verstehen, »sobald wir sie aber von ihrem Urheber abgelöst haben, um sie zu untersuchen, geben wir sie ihm zurück, indem wir sie ihm als die seinige zuschreiben«. [SaA 119] Das heißt: »Die Zuschreibung der Handlung zu einem Handelnden gehört zum Sinn der Handlung«. [WdA 130] Auch der Handelnde selbst distanziert die Handlung von sich selbst, um sich über seine Absicht klar zu werden, beendet aber diesen Prozeß mit einer Entschei-

⁷⁰ Eine »Ereignisontologie«, die Ricœur bei Donald Davidson diagnostiziert, kann die Unterscheidung zwischen kausalen Ursachen und Gründen oder Absichten leicht verwischen. [WdA 130] (Vgl. Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*. Übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1985.) Davidson trennt die Handlung als Ereignis von der Kategorie der Sachverhalte oder Gegenstände und bestimmt letztlich die Ursache als Grund einer Handlung. Ricœur hingegen betont den antizipativen Charakter der »Absicht-zu«, der die eigentliche Entscheidung für eine noch ausstehende Handlung ausmacht. [SaA 101] Diese Art der Absicht, die ein Urteilen über eine zukünftige Handlung, ein Abwägen und Entscheiden voraussetzt und einen zeitlichen Aufschub impliziert, ist ebenso mit der husserlschen »Intention« verbunden wie auch mit dem an Heidegger anschließenden »Entwurfscharakter der Lage des Handelnden selbst«, der quasi nicht nur die von ihm abgelöste Tat, sondern auch sich selbst als Handelnden mit antizipiert. [SaA 104]

ding, die eine »Wiederaneignung seiner eigenen Überlegung« bildet. [SaA 119] Die Handlung wird erst wirklich zur eigenen, indem sie quasi »weggegeben« und aus der Distanz wieder angenommen wurde. Die kantische Freiheit als die Fähigkeit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen« [KdrV 478] möchte Ricoeur keinesfalls der moralischen Zurechnung opfern, auf die seine Argumentation hinausläuft. Das Tunkönnen ist deshalb für ihn niemals ein resignatives Annehmen oder Aufsichnehmen zugespielter Handlungsmöglichkeiten, sondern ganz wesentlich ein »Anfangenkönnen« [WdA 131], die Möglichkeit, eine Initiative zu ergreifen – beispielsweise die Initiative zu *geben* – die aber wiederum durchaus aus dem Zu-erkennen-Geben solcher Möglichkeiten »empfangen« werden kann.

Die Fähigkeit zu erzählen ermöglicht es schließlich, die »Reihe fragmentarischer Handlungen«, die aus dem Anfangenkönnen hervorgehen, nach einer »Gestaltungsregel« zu ordnen. [Ebd.] Wie weit aber reicht der Umfang einer Handlung von der Spontaneität ihrer Initiative aus? Was ist die »Tragweite einer Entscheidung«? [Ebd.] Wie läßt sich im sozialen »Interaktionsgeflecht« eine klare Zuschreibung zu einem Handelnden vornehmen? [Ebd.] Letztlich allein durch das »Bekenntnis des handelnden Subjekts«, das seine eigene »Initiative ... auf sich nimmt«. [WdA 132] Nicht die Initiative zur Handlung also, aber die notwendige Wiederaneignung der Handlung durch den Handelnden ist ganz wesentlich ein Empfangen, ein Annehmen. Im Bekenntnis zu einer Handlung, das auch bei Derrida und Marion eine wesentliche Rolle spielen wird, muß man wiederum wohl notwendig vom Prozeß seiner Entscheidungen und ihrer Ausführung *erzählen*. Die Erzählung bindet die Handlung an einen Handelnden und verbindet diesen zugleich mit anderen, denn jede einzelne Person ist »[i]n Geschichten verstrickt«⁷¹, da ihre Lebensgeschichte sich mit den Geschichten anderer überschneidet. Anfang und Ende des eigenen Lebens, Zeugung, Geburt und Tod kann man zunächst nicht selbst erzählen. »Ganze Abschnitte meines Lebens gehören zur Geschichte der Anderen«. [SaA 197] Ich kann daher meine Geschichte anderen nur im Austausch mit anderen erzählen

⁷¹ Ricoeur übernimmt diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Wiesbaden 1976. Die Idee der »Lebensgeschichten« im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« ist auch bei Hannah Arendt von Bedeutung und steht dabei in deutlicherem Bezug zum Politischen. (Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a. a. O. Abschnitt 25). Das Politische ist »jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt.« [SaA 76]

und richte sie wie eine Gabe an einen Anderen. Dies setzt »ein Ohr, ein Hörenkönnen, ein Empfangen voraus«. [WdA 314] Die je eigene Selbstheit wird in der Form einer Geschichte »weitergebar« und verlangt, entsprechend angenommen und beantwortet zu werden.

3.3) *Von der Zurechenbarkeit zur Verantwortung gegenüber dem Anderen*

Über die »Zuschreibung« hinaus soll nun die *Zurechenbarkeit*, der »Idee einer Buchhaltung nahe«, die Fähigkeit einschließen, auch die Konsequenzen einer Handlung zu tragen und für diese einzustehen, insbesondere wo sie »Schädigung und Unrecht« hervorgebracht und einen Anderen zum Opfer gemacht hat. [WdA 139] Sich diese Handlung zurechnen heißt dann, ein Soll in das Konto seines Handelns einzutragen und bereit zur Entschädigung des Anderen zu sein. Das Subjekt, das sich mit dem Bekenntnis, welches Parallelen zum juristischen Geständnis aufweist, eine Handlung zurechnet, hat »die Schwelle zum Rechtssubjekt überschritten« und ist in den Kreislauf bzw. die Ökonomie von Entschädigung, Vergeltung und Strafe eingetreten. [WdA 140] Die Metapher des Rechnungsbuches, die Ricœur in diesem Kontext gebraucht [vgl. SaA 357], erinnert an Mauss' Herleitung des Begriffs des Interesses aus der Sprache der Buchführung. Allerdings geht es hier weniger darum, was der Handelnde für sich selbst bezweckt und sich selbst »gutschreiben« kann, als vielmehr darum, was er anderen schuldet. Für Ricœur manifestiert sich mit der Einschreibung in ein solches, imaginäres »Buch« und der damit verbundenen Objektivierung des subjektiven Tuns das »Bild einer außerhalb unserer selbst liegenden Verkettung all unserer Handlungen«, die wie ein uns auferlegtes Schicksal »das Selbst zu seinem eigenen Feind« machen kann. [SaA 358] Es scheint also, als würde das Kalkül des interessegeleiteten Handelns, das für das Selbst »Profit erwirtschaften« will, sich gegen sich selbst richten, weil es auf Kosten anderer und damit letztlich wieder um den Preis der eigenen Verschuldung handelt. Können die Uneigennützigkeit der Gabe sowie die Anerkennung des Anderen und seiner Interessen bzw. auch die Anerkennung als Selbstschätzung [vgl. SaA 358] einen Ausweg aus diesem »Schicksal« der Verschuldungen anbieten?

Maßstab sowohl der Handlungen als auch der »ethisch-moralische[n] Prädikate«, die reflexiv auf das handelnde Subjekt angewendet

werden, bleibt für Ricoeur über das individuelle Interesse hinaus letztlich immer eine »Idee sei es des Guten, sei es der Pflicht«, die dem Selbstbezug seine »vornehmste Bedeutung« gibt. [WdA 139] Was zuvor zugeschrieben wurde, wird in der Zurechnung mit einer Wertung versehen, mit dem positiven oder negativen Vorzeichen, das die »Metapher der Rechnung« impliziert. [WdA 140] So definiert Kant auf der juristischen Ebene die Person als »dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind«, und zwar betrachtet nach der Freiheit seiner Willkür und unter der Kenntnis des Gesetzes, »kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruhet«. [MdS AB 22 f.]⁷² Kern der Zurechenbarkeit bleibt die Freiheit in der Spannung zwischen der Spontaneität der Willkür und der Autonomie als Determination des Vernunftgesetzes. Es bleibt ein Rätsel offen zwischen der Kausalität als Ursache-Wirkung-Zusammenhang und jener anderen Kausalität der Freiheit des Handelns aus Gründen, die auch die Freiheit zu geben sein kann. Dieses Rätsel klafft mitten im Selbst oder im Menschen, der als Bürger zweier Welten Naturwesen und Vernunftwesen ist. Er kann nicht aus den Ursache-Wirkung-Zusammenhängen heraustreten und besitzt dennoch eine Freiheit und Fähigkeit des Handelns und der Initiative, die unter anderen Maßgaben zu betrachten ist, als seine natürlichen Determinationen. Eine analoge Spannung läßt sich, wie bereits bei Caillé gezeigt, auch im Kern der Gabe verorten, als Spannung zwischen Spontaneität und Verpflichtung, die allerdings nicht nur im eigenen Rechnungsbuch vermerkt wird, sondern von vornherein als Verpflichtung gegenüber dem Anderen zu denken ist.

Für Ricoeur bietet der Gedanke der *Verantwortlichkeit* einen Widerstand gegen die Vorstellung, sich durch »Absicherung und Vorbeugung« der Zurechnung einer Handlung zu entziehen. [WdA 140] Auch wenn diese Zuschreibung oder Zurechenbarkeit äußerlich und öffentlich nicht vollzogen werden kann, bleibe ich für meine Handlung verantwortlich und zwar dem Anderen, dem Geschädigten gegenüber. Der Fokus wird nicht mehr auf das »verletzte Gesetz« gerichtet, so daß eine Strafe zuallererst als Vergeltung dieser Verletzung und als »Leidenlassen« des Täters betrachtet wird, sondern auf »das erste Leiden, nämlich das des Opfers«. [Ebd.] Es bleibt jedoch nicht bei der Betrachtung

⁷² Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: MdS]

tung dieser konkreten negativen Folgen einer Handlung. Mit der Einführung des »Prinzips Verantwortung« durch Hans Jonas sowie auch mit der »Idee der Sorgepflicht« für den verletzlichen Anderen wird man »[a]uf der moralischen Ebene ... für den anderen Menschen, für die anderen schlechthin für verantwortlich gehalten.« [WdA 143] Eine andere, vielleicht noch radikalere Ausweitung der Verantwortung wird sich auch bei Marion finden, als Verantwortlichkeit gegenüber der Gesamtheit der sich gebenden Phänomenalität. Problematisch ist bei einer solchen Ausweitung der Verantwortlichkeit stets die Frage der »Reichweite« insbesondere im Hinblick auf die zukünftigen Folgen. [Ebd.] Genau an diesem Punkt sieht Ricœur die Aufgabe der juristischen Betrachtungsweise und der Rechtspraxis, in der die Strafe individualisiert und so »die ›Meinigkeit‹ meiner Handlung« anerkannt wird. [Ebd.] Er plädiert für ein richtiges Maßhalten zwischen universeller Verantwortung und rechtlicher Zurechenbarkeit. Er plädiert damit indirekt auch für ein Selbst, welches zwischen dem reinen Rechtssubjekt Kants und einem unendlich Verantwortlichen und Antwortenden anzusiedeln ist.

Im Hinblick auf die Denkfigur der Gabe zeichnen sich parallele Strukturen ab zwischen den Verhältnissen von Gabe und Gegengabe, Geber, Gegebenem und Empfänger einerseits und den Verhältnissen, die hier zwischen Schaden und Entschädigung, Täter, Tathandlung und Opfer aufgezeigt werden können. Geht es nicht letztlich im Akt der Gabe um eine Zurechnung, die aber eben eine Verschiebung der Zurechnung eines Besitzes von einer Person zur anderen impliziert? Geht diese Rechnung tatsächlich so einfach auf? Wem ist der Akt der Gabe selbst zuzurechnen? Dem Geber, dem Empfänger? Demjenigen, der sich als Gebender zu erkennen gibt oder (angelehnt an Derrida) gerade dem, der sein Geben nicht einmal als ein solches erkennt, oder aber demjenigen, der als Empfänger von der Gabe überwältigt wird, ohne diese »berechnen« oder verrechnen zu können? Ist die eigentliche Gabe wie bei Mauss die gegebene Sache, die sich möglicherweise mit ihrer eigentümlichen Kraft der Zurechenbarkeit und Berechenbarkeit entzieht? Die Zuschreibung der Handlung zu sich selbst, die in einer Aussage über sich selbst formuliert wird – also in einem Akt, in dem der Handelnde sich selbst zu erkennen gibt –, erfolgt wie eine Inbesitznahme, eine Aneignung, und wird von Ricœur mehrfach in einer Terminologie des Eigentums und in einer Metaphorik der Buchführung beschrieben. Das »hegemonische« Band«, welches in der Selbstzuschreibung die

Handlung mit dem Handelnden verbindet, wird in der griechischen Antike zunächst mit »Metaphern wie Steuermann, Vater, Hausherr« ausgedrückt, von denen die beiden letzten auf die Ordnung des *οἶκος* verweisen. [WdA 131] Ricoeur berücksichtigt darüber hinaus aber auch die Bindungen und Verbindungen des Miteinanders. Blicke eine Handlung, die wie ein Eigentum in Besitz genommen und verbucht wird, nicht doch immer übertragbar und weitergebbar? Kann die Verschuldung einfach verrechnet werden? Dieser Vorstellung soll durch ein Verständnis der Verantwortung begegnet werden, die eine Antwort von *mir* verlangt, egal ob diese dann letztlich darin besteht, daß ich mich zu einer Handlung bekenne, oder versuche, sie einem Anderen zuzurechnen. Was heißt es für das Ich-Sagen und die Unaustauschbarkeit des Selbst, die Ricoeur voraussetzt, wenn ich zum Beispiel ein Bekenntnis zu einer Tat zurücknehme und sie quasi weitergebe, indem ich sie einem Anderen zuschreibe? Neben dem Begriff der Verantwortung gegenüber den Anderen sowie der zeitlichen Kontinuität und Stimmigkeit der Lebensgeschichte als Maßstäben für die Zurechenbarkeit wird auch die weitere Entwicklung der Figur der Gabe im Hinblick auf eine wechselseitige Anerkennung und ein wechselseitiges Erkennen und Sich-zu-erkennen-Geben einen Versuch darstellen, auf diese Fragen zu antworten.

4) Das Selbst als ein Anderer – zwischen Aktivität und Passivität

Bevor nun die spezifische Form der Gabebeziehungen zwischen Personen betrachtet werden soll, möchte ich noch einmal herausarbeiten, welche Grundannahmen über die Beziehungen zwischen Selbst und Anderem bei Ricoeur dabei vorauszusetzen sind. Wesentlicher als die direkte Beziehung einer Gabe »von Hand zu Hand« erscheinen die vermittelten Beziehungen des Einander-zu-erkennen-Gebens. In allen Identitätsbestimmungen und Fähigkeiten, die Ricoeur dem Selbst zuschreibt, ist ein Bezug auf eine intersubjektive Ebene mitgedacht, in der ich mich selbst zu erkennen gebe und rezipiere, was mir von anderen zu erkennen gegeben ist. Auch das Handeln ist stets in ein Miteinander (*l'un avec l'autre*) eingebunden und ich affiziere das Handeln jedes Anderen ebenso, wie er umgekehrt mein Handeln beeinflusst. In Absetzung von den »Philosophien des *Cogito*« will Ricoeurs Hermeneutik des Selbst das »Ich-Du des Zwiegesprächs« berücksichtigen, die

»Person, über die man spricht«⁷³, die »geschichtliche Person« und das »Selbst der Verantwortung«. [SaA 21]

Diese mehrsträngige Verflechtung des Selbst mit dem Anderen versucht Ricœur dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß ›das Selbst als ein Anderer‹ – *soi-même comme un autre*‹ zu denken ist. Bei der Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen handelt es sich für Ricœur um »so etwas wie eine Dialektik mit *aufgeschobener* Synthese« vor dem Horizont einer möglichen, erhofften Totalität.⁷⁴ Es gilt die Spannung zwischen den Polen der beiden Gegenbegriffe zu erhalten, die Ambivalenz offenzuhalten, wobei der eine Begriff stets in den anderen übergeht. Genau diese erhaltene Spannung und Distanz sowie auch der beständige Vollzug eines Übergangs- oder Vermittlungsgeschehens wird auf einer praktischeren Ebene, zwischen zwei Personen, in Ricœurs Untersuchung der Gabe wiederholt werden. Die Verbindung durch das »als« ist hier eine *metaphorische*, »im Sinne des ›Als-etwas-Sehen‹«. [SaA 118] Die ›Pole‹ werden in einem »Kurzschluß« [ebd.] verbunden. Das »als« verweist nicht auf einen »Vergleich«, sondern auf eine »Implikation«. [SaA 12] Die interpersonale Verbindung durch die Gabe wird sich demgegenüber eher als eine *symbolische* Verbindung erweisen, die, ausgehend vom etymologischen Ursprung des Wortes Symbol, neben der hergestellten Bindung auch den Bruch und die Distanz betont.

Die »Andersheit« gehört für Ricœur »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« [SaA 382] und wird ihr nicht von außen hinzugefügt. Sie besitzt einen »*vieldeutigen* Charakter« und soll daher »nicht, wie man es allzu leicht voraussetzt, auf die Andersheit eines Anderen reduziert« werden:

»Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht *weiß* und nicht sagen *kann*, ob dieser Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Gesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle.« [SaA 383]

⁷³ Die sprachliche Identifizierung der Person erfolgt als »unteilbares Exemplar innerhalb einer Gattung« [SaA 39], jedoch »unter Ausschluß aller anderen Exemplare derselben Klasse«. [SaA 43] Mit dem Begriff der *Gattung* rekurriert Ricœur erneut auf Aristoteles, möchte die Gattungszugehörigkeit des Menschen allerdings mit Kants universalisiertem Menschheitsbegriff verbinden.

⁷⁴ Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 34 ff.

Ricœur möchte die Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen nicht von vornherein auf eine dialogische, interpersonale Beziehung reduzieren, für die dann die Gabe als mögliches Modell dient, die wiederum als vertikale Gabe auch auf einen göttlichen Anderen oder, bei Mauss, auf die Ahnen bezogen sein kann. Das heißt auch, daß in der Figur der Gabe nur ein Teil der Konstitution des Selbst als Anderem erfaßt wird, sofern darin die Äquivozität des Anderen auf unterschiedliche Art und Weise eingeschränkt wird. Ricœurs Auseinandersetzung mit der Gabe wird daher in Hinblick auf das Selbst nicht als Ersetzung, sondern als eine wichtige Ergänzung zur in »Das Selbst als ein Anderer« entwickelten Hermeneutik des Selbst zu lesen sein.

Der oder das Andere ist in dieser Hermeneutik keinesfalls nur das, was aktiv in ein Selbst aufgenommen, gelesen, verstanden oder angeeignet wird, vielmehr ereignet sich immer schon eine »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit«⁷⁵ [ebd.], der gegenüber das Selbst passiv ist. Für Ricœur läßt sich hierbei ein »Dreifuß der Passivität, mit-hin der Andersheit« unterscheiden, nämlich die Passivität des »Leibes«, des »Fremden« der »intersubjektiven Beziehung« und schließlich die »des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, die das Gewissen ist«. [SaA 384] Diese dreifache Passivität⁷⁶ oder Andersheit läßt sich auch als eine dreifache Gegebenheit für das Selbst verstehen, mit der dieses als Empfänger umzugehen hat, bzw. unter Berücksichtigung der Dynamik der fortgesetzten Arbeit im Selbst vielleicht gerade nicht als abgeschlossene Gegebenheit, sondern – in einem Vorgriff auf Marion – eher als eine sich beständig weiter vollziehende ›Gebung‹.

Indem ich in mir selbst eine Passivität, Rezeptivität und Andersheit erfahre, kann ich wiederum erst offen sein für die Rezeption dessen, was ein Anderer an mich richtet oder mir (zu erkennen) gibt, woraus also meine Initiative hervorgehen kann, und offen für die Verantwortung ihm gegenüber, da ich auch sein Selbst als durch eine solche Passivität geprägt und damit als potentiell Opfer meiner Taten erkennen kann. Die Leiblichkeit des Selbst bildet hierfür die erste Voraussetzung. Mein Leib ist für mich eine Gegebenheit oder Gebung – vielleicht eine

⁷⁵ Kursivierung K. B.

⁷⁶ Jean Greisch weist darauf hin, daß Ricœur in seinen früheren Schriften noch eine vierte Dimension der Passivität berücksichtigt: »c'est l'altérité ... de l'inconscient, qui nous rend ›étrangers à nous mêmes‹, instaurant une *Unheimlichkeit* qui est pourtant constitutive de notre être même.« (Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 304).

Gabe –, die mir unausweichlich vorgegeben ist, die für mich aber zugleich Ausgangspunkt all meiner Aktivitäten wird, also die Schaltstelle, über die das Selbst auf die Welt zugreifen kann, die Vorgabe, von der ausgehend es erst zur Entscheidung fähig ist. Die damit verbundene Passivität ist die des *Leidens*. In seiner Angreifbarkeit, Fragilität und Sterblichkeit kann sich das leibliche Selbst dem Einbruch einer Andersheit in seine Selbstbestimmung nicht entziehen. Der »Eigenleib« offenbart sich im Anschluß an Husserl als »Vermittler zwischen Intimität des Ich und Exteriorität der Welt«. ⁷⁷ [SaA 388] Die Phänomenologie stößt nun für Ricœur an eine Grenze, wo es gilt, den Leib zugleich als Körper in Relation zu anderen Körpern zu erfassen: Man muß »den Leib *verweltlichen*, damit er als Körper unter Körpern erscheinen kann«, wie man »den Eigennamen ... in die Standesregister eintragen muß«. [SaA 392] Das heißt, man muß ihn als das, was einem gegeben ist, quasi weitergeben, zu erkennen geben und in eine Welt einbringen, die man mit anderen teilt, so wie man seinen Namen in eine gemeinschaftliche Institution des Miteinanders einschreibt. Die »Andersheit des Anderen als eines Fremden, eines Anderen als ich«, muß hier für Ricœur Vorrang gegenüber jeglichem Eigenen erhalten. Nur indem das Selbst als ein Anderer gedacht wird und nicht der Andere als eine Appräsentation des Ichs, »läßt sich verstehen, daß mein Leib zugleich ein Körper ist«, und zwar analog zu den Körpern der Anderen. [Ebd.]

Wie steht es nun um die Passivität gegenüber dem Fremden? Ricœur berücksichtigt zwar, daß bei Husserl »der Andere von Anfang an vorausgesetzt« ist, und dies sogar auch dahingehend, »daß wir ... gemeinsame Gemeinschaften von Personen aufbauen, die sich ihrerseits auf der Szene der Geschichte als Persönlichkeiten höherer Ordnung verhalten können« [SaA 399], verweist aber darauf, daß in der »Reduktion auf die Eigenheitssphäre« [ebd.] diese Voraussetzung des Anderen ausgeblendet wird. Mit dem Begriff der »Appräsentation«, die wie ein »Rätsel« zwischen Repräsentation und Präsentation steht, erhält für Ricœur dennoch die Rätselhaftigkeit und Uneinholbarkeit des Anderen in meine Eigenheit ihren Platz in Husserls Konzeption. [SaA 400f.] Durch die Möglichkeit zur Appräsentation und die damit ver-

⁷⁷ Der »Leibbegriff« ermöglicht in den »*Cartesianischen Meditationen*« »die Paarung eines Leibes mit einem anderen ... auf deren Grundlage sich dann eine gemeinsame Natur konstituieren kann« – eine intersubjektive Welt. (Vgl. Edmund Husserl: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag ²1991. S. 141 ff.)

bundene »Bedeutungsübertragung« ist, so Ricœur, »der Andere nicht dazu verdammt, ein Fremder zu bleiben, sondern (kann) *mein Mitmensch* [*semblable*] werden.« [SaA 402] Hier wird demnach die für den »allgemeinen Standpunkt« jeder Ethik zentrale Möglichkeit, den Anderen als Mitmenschen zu betrachten, mit ihm zu empfinden und sich »in eine anderes perspektivisches Zentrum zu versetzen«⁷⁸, phänomenologisch fundiert. Neben dem »Gebaren«⁷⁹ des Anderen, das mir seine psychische Dimension anzeigt, in die ich mich einfühlen kann, ist es bei Husserl für die Fremderfahrung wesentlich, daß ich eben nicht vollständig an die Stelle des Anderen treten und gleichzeitig *hier* und *dort* sein kann, wo sich sein Leib befindet.⁸⁰ Die Einnahme seiner Position erfolgt stets im Modus des *als ob* – »*wie wenn ich dort anstelle des fremden Leibkörpers stünde*«. ⁸¹ Diese nicht vollständig einholbare Andersartigkeit ist das, was den Anderen zum Anderen macht und damit das Selbst ebenso bezeugt wie über sich hinaus verweist. Diese Einsicht in die unaufhebbare Andersheit des Anderen (als »*autre*«), die aber dennoch im Selbst wirkt, impliziert für Ricœur immer schon die Aufforderung den Anderen (als »*autrui*«) in seiner Andersheit zu achten.

Besonders deutlich kommt diese Aufforderung bei Lévinas zum Ausdruck, der im Unterschied zu Husserl nicht vom *Ego* ausgeht, sondern unter dem Primat der Ethik die »Bewegung des Anderen auf mich zu« betrachtet. [SaA 403] In der Absetzung von der ontologischen Totalisierung versetzt Lévinas, was auch Derrida betonen wird, die Andersheit in eine radikale *Exteriorität*. Der Andere kann in keiner Weise »in den Raum meiner eigenen Vorstellungen« übernommen werden. [SaA 404] Seine Aneignung wird absolut ausgeschlossen. Das Gebot, das das Antlitz ausspricht, wird vereinzelt: »Es ist jedesmal das erste Mal, daß der Andere, ein beliebiger Anderer mir sagt: ›Du sollst nicht töten‹.« [Ebd.] Der Andere verliert dabei allerdings die für Ricœur entscheidende Offenheit, für alle Erscheinungsformen des Selbst einen konstitutiven Charakter besitzen zu können, indem er immer schon als »Meister der Gerechtigkeit« auftritt. [Ebd.] Dieser absolut Andere konstituiert das Selbst »als einen Verantwortlichen, das heißt als jemanden,

⁷⁸ Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 291.

⁷⁹ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a. a. O. S. 144.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 148.

⁸¹ Ebd., S. 152.

der zu einer Antwort fähig ist«. [Ebd.] Die Antwort »Hier sieh *mich!*« [*Me voici!*]« – ursprünglich die Antwort Abrahams auf den Ruf Gottes – erfolgt im Akkusativ und bewirkt keinerlei »Abschwächung der vollständigen Asymmetrie zwischen dem Selben und dem Anderen.« [SaA 406] Diese Asymmetrie steigert sich schließlich in Lévinas' Denken soweit, bis das Selbst zur »Geisel« des Anderen wird, »der als Angreifer nichtsdestoweniger die Geste des Verzeihens und der Sühne fordert«. [SaA 406 f.] Ricœur möchte diese Hyperbel der Andersheit einer »Stellvertretung« bis hin zur »Selbstverleugnung« vermeiden. [SaA 408] Vielmehr setzt für ihn die »Vorladung zur Verantwortung« durch den Anderen zunächst »das Vermögen der Selbstbezeichnung« voraus. [SaA 409] Die Asymmetrie zwischen Selbst und Anderem soll erhalten bleiben, ohne zugleich eine der beiden Seiten auf die aktive Rolle des Täters – oder des Gebenden – und eine auf die passive Rolle des Opfers – oder des Empfängers – zu reduzieren. Über eine rein passive »Aufnahmefähigkeit« hinaus ist deshalb »eine Unterscheidungs- und Anerkennungsfähigkeit« vorauszusetzen, die zwischen den verschiedenen Manifestationen des Anderen und seiner Bewegung auf mich zu differenziert und entsprechend auf sie reagiert. [SaA 407] Die Stimme des Anderen soll in ihrer jeweiligen Andersheit entgegengenommen, gehört und beantwortet werden. Das *Gebot* der Verantwortung muß ich mir dazu jedoch zunächst aneignen:

»Muß nicht die Stimme des Anderen, der zu mir sagt: ›Du sollst nicht töten‹, zur meinigen werden, und zwar so, daß sie zu meiner Überzeugung wird, zu der Überzeugung, die den Akkusativ des: ›Hier sieh mich‹ dem Nominativ des ›Hier stehe ich‹ gleichstellt?« [SaA 408]

Die Aneignung der Stimme des Anderen, dessen Forderung ich in meine eigene Überzeugung verwandle, erhält hier eine deutlich andere Konnotation als die einer Aneignung als Inbesitznahme, die Ricœurs Hermeneutik mit dem Vorwurf einer fehlenden Anerkennung der Fremdheit des Anderen konfrontierte. Es soll sich nicht um eine Übernahme *des Anderen* handeln, sondern lediglich um die Einnahme des *Standpunktes eines Anderen* im Modus *des als ob*, die diesen nicht von seinem Platz verdrängt. Das Gebot ruft wiederum auf der ethischen Ebene dazu auf, nicht nur den Standpunkt *eines* Anderen, sondern letztlich den *jedes* Anderen einzunehmen. Auch wenn die Aufforderung durch den partikularen Anderen und die Verinnerlichung durch das partikulare Selbst das Gebot vereinzeln, darf diese Universalität

nicht aufgehoben werden, die gerade die Partikularität jedes einzelnen Anderen sichern soll.

Das Gewissen, die dritte Gegebenheit der Passivität, erscheint Ricœur nun als Möglichkeit einer Vermittlung zwischen der Exteriorität des Anderen bei Lévinas und der umgekehrten Bewegung bei Husserl, in der ich nur aus meinem *Ego* heraus zu einem Anderen als *alter ego* gelangen kann. Es bildet den »Ort einer eigentümlichen Dialektik von Selbstheit und Andersheit« und ist gekennzeichnet durch die spezifische Passivität einer »mir zugleich inneren wie übergeordneten Stimme«. [SaA 410] Der Begriff des Gewissens soll jenseits der moralischen Dimension des »guten« und ... »schlechten« Gewissens« und der Metapher des inneren Gerichtshofes als eine Form der »Selbstgewißheit« [SaA 413] untersucht werden, um damit auch vom Begriff der »Schuld« [SaA 415] gelöst zu werden. »Denn die altertümliche Weise der Wiedergutmachung einer Schuld besteht darin, dem Schuldner Gewalt anzutun« [ebd.], und diese Ausübung von Gewalt will Ricœur gerade durch die Konstitution des Selbst als eines Anderen ausschließen. Zusammen mit der Logik der Vergeltung und Wiedergutmachung soll eine spezifische Form der reziproken Gegenseitigkeit überwunden werden, welche auch den Tausch bestimmt und für Ricœur in der Gabe überschritten werden kann. »Die Stimme des Gewissens zu hören« heißt für Ricœur letztlich, in sich selbst einem »Aufgefordertsein durch den Anderen« zu begegnen. [SaA 421] Die »erste Aufforderung«, die an das Selbst ergeht, ist der Anspruch, »gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn, in gerechten Institutionen«. [Ebd.] Dieser Anspruch wiederum ist gebunden an die jeder Norm vorgeschaltete »Form des Gebotes, die noch kein Gesetz ist«: das »Du aber, liebe mich!« des Hoheliedes, das wiederum Grundlage für das Gesetz als Verbot der Gewalt ist. [SaA 421 f.]⁸²

Die Situationsentscheidung als Gewissensentscheidung stellt mich in eine »Tragik des Handelns«, der gegenüber ich die Passivität eines »Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders!*« empfinde [SaA 422], weil ich der Situation selbst gegenüber passiv bin und weil ich in meiner Entscheidung von erworbenen und durchdachten, angeeigneten Überzeugungen überzeugt und geprägt bin. Zwar bleibt stets eine Prüfung anhand der formalen Regel des Verbots notwendig – letztlich am kate-

⁸² Ricœur beruft sich hier auf Franz Rosenzweig: *Stern der Erlösung*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Den Haag 1976.

gorischen Imperativ. Dessen Formalität wird aber im Augenblick der Entscheidung, die sich in ihrer Spezifität an der Formalisierung reibt, an ihre Grenzen geführt. Was die situative Entscheidung prägt, ist die *φρόνησις*, die sich wiederum auch am tugendhaften Anderen bemißt, sowie letztlich eine teleologische Ausrichtung: Durch das Gewissen als ein Anderer »angerufen zu sein ... bedeutet, anzuerkennen, daß man aufgefordert ist, *gut zu leben, mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen und sich selbst als Träger dieses Gelöbnisses zu schätzen.*« [SaA 423]⁸³ In Absetzung von Heideggers »Andersheit« der Stimme des Gewissens, die das Selbst allein zu sich selbst und nicht zugleich zur Verantwortung gegenüber dem Anderen ruft, ist für Ricœur »der Andere der Weg ..., den die Aufforderung unbedingt zu durchlaufen hat«, um das Selbst zu sich selbst zu bringen. [SaA 426] Dabei soll jedoch keine »Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Andersheit des Anderen« vorgenommen werden, vielmehr versteht Ricœur das »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit«, die aber eben im notwendigen Umweg über die Alterität verläuft. [SaA 425] Eine ähnliche Struktur des Aufgefordertseins durch einen Anderen in der Immanenz des Selbst wird sich auch bei Marion aufzeigen lassen.

Die Pluralität des Zusammen-Lebens mit Anderen bleibt für Ricœur keine Exteriorität, die den einzelnen Menschen zwar affiziert, der er sich aber vielleicht doch in seiner Individualität entziehen könnte. Sie wird in der »Anerkennung« des Anderen, die wiederum »eine Struktur des Selbst« ist, »in die Konstitution des Selbst selber« eingebracht. [SaA 358] Hierin liegt die spezifische Bedeutung der Figur des Selbst *als* eines Anderen, das durch seine Passivität wesentlich als Empfänger gekennzeichnet ist, aber gerade in diesem Empfangen und dem Umgang mit dem Gegebenen aktiv und initiativ seine Selbstheit erlangt. Auch der Akt des Anerkennens bleibt dabei seine eigene Initiative.

⁸³ In »*Le Juste*« stellt Ricœur die Rolle des Gewissens in den Zusammenhang einer Lebensethik. Es fordert die Anerkennung der Gleichwertigkeit jedes anderen Lebens: »Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie autre est aussi importante que la mienne«. (Paul Ricœur: *Le Juste*, a. a. O. S. 216.) Ricœur bezieht sich hier auf: Thomas Nagel: *Equality and Partiality*, New York 1991.