

B. Paul Ricoeur – Unterwegs: im Zu-erkennen-Gegebenen, auf der Suche nach dem Selbst und auf den Wegen der Anerkennung in die ›Lichtung‹ der Gabe

I. Erkenntnis als Weg und Umweg

1) Paul Ricoeur gibt zu erkennen

Im Werk Paul Ricoeurs läßt sich ein Weg verfolgen, der von den Fragen nach dem Erkennen und Verstehen ausgehend über eine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff des Selbst neben anderen Fragestellungen schließlich auch die Thematik der Gabe in den Blick nimmt. Dieser Denkweg soll als erster Leitfaden dafür dienen, um herauszuarbeiten, welche Wechselwirkungen die Denkfigur der Gabe mit den Fragen nach dem Selbst und der Erkenntnis bzw. dem Einander-zu-erkennen-Geben eingehen kann, auf welche Weise sie eine Lösung oder Zuspitzung dieser Fragestellungen bieten kann und wie sich aus ihr ein Zugang zur Idee des Einander-zu-erkennen-Gebens entwickeln läßt.

Um diese Fragestellungen bei Ricoeur zu verfolgen, werde ich einen Schwerpunkt auf die Analyse seines Werkes »*Wege der Anerkennung*«¹ legen, wo die Denkfigur der Gabe am Ende eines Weges auftaucht, der vom Erkennen als Identifizieren über die Selbstreflexion und die Ausweitung auf eine Dimension des Miteinanders bis zur Idee einer wechselseitigen Anerkennung führt. Für Jean Greisch ist dieser Weg, der den gesamten Denkweg Ricoeurs noch einmal in sich abbildet, durch drei Etappen der Gebung gekennzeichnet: »*Le symbole donne à penser*«; »*Le texte se donne à lire*«; »*Le soi se donne à reconnaître* ›soi-même comme un autre«.² Die Frage nach dem menschlichen oder per-

¹ Paul Ricoeur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Übers. von Ulrike Bokelmann und Barbara Herber-Schärer, Frankfurt a. M. 2006. [Zitiert als: WdA]

² Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris u. a. 2009. S. 304.

sonalen Selbst, auf die dieser Weg zuläuft, bildet für Ricœur eine so entscheidende Motivation seines gesamten Denkens, daß sie sich von vornherein nicht scharf von der Frage nach dem Erkennen und ebenso wenig von der Auseinandersetzung mit der Gabe abgrenzen läßt.

Ganz im Sinne Ricœurs, für den der Umweg ein wesentliches Element des Philosophierens bildet, werde ich über die »Wege der Anerkennung« hinaus ebenfalls Umwege durch seine weiteren Werke und einige der darin untersuchten philosophischen Konzeptionen einschlagen, die dazu dienen sollen, die betrachteten Fragestellungen zu vertiefen und die Fokussierung auf die Thematik der Anerkennung aufzubrechen, die in diesem Zusammenhang nicht im Zentrum der Betrachtungen stehen soll. Ricœurs Philosophieren ist unterwegs durch das hindurch, was uns in Symbolen, Texten, Erzählungen und Überlieferungen zu erkennen gegeben ist. Es ist auf der Suche nach dem Selbst in der Spannung zwischen Identität und Alterität und verfolgt Wege der Anerkennung, die sich in den »Lichtungen« des Gabegeschehens immer wieder neu eröffnen und motivieren.

1.1) *Der Blick durch den Text auf die Welt*

Paul Ricœur gibt uns in seinem Werk ein Instrumentarium für ein Erkennen, das durch das Verstehen von Texten hindurch einen Blick in uns selbst hinein und auf die Welt ermöglichen soll. Seine phänomenologische Hermeneutik zielt darauf ab, die spezifisch menschliche und individuelle Erfahrung des In-der-Welt-Seins mit den kollektiv geteilten und tradierten Texten und Quellen in Verbindung zu setzen, die versuchen, unserem Erkennen und Erfahren gerecht zu werden, sie zu ordnen und zu systematisieren, zu erzählen oder auf den Begriff zu bringen. Er möchte zu erkennen geben, wie wir mit dem uns Gegebenen – der Phänomenalität – und dem Fundus des Zu-erkennen-Gegebenen – den Texten und Kontexten der kulturellen Überlieferung – so umgehen können, daß beide »Gaben« in eine produktive Wechselbeziehung treten. Erst in ihrer Vermittlung kann ein gangbarer Weg zu einer möglichst umfassenden, aber niemals totalen Erkenntnis besritten werden. Zudem entfaltet sich in diesem Wechselspiel, das sich nicht in einem punktuellen Austausch erschöpft, sondern sich zeitlich erstreckt und geschichtlich entwickelt, unsere Identität. Das heißt auch, daß es bei Ricœur von vornherein in einem doppelten Sinne darum geht, ein-

ander zu erkennen zu geben: einerseits in dem Sinne wie und was wir einander im Raume eines Miteinanders zu erkennen geben und über die Zeit hinweg weitergeben; andererseits in dem Sinne, daß wir uns mit jedem Akt des Zu-erkennen-Gebens immer schon gegenseitig unser jeweiliges Selbst, unsere individuelle und kollektive Identität zu erkennen geben.

Jeder Text – also auch jeder Text Ricœurs – fungiert dabei als ein optisches Instrument und zwar, wie es Marcel Proust am Ende seiner »*Recherche du temps perdu*« ausdrückt, als ein »Vergrößerungsglas«, durch das es dem Leser gelingen soll, »in sich selbst zu lesen«. ³ Gleichmaßen betont Ricœur aber, daß er ebenso entscheidend als ein Instrumentarium für den Blick auf die dieses Selbst umgebende Welt und Wirklichkeit dient bzw. auf ihre Möglichkeiten im Entwurf einer »Quasi-Welt der Texte«. [Vom Text 84] ⁴ Der wesentliche »Frontenwechsel der nachheideggerschen Hermeneutik im Verhältnis zur romantischen«, besteht für Ricœur darin, »weniger die Absicht des Autors hinter dem Text wiedergeben« zu wollen, als vielmehr »den Vorgang [zu] explizieren ..., durch den ein Text eine Welt gleichsam vor sich ausbreitet«. [ZuE I 127] ⁵ Insbesondere in der Interpretation literarischer Texte geht es darum, »daß das, was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt ist, in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte«. [Ebd.] Diese Welt, bildet den Raum, in dem sich das Selbst verorten und entfalten kann – allerdings niemals allein: Die Lebenswelt ist für Ricœur wesentlich eine Welt der Gemeinschaft, der Interaktion und des Miteinanders in der kulturellen und politischen Praxis. So entwickelt er insbesondere in seinen späteren Schriften eine praktische Philosophie, die sich explizit als Ethik versteht, im Sinne einer teleologischen Ausrichtung auf das gute Leben, als eine Philosophie der Moral, im Sinne der gemeinschaftlichen Artikulation der

³ Marcel Proust: *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 7. Übers. von Eva Rechel-Mertens, Frankfurt a. M. 2004. S. 505. [Zitiert als: Proust] Ricœur zitiert diese Passage in »*Zeit und Erzählung*« im Zusammenhang mit der Konzeption des »wiedergefundene Eindrucks«, die im Hinblick auf die *reconnaissance* als Wiedererkennen auch in diesem Kontext noch einmal eine Rolle spielen wird. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*. Übers. von Rainer Rochlitz, München 1989. [Zitiert als: ZuE II] S. 255.

⁴ Paul Ricœur: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übers. u. hrsg. von Peter Welsen, Hamburg 2005. [Zitiert als: Vom Text]

⁵ Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*. Übers. von R. Rochlitz, München 1988. [Zitiert als: ZuE I]

Normen dieser Ethik, sowie als politische Philosophie, im Sinne der Untersuchung der Gesellschaft als Raum für die Suche nach Gerechtigkeit.⁶

Die Ausrichtung auf ethische und praktische Fragestellungen prägt Ricœurs philosophisches Selbstverständnis auf allen Etappen seines Denkweges. Es gibt für ihn einen direkten Weg vom Text zur Handlung – »du texte à l'action«.⁷ In diesem Sinne ist auch sein eigenes Philosophieren und Schreiben auf dem Weg zum Handeln. Seine Texte sind stets als solche zu lesen, die die Grenzen des Textes überschreiten. Ihre Aufgabe erfüllt sich darin, Möglichkeiten zum gerechten Handeln und guten Leben zu erkennen zu geben, ob es nun um die Betrachtungen von Erkennen und Verstehen, um die Frage nach dem personalen Selbst oder aber schließlich um das Nachdenken über die Gabe geht. Texte lassen sich daher in gewisser Weise als »Gaben« von Möglichkeiten verstehen bzw. als »Freigabe« der Aussicht auf Möglichkeiten, die ohne den Blick durch den Text verborgen bleiben würden. Vor dem Heraustreten aus dem Text steht jedoch der Durchgang durch den Text, also durch das bereits Zu-erkennen-Gegebene. Gerade die Freilegung offener Möglichkeiten des Handelns und Denkens kann ganz wesentlich dadurch erfolgen, daß wir uns mit der Geschichte der bereits verwirklichten Möglichkeiten und ihrer offenen Potentialitäten beschäftigen, und zwar eben wesentlich im Umgang mit Texten und anderen Formen der Mitteilungen und Überlieferungen.

Ricœurs Bezug auf das bereits vor ihm und von anderen Gedachte ist nicht einfach ein reiner Eklektizismus oder ein methodischer Kunstgriff, sondern impliziert bereits zwei Kerngedanken seiner Philosophie: den Gedanken, daß die Dialektik des Selben und des Anderen als produktives Grundprinzip im Hintergrund allen Verstehens und Handelns steht, und das daraus erwachsende Verständnis der Geschichte und Tradition als Quelle offener Entwicklungsmöglichkeiten. Auch das »vergangene« Selbe wird nicht auf seine Selbigkeit festgelegt, sondern bleibt offen dafür, als Anderes es selbst zu werden. Um diese Spannung zwischen Selbigkeit und Andersheit offen zu halten, reicht es nicht, fertige

⁶ Diese Entwicklung zeigt sich beispielsweise in: Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. von Jean Greisch, München 1996. [Zitiert als: SaA], sowie in: Ders.: *Le Juste*, Paris 1995.

⁷ So trägt eine der Sammlungen der früheren hermeneutischen Texte Ricœurs den Titel: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

Interpretationen anzubieten oder ein in sich selbst geschlossenes System der Erkenntnis aufzuzeigen. Vielmehr geht es Ricœur darum, auf die Aporien im bisher Gedachten und in der Geschichte der Philosophie hinzuweisen, um die wesentlichen philosophischen Fragestellungen und existenziellen Fragen des Menschseins freizulegen, die in ihrem Kern letztendlich aporetisch bleiben müssen. Genau diese offenen Fragen nämlich bleiben auch offene Möglichkeiten des Denkens im bereits Gedachten, von denen aus immer wieder weiter gedacht und gehandelt werden kann. Die Freilegung von Aporien »verdammnen – wie das bei den unnachgiebigsten Aporien stets der Fall ist – nicht die Philosophie, die sie entdeckt. Ganz im Gegenteil: Sie müssen ihr zugute gehalten werden«, so Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*«. [SaA 121]

Dort, wo die Aporetik am drängendsten wird, stellt Ricœur Verknüpfungen zwischen verschiedenen Denkweisen her, die zeitliche Grenzen der Philosophiegeschichte, thematische Grenzen und Gattungsgrenzen überschreiten. Dieses Zusammenschließen verschiedener Positionen im diskursinternen Dialog, der sich wiederum auf einen Dialog mit seinen Lesern hin öffnet, soll als Angebot dafür dienen, die Ganzheit eines Denkkontexts möglichst umfassend zu rekonstruieren, analog zur Ganzheit der Erzählstrukturen, die für Ricœurs Denken eine zentrales Modell bildet. Angeboten wird eine Ganzheit, die dennoch nicht hermetisch geschlossen und als Totalität beansprucht wird, sondern sich auf eine Fortsetzung des Denkens öffnet. Ricœurs ›Zusammendenken‹ unterschiedlicher Ansätze ist immer ein lebendiges, gemeinsames Denkgeschehen, in dem wir über die Grenzen der Zeit hinweg ›zusammen denken‹. Auch zwischen den Texten wird also in diesem Sinne ein ›Einander-zu-erkennen-Geben‹ praktiziert, wie es sich auch in dieser Arbeit zwischen den Texten Ricœurs, Derridas und Marions entfalten soll.

In Abgrenzung gegen den Begriff der »Umwelt« definiert Ricœur den Begriff der »Welt« in »*Zeit und Erzählung*« als »die Gesamtheit der Referenzen ..., die durch alle Arten von deskriptiven oder dichterischen Texten zugänglich gemacht werden, die ich gelesen, gedeutet und geliebt« bzw. wohl auch die ich selbst erzählt habe.⁸ [ZuE I 126] Die Welt

⁸ Diese Definition des »Begriffs des Horizontes und der Welt« nimmt Ricœur hier in Abgrenzung von einer »bloßen Umwelt« vor. [ZuE I 126] Er beruft sich auf den in der 5. Studie von »*Die lebendige Metapher*« herausgearbeiteten Zusammenhang von »Me-

ist also nicht einfach das Textäußere⁹, sondern das, was für mich überhaupt erst dadurch entsteht, daß in Texten verschiedene Denkmodelle über zeitliche Distanzen hinweg an mich weitergegeben werden können, damit sich dann im Fenster dieser Texte für mich ein Ausblick auf die Welt eröffnet. Hier zeigt sich deutlich, wie wesentlich der phänomenologische Anspruch Ricœurs stets von einer hermeneutischen Denkweise durchtränkt ist, die weitaus mehr als nur eine Methodik zur Dechiffrierung von Textmaterial bietet, um davon ausgehend eine Phänomenologie zu entwickeln. Die Hermeneutik, das Verstehen und die Frage nach dem Selbst als Frage: »Wie ist ein Seiendes beschaffen, dessen Sein sich durch das Verstehen auszeichnet?« bilden eine eigene philosophische Problematik im Versuch einer Vermittlung zwischen Leben und Bedeutung. [HuS 15]¹⁰ In »*Existenz und Hermeneutik*« spricht Ricœur davon, daß es für diese Verknüpfung notwendig sei, »in der *Phänomenologie* die Struktur zu suchen, in der wir das hermeneutische Problem orten, oder ... die junge Pflanze, auf die wir den hermeneutischen Schößling aufpfropfen können«. [HuS 14] Ricœurs eigentliches philosophisches Problem ist also das Verstehen, das wiederum nur dann erfolgreich sein kann, wenn es sich selbst als ein intentionales Verstehen von Welt versteht. Es ist die Rückbindung an eine solche intentionale Beziehung, die wiederum die phänomenologische Methode als Grundstock dieses Verstehens einfordert. Die Bewegung der *ἐποχή* soll hierbei allerdings die vorgegebenen Kontexte, die bereits beschrittenen und beschriebenen Zugänge »zu den Sachen selbst« nicht ausblenden.

Die Welt, die ich als meine Welt erkennen kann, wird für Ricœur nicht einfach unmittelbar erlebt oder ist meinem Bewußtsein von vornherein gegeben oder aus ihm selbst heraus konstituiert, sondern sie entsteht als ein Zusammenhang all dessen, was ich »gelesen« habe, in Zeichen, Texten und Spuren, die wiederum die notwendigen sprachlichen und semantischen Träger eines Verstehens bilden, das überhaupt erst in der Lage ist, den Zusammenhang und die Ganzheit einer Welt herzustellen. Das heißt also, daß ich mich von vornherein im Zusam-

tapher und Referenz«. (Paul Ricœur: *Die lebendige Metapher*. Übers. von R. Rochlitz, München 1986. S. 209–252)

⁹ Die Frage nach den Rändern des Textes und dem »Textäußeren« wird in der Auseinandersetzung mit Derrida noch einmal eine wichtige Rolle spielen. Siehe Abschnitt C.

¹⁰ Paul Ricœur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. Übers. von Johannes Rüttsche, München 1973. [Zitiert als: HuS]

menhang dessen bewege, was mir zu erkennen gegeben wird, was an mich weitergegeben wurde, und daß ich nicht von einem neutralen Anfangspunkt aus selbst zu erkennen beginne – weder die Gegebenheit der Welt, in der ich lebe, noch mich selbst. Auch ich bin mir in gewisser Weise bereits zu erkennen gegeben, bevor der Weg meiner eigenen Erkenntnis beginnt.

1.2) *Texte entgegennehmen und weitergeben – der hermeneutische Bogen*

Die Lektüre eines Textes durchschreitet die Distanz zwischen dem Prozeß des Schreibens und der Rezeption des Textes vom Moment dieser Rezeption her in die Richtung der Entstehung und Überlieferung des Textes ebenso wie vom Text her zur Situation des Lesenden. Einerseits werden das gelesene literarische Werk oder die philosophische Konzeption aus der historischen und individuellen Situation des Denkenden heraus neu erhellt und quasi durch den Lichtspalt der Geschichte betrachtet, der sich zwischen dem Geschriebenen und dem Lesenden auf tut. Andererseits wird aus diesem Blick über die Distanz zum Akt des Schreibens hinweg, aber auch im Lichte der überlieferten Gedanken, die aktuelle Situation des Lesers neu beleuchtet und gerade durch die Distanznahme und die Ermöglichung der Einnahme einer anderen Perspektive anders verständlich. Eine solche Distanz, wie sie hier zwischen ›Zu-erkennen-Geben‹ und Entgegennehmen wesentlich ist, wird für Ricœur auch im Modell der Gabe eine entscheidende Rolle spielen.

Der Leser macht sich »zum Zeitgenossen des Textes«, durchschreitet die Distanz ohne sie einfach aufzuheben, versucht, sich seinen Sinn anzueignen und in sich aufzunehmen, »[w]enn dieser ihm zuerst fremd war, macht er ihn sich zu eigen«. [HuS 27] Dabei liegt für Ricœur »in jeder Hermeneutik, ob ausdrücklich oder nicht, das Bemühen um ein erweitertes Selbstverständnis auf dem Umweg über das Verstehen des andern«. [Ebd.] In den Texten, in denen Ricœur Ende der 1960er, Anfang der 1970er Jahre seine eigene Konzeption einer Hermeneutik entwickelt, die in der Konfrontation mit dem *linguistic turn* und der strukturalistischen Philosophie verschiedene Modifizierungen erfährt, betont er kontinuierlich, daß dieser Aspekt der Aneignung über alle Veränderungen hinweg erhalten bleibt: »Es gibt keine authentische Interpretation, die sich nicht in einer Form der *Aneignung* [dt. im Origin-

nal] vollendet«. [Vom Text 129] In der Aneignung wird etwas Fremdes zum Eigenen, so wie eine Gabe, die ich entgegennehme, mein Eigentum wird. Die Aneignung impliziert hierbei eine Veränderung des Eigenen, insofern »die Interpretation eines Textes sich in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet, daß sich von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt«. [Vom Text 99] Ähnlich wie also durch Gaben oder Geschenke Eigentum akkumuliert werden kann, wird hier die Sphäre meiner Eigenheit bereichert. Diese Bereicherung besteht jedoch in einer Vertiefung des Selbstverständnisses: Ich werde durch diese Aneignung nicht *mehr*, aber ich verstehe mich besser und werde daher vielleicht mehr ich selbst.

Michel Philibert beschreibt in seinem Aufsatz »*The philosophical method of Paul Ricœur*«¹¹ diesen indirekt als einen Autor, der jeden Text, der ihm als Grundlage zur Entwicklung seiner Gedanken dient, bereits wie eine Gabe oder ein Geschenk dankbar in Empfang nimmt: »Whenever he quotes a philosopher ... he expresses admiration and acknowledges what he learns from him«. ¹² Der Lernprozeß kann auch aus einer kritischen Auseinandersetzung heraus erfolgen, bei der jedoch Ricœur zunächst stets darauf bedacht ist, dem Denken des jeweils Anderen gerecht zu werden: »and Ricœur again will in any case give due credit to the authors, even for those things he finds in them that they could not see themselves«. ¹³ Philibert leitet diese Haltung aus der christlichen Prägung Ricœurs ab. Ricœurs Haltung als Leser – seine Verbeugung vor den überlieferten Gedanken Anderer – läßt sich durchaus als ein Vorverweis auf seine positive Wertung der Dankbarkeit im Kontext der Thematik der Gabe verstehen, die auch als eine Dankbarkeit für das Werk des Anderen nicht notwendig als eine einfache ökonomische Rückgabe verstanden werden muß. ¹⁴

Texte sind Gaben, die sich zur Weitergabe über den Verlauf der Zeit hinweg eignen und sich so keinesfalls in der Gegengabe *eines* Empfängers erschöpfen – ebenso wenig wie in der einfachen Widergabe. In ihnen wird das individuelle Erleben und Erinnern zu einem kollektiven

¹¹ Michel Philibert: *The philosophical method of Paul Ricœur*. In: Charles E. Reagan (Hg.): *Studies in the Philosophy of Paul Ricœur*, Athens 1979. S. 134–139.

¹² Ebd., S. 136.

¹³ Ebd., S. 137.

¹⁴ Ricœurs Begriff der Dankbarkeit wird im folgenden noch näher erläutert werden. Die Dankbarkeit gegenüber dem Werk des Anderen wird auch bei Derrida noch einmal eine wichtige Rolle spielen.

Gedächtnis und zu einer Kette der Interpretationen erweitert. Der Begriff der Aneignung verweist für Ricœur einerseits auf das »Ankämpfen gegen den Abstand hinsichtlich des Sinns selbst« und »gegen die kulturelle Distanz«, andererseits auf den »gegenwärtigen« Charakter der Interpretation«, die den Text wie bei der Aufführung eines Musikstückes in der Gegenwart lebendig macht, ohne jedoch seine Rückbindung an die Zeit vor dieser Vergegenwärtigung und seinen Ausblick auf eine mögliche Zukunft dabei auszublenden. [Vom Text 99 f.] Die Vergegenwärtigung bildet die Bedingung für die »Verschmelzung der Textinterpretation mit der Selbstinterpretation«. [Vom Text 100] Da Ricœur hierbei zudem die Geschichtlichkeit und Traditionalität berücksichtigt, die sowohl die Überlieferungen der interpretierten Texte, als auch die bereits überlieferten Interpretationen meint, versteht er es als Aufgabe einer »Theorie der Hermeneutik ... diese Interpretationen im Sinne von Aneignung durch die Reihe der Interpretanten zu vermitteln, die zur Arbeit des Textes an sich selbst gehören«. [Vom Text 108]¹⁵

»Aufgabe der Hermeneutik« ist es für Ricœur in Bezug auf das Erzählen, »die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert.« [ZuE I 88] Die Hermeneutik bewegt sich hierbei an den Rändern des Textes entlang, mit dem Anspruch, diese Ränder deutlich nachzuzeichnen, die ihn im Kontext des Geschriebenen und Gelebten als eine Ganzheit abgrenzen, ohne ihn einfach aus diesem Kontext herauszureißen oder hermetisch abzuschließen. Stets muß ein Grenzübergang offen bleiben, der es dem Leser ermöglicht, in den Text einzutreten, aus ihm herauszublicken, ihn aber auch wieder zu verlassen. Diese Grenzen des Werkes, die erst die Arbeit der Hermeneutik sichtbar

¹⁵ Dieser Gedanke ist eingebettet in das Geschichtsverständnis Ricœurs, das er 1955 in »*Geschichte und Wahrheit*« folgendermaßen beschreibt: »Ich brauche die Geschichte, um aus meiner privaten Subjektivität hervorzutreten und um in mir und über mir das Menschsein zu verspüren«. Diese Idee verbindet Ricœur mit einem spezifischen Begriff einer »menschlichen Wahrheit«: »Die Geschichte der Menschen wird immer mehr zu einer umfassenden Erklärung werden, in der jede Zivilisation ihre Wahrnehmung der Welt in der Auseinandersetzung mit allen anderen entwickelt.« Die Reihe der Interpretanten läßt sich zudem als Entsprechung zur Einbettung in die Kette der Generationenfolge verstehen, die er als eine wesentliche Dimension des Selbst begreift. (Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*. Übers. von Romain Leik, München 1974. S. 55 und S. 293).

macht, bilden zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer ›Weitergebbarkeit‹ des Werkes, die wiederum die Fortsetzung der Interpretationen ermöglicht. Impliziert dies wiederum, daß etwas, das weitergegeben werden kann, ein begrenzter, als solcher erkennbarer und quasi handhabbarer Gegenstand sein muß? Mit der Frage nach einer Objektivierbarkeit von Erfahrungen, Erlebtem und Erinnerten, stellt sich für Ricoeur auch die Frage, inwiefern sich die phänomenologische Hermeneutik überhaupt als eine Theorie der Erkenntnis formulieren läßt.¹⁶

Für Ricoeur bildet Heideggers direkter Weg der Verbindung eines hermeneutischen und eines phänomenologischen Ansatzes¹⁷ eine »On-

¹⁶ Wilhelm Diltheys Versuch, »im Zeitalter der positivistischen Philosophie eine den Naturwissenschaften vergleichbare Gültigkeit« für die Geisteswissenschaften zu etablieren, sprengt für Ricoeur aus verschiedenen Gründen »den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie«, in der zunächst die Erkenntnis der Geschichte analog zur Erkenntnis der Natur betrachtet und systematisiert werden soll und die einen möglichen Zugang zu den erkennbaren Gegenständen der Weitergabe als Tradition und Überlieferung bilden könnte. [HuS 13] Einerseits wird »das hermeneutische Problem ... zu einem psychologischen«, sofern der Schritt vom Verstehen eines Textes zur Beziehung »zu einem fremden psychischen Leben« erfolgt, sofern also nicht mehr eine Schrift, sondern ein konkreter, leibhafter Anderer zum Gegenüber oder aber zum ›Gegenstand‹ meines Verstehens wird. [Ebd.] Andererseits eröffnet sich »das Paradox der Geschichtlichkeit ...: Wie kann ein geschichtliches Wesen geschichtlich die Geschichte verstehen?«. [Ebd.] Ricoeur stellt hieran anschließend den Anspruch einer Verknüpfung von »Existenz und Hermeneutik« [HuS 11–37], der sich aus der Frage nach dem Verhältnis von Leben und Bedeutung oder Objektivierung des Lebens ergibt. Ricoeur übernimmt von Dilthey den Begriff des Lebenszusammenhangs, der auch in seinem weiteren Nachdenken über narrative Identität und Selbst eine wichtige Rolle spielen wird. Den Träger der Verknüpfung mit der Existenz soll die »Verflechtung der Hermeneutik mit der Phänomenologie« [HuS 14] bilden, der es wiederum zufällt, den »Hintergrund des Lebens, Handelns und Leidens« [s. o.] zu beleuchten, von dem sich der Text abhebt.

¹⁷ Eine Verbindung zwischen Hermeneutik und Phänomenologie wird von Heidegger in »*Sein und Zeit*« skizziert, in dem kleinen aber äußerst signifikanten Abschnitt (§63) über »[d]ie für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und de[n] methodische[n] Charakter der existenzialen Analytik überhaupt«. Dieser Einschub einer neuerlichen methodologischen Reflexion findet sich auf dem Scheitelpunkt der Daseinsanalytik, der sich in der Frage nach dem Ganzsein können des Daseins und in seiner Sorgestruktur und Zeitlichkeit abzeichnet. Von dort aus wird dann die Untersuchungsrichtung umgekehrt – sollte doch über das Uneigentliche das Eigentliche erfaßt werden, wird nun von diesem Eigentlichen her wieder nach dem Uneigentlichen und der vulgären Zeitauffassung gefragt. Heidegger fordert den Sprung in den hermeneutischen Zirkel hinein, ohne genauer zu explizieren, wie ein solcher Sprung erfolgen soll und ob er innerhalb einer letztlich doch linear strukturierten Schrift erfolgen kann. (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ]).

tologie des Verstehens«, welche die Frage nach den Bedingungen des Verstehens für ein erkennendes Subjekt in eine Frage umkehrt, die sich auf dieses Subjekt bzw. auf das Dasein richtet: »Wie ist ein Seiendes beschaffen, dessen Sein sich durch das Verstehen auszeichnet?« [S. o.] Auch Ricœur schließt sich dieser Zielsetzung eines letztlich ontologischen Zugangs zum Verstehenden explizit an. Allerdings weist er darauf hin, daß Heidegger »die Problematik der hermeneutischen *Methode*« dabei vollkommen ausblendet und »das *Verstehen* nicht mehr als einen Modus der Erkenntnis ..., sondern als einen Modus des Seins« bestimmt. [HuS 14] Ricœur entscheidet sich demgegenüber für »einen windungsreicheren und mühsameren *Weg*«, für einen Umweg also, und damit für eine *indirekte* Ontologie. [HuS 15] In der Ausrichtung auf eine ontologische Ebene soll der erkenntnistheoretische Anspruch, der die historischen Entwicklungsstufen der hermeneutischen Theorie und Praxis prägt, in seinen jeweiligen Modifizierungen nicht ausgeblendet werden. Eine Grundfrage, deren verschiedene Aspekte sich in Ricœurs Werken wiederfinden lassen, lautet daher:

»Was geschieht mit einer Erkenntnistheorie der Interpretation, die aus einer Reflexion über die Exegese, über die Methodik der Geschichte, über die Psychoanalyse, über die Phänomenologie der Religion usw. hervorgeht, wenn sie mit einer Ontologie des Verstehens konfrontiert, von ihr angetrieben und, wenn man es so ausdrücken darf, von ihr angezogen wird?« [Ebd.]

Um dabei herausarbeiten zu können, wie die Umwendung von einer Erkenntnistheorie der Interpretation auf die Ontologie des Verstehens erfolgt, gilt es für Ricœur zu vermeiden, »das Problem auf irgendeine *erkenntnistheoretische* Art zu stellen« und darauf zu beharren, »die Hermeneutik sei eine *Methode*«, und zwar auf die gleiche Art und auf der gleichen Ebene wie die Methode des naturwissenschaftlichen Erklärens. [HuS 16]

»Wer das Verstehen nur im Rahmen einer Methodologie erfassen will, der bleibt in den Voraussetzungen der objektiven Erkenntnis und in den Vorurteilen der kantischen Erkenntniskritik befangen. Darum muß man den Bannkreis der Subjekt-Objekt-Problematik entschlossen verlassen und das Sein selbst in den Mittelpunkt der Frage stellen.« [Ebd.]

Es gilt, nicht der »Versuchung« zu erliegen, »die *Wahrheit*, die im Verstehen angezielt wird, von der *Methode* zu trennen«. [HuS 20] Die verfolgte Methode muß schrittweise durchsichtig gemacht werden (dies gilt auch in Ricœurs eigener Methodenreflexion), um dem Leser einen

möglichst genauen Zugang zum Verstehen des Textes anzubieten, wobei sich dieses Verstehen dann keinesfalls in einem Erkennen der Methode erschöpfen darf.

Ricoeur stellt die Hermeneutik hier vor die von Husserl und Heidegger abgeleitete Aufgabe, »jenen Punkt zu erreichen, an dem das geschichtliche Seiende mit dem Ganzen des Seins verflochten ist in einer Beziehung, die einen ursprünglicheren Charakter hat als jedes nur erkenntnistheoretisch gesetzte Subjekt-Objekt-Verhältnis«. [HuS 16] Dieses Bekenntnis *gegen* die Erkenntnistheorie und das Subjekt-Objekt-Paradigma und *für* eine Art von Ursprünglichkeit, die vor deren Ursprungsdenken ansetzt, scheint Ricoeur hier bis auf die Vorstellung, diese Wendung des Denkens in *einem* Punkt zu erreichen, mit dem frühen Derrida zu verbinden, der dabei ebenfalls zunächst auf die Wurzeln des phänomenologischen Denkens zurückgreift.¹⁸ Vielleicht verliert sich die Klarheit dieses Bekenntnisses und der bei aller Indirektheit dennoch deutlichen ontologischen Ausrichtung auf Ricoeurs Denkweg zum Teil in den Prozessen der zunächst wesentlich hermeneutischen Arbeit und in den Windungen des Umwegs. Dennoch bleibt der Anspruch einer mehr als erkenntnistheoretischen Durchdringung eines verstehenden, handelnden, geschichtlich seienden Selbst im Zusammenhang einer Lebenswelt, wie sie Husserl thematisiert, stets deutlich spürbar.

Zunehmend ist Ricoeur allerdings daran gelegen, zwischen dem *Erklären* als Paradigma nicht nur der Naturwissenschaften, sondern auch der Linguistik und analytischen Philosophie, und dem *Verstehen*, zwischen denen Dilthey eine so scharfe Trennung vornimmt, zu vermitteln. Er möchte einen »hermeneutischen Bogen« über beide Denkweisen spannen. [Vom Text 103] Die individuelle Aneignung der Interpretation durch den Leser bleibt dabei der letzte Brückenpfeiler, der allerdings keineswegs »die Bedeutung des Textes ... der Macht des Subjekts, das ihn interpretiert«, unterwerfen soll, da dieses doch erst aus der

¹⁸ Diese Parallelen lassen sich insbesondere in Derridas Auseinandersetzung mit Husserl verfolgen in: Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt a. M. 2003. Übrigens konstatiert Ricoeur in diesem Zusammenhang deckungsgleich mit Derrida, »daß der frühe Husserl« – und zwar »von den *Logischen Untersuchungen* bis zu den *Cartesianischen Meditationen*«, also genau in dem Bereich, mit dem sich »*Die Stimme und das Phänomen*« auseinandersetzt – »lediglich einen Idealismus neuer Art konstruiert hat«. [HuS 17] Derridas Husserl-Interpretation wird im Abschnitt C genauer betrachtet werden.

Arbeit der Interpretation heraus die Fähigkeit empfängt, sich selbst als Subjekt zu erkennen – es wird sich selbst erst in dieser Arbeit der Interpretation, indem es durch die weitergegebenen Texte und Zeugnisse hindurchblickt, zu erkennen gegeben. [Vom Text 132] Auch in der Vermittlung zwischen einem hierbei rein textimmanent aufgefaßten Erklären, orientiert an strukturalistischen Modellen, und einem Verstehen, das das ›Fenster‹ des Textes öffnet, zeichnet sich Ricœurs Anerkennung der Notwendigkeit ab, den Text wieder verlassen, überschreiten und das aus ihm Gelernte und Erkannte in der eigenen Lebenswelt umsetzen zu können. Jede Interpretation ist für Ricœur der Anfang eines Weges, denn »interpretieren« heißt den Denkweg einschlagen, der vom Text eröffnet wird, sich zum *Anfang* [*orient*] des Textes hin auf den Weg machen«. [Vom Text 104]

In diesem Sinne werde ich nun den Denkweg einschlagen, der sich in »*Wege der Anerkennung*« eröffnet – zum Anfang dieses Textes hin und den Text selbst als einen Anfang, eine Orientierung begreifend. Dabei soll Ricœurs Dreischritt vom Erkennen über das Wiedererkennen zum Anerkanntsein nachvollzogen und zugleich ein anderer Dreischritt darin freigelegt werden: von der Erkenntnis über die Selbsterkenntnis und die Frage nach der Identität zum Anfang einer Theorie der Gabe, die auch und insbesondere darin bestehen kann, daß wir einander zu erkennen geben.

2) Die Wege der »reconnaissance« beschreiten – vom Erkennen als Identifizieren zum (An)Erkennen des Selbst

2.1) *Der Begriff der »reconnaissance« – Stolpern und Aufbruch, Bruch und Ganzheit*

Ricœurs letztes großes Werk »*Wege der Anerkennung*« läßt sich als eine komprimierte und bei aller Dichte dennoch klare Synthese zentraler Etappen seines gesamten Denkweges lesen. Die Zeit, das Erzählen, das Handeln, Erinnern und Versprechen, die Bildung und Zuschreibung individueller und kollektiver Identitäten, die interpersonalen und interkulturellen Verhältnisse zwischen Selbst und Anderen, die zuvor in anderen Kontexten ausführlich und in sorgsamem hermeneutischen Analysen beleuchtet wurden, werden nun durch das Brennglas eines

einzelnen Begriffes betrachtet. Dieser Begriff muß offen genug und zugleich vielschichtig und dicht genug sein, um die dafür nötige Fokussierung und die nötige Brennweite zu erzielen. Ricœurs Ausgangspunkt ist »ein Gefühl der Verblüffung angesichts des semantischen Status des Wortes *reconnaissance* im philosophischen Diskurs«. [WdA 15] Er gesteht, auf den Wegen seiner Lektüren und Arbeiten in eine Lücke gestolpert zu sein, die sich in der Dichte der philosophischen Tradition und der Beherrschung der Begriffe auftut, mit denen philosophiert wird. Schließlich sind die Worte ›*reconnaissance*‹ oder ›*reconnaître*‹ und dazu entsprechend auch das Wortfeld, das sich mit dem ›Erkennen‹, ›Wiedererkennen‹, ›Anerkennen‹ eröffnet, im Diskurs der Philosophiegeschichte in ebenso großer Häufigkeit wie Heterogenität anzutreffen – eine ähnliche, Heterogenität und Vielseitigkeit, wie sie auch dem multidimensionalen und hybriden Begriffsfeld von Geben und Gabe zuzuschreiben ist. Dennoch bleiben diese Worte für Ricœur im Hinblick auf eine klare philosophische Einordnung unterbestimmt.

Es ist wichtig festzuhalten, daß der französische Ausdruck *reconnaissance* nicht einfach mit dem deutschen Begriff *Anerkennung* deckungsgleich ist und daher auch die sozialphilosophische Diskussion über die Thematik der Anerkennung ausgehend von Hegel, die in Deutschland ausführliche Betrachtungen über diesen Begriff hervorgebracht hat, nur *eine* Wegstrecke der Untersuchungen der *reconnaissance* bildet, die Ricœur mit anderen semantischen Aspekten in Verbindung setzt.¹⁹ Ricœur warnt »vor der heute sehr häufigen Reduktion« des Begriffs auf die »Anerkennung der Unterschiede zwischen Individuen in Diskriminierungssituationen«, die in seinen Untersuchungen »erst zum Schluß«, und zwar in Verbindung mit der Thematik der Gabe, zur Sprache kommen wird. [WdA 307] Diese Bedeutungsebene erhält also durchaus eine exponierte Stellung, verlangt aber zunächst eine weitere Ausdifferenzierung der Frage nach den Unterschieden und Identitäten, die auch in der interpersonalen Anerkennung vorauszusetzen sind. Dem Anerkennen geht hier notwendig ein Erkennen voraus, das aber bereits schrittweise aus einer rein erkenntnistheoreti-

¹⁹ So liegt mit Axel Honneths »*Kampf um Anerkennung*« durchaus ein »anerkanntes« Werk vor, daß den Begriff »Anerkennung« im Titel trägt, während Ricœur einen Mangel solcher Werke konstatiert. (Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* Frankfurt a. M. 2003. [Zitiert als: Honneth])

schen Dimension herausgelöst wird und sich auf ein Zu-erkennen-Geben hin erweitern läßt.

Hinter Ricœurs Verblüffung über die »erstaunliche Lücke« zwischen den Bedeutungsdimensionen der *reconnaissance*, die der Kohärenz widerspricht, mit der »das Wort *reconnaissance* im Wörterbuch als eine einzige lexikalische Einheit erscheint« [WdA 19], steht das Staunen, mit dem (seit Platon) die Philosophie beginnt. »Dieses anfängliche Staunen«, so Ricœur, »weicht nach und nach einer Art Bewunderung für die Differenzierungsmacht, die in der Sprache am Werk ist«. [WdA 16] Diese Bewunderung, diese Anerkennung der Dynamik und des Sinnpotentials der Sprache, die hier das erste Erstaunen ablösen, sind auch in frühere Werke Ricœurs zurückzuerfolgen, als Grundüberzeugungen, die sein Denken, seinen Umgang mit literarischen Werken und seine Theorie über das Neugestaltungsvermögen der *lebendigen Metapher*²⁰ bestimmen. Zugleich benennt Ricœur an dieser Stelle auch wogegen sich die Anerkennung der Differenzierungsmacht und der Spannweite der Polysemie richtet: Die Dynamik der Sprache wirkt »entgegen der Eindeutigkeitserwartung, die das tiefste Motiv der *Kunst des Benennens* ist«. [Ebd.] Solchen Eindeutigkeitserwartungen wird sich auch der Begriff der Gabe in unseren Untersuchungen immer wieder entziehen, vielleicht bereits in Analogie dazu, wie sich die Praxis der Gabe einer Festlegung auf einen eindeutigen Preis entzieht. Die »Verzögerungseffekte« [ebd.] im Versuch, eine kohärente Definition zu bilden, und die Macht der Differenzierung schreiben sich in der Sprache von Anfang an in die »Frage der Identität« [WdA 17] ein, die die erste Bestimmung der *reconnaissance* als Identifizieren aufwirft. Diese Differenzierungsmacht erinnert hier überraschend deutlich an Derridas *différance*, die ebenfalls eine Temporalisierung und Verzögerung bildet, welche sich wiederum (wie noch zu zeigen ist) in der Fortsetzung seines Denkwegs in den Verzögerungseffekten zwischen Geben und Erwidern spiegeln wird. Ricœurs Anliegen beschränkt sich allerdings nicht allein auf ein Erkennen und Anerkennen der Polysemie und Differenzfähigkeit der Sprache, sondern es gilt, Regeln oder Regelmäßigkeiten in der Pluralität der Bedeutungen nachzuweisen, ohne sich auf eine Eindeutigkeit des Benennens zu beschränken, um »auf halbem Weg zwischen

²⁰ Die »lebendige Metapher« dient dazu, »Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache« zu bringen, insofern in ihr »der Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch« stets spürbar bleibt. [ZuE I 7]

Homonymie und Eindeutigkeit« das anfängliche Staunen zu erhalten. [Ebd.] Dieser Anspruch läßt sich auch auf den philosophischen Umgang mit den Polysemien in der Thematik der Gabe übertragen. Die Kohärenz wird bei Ricœur nicht dadurch hergestellt, ein festes Theoriegebäude zu erbauen, sondern durch die Kontinuität der Verfolgung eines Weges, der beschritten wird, eingebunden in das Wegenetz des bereits Gedachten.²¹ Was für Ricœur die philosophische Arbeit auszeichnet, ist nicht allein der Versuch, Begriffe zu ordnen, zu kategorisieren, zu definieren oder ihren Gebrauch aufzuzeigen und zu regulieren, sondern es ist das Auftauchen der Probleme innerhalb dieser Arbeit der Regulation, das Stellen von Fragen, das Aufzeigen der Lücken, über die man in der Sprache und im Denken und zwischen der Alltagssprache und dem philosophischen Diskurs stolpert. Der Einbruch neuer Denkereignisse gehört in die Kontinuität philosophischer Denkwege mit all ihren Differenzierungen und Querverbindungen hinein. Auch die mit der Gabe und der Gegebenheit verknüpften Begriffe scheinen Lücken, Schwellen oder Stolpersteine zu bilden, die auf diese Weise das philosophische Fragen herausfordern.

Ein Modell der Integration von Diskontinuitäten und Dissonanzen in eine Kontinuität und Konsonanz entwickelt Ricœur zuvor in »Zeit und Erzählung«: dort, wo das spekulative Denken an seine Grenzen stößt, soll es die Narration ermöglichen, der menschlichen Zeiterfahrung in ihrer Ambivalenz zwischen einer Erfahrung der Dissonanz – der Unterbrechungen und Ereignisse – und der Konsonanz – der Kontinuität und der Zusammenhänge – gerecht zu werden. Die Ganzheit und Geschlossenheit der erzählten Geschichte, die laut Aristoteles eine in sich differierende Einheit bildet, welche »Anfang, Mitte und Ende besitzt«²², muß überraschende Ereignisse und Wendungen in sich integrieren, um die *κάθαρσις* der Rezipienten hervorzubringen. Hergestellt wird eine »dissonante Konsonanz«. [ZuE I 71] Wesentlich ist dabei, daß die »Zufälle«, die den Verlauf der Handlung aus seiner primären Ordnung reißen, »wie absichtlich« erscheinen, damit sich im Ganzen doch

²¹ Der französische Titel »*Parcours de la reconnaissance*« wahrt die Ambivalenz zwischen Singular und Plural des Weges oder der Wege. Zudem läßt sich »*parcours*« auch als eine zu überwindende Strecke oder Distanz verstehen, vielleicht sogar als eine Art Hindernisparcours über die Lücken in der Wegstrecke des Denkens hinweg. Auch im Titel seines Buches läßt Ricœur die Arbeit der Polysemie wirken.

²² Aristoteles: *Poetik*. Übers. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1982. 50 b 26. Ricœur überträgt hier die Ordnung der Tragödie bei Aristoteles auf die Erzählung.

wieder eine konsistente Ordnung der *ποιήσεις* ergibt. [ZuE I 73] Ziel ist es, die drohende Sinnlosigkeit des Lebens in einen Sinnhorizont zu integrieren bzw. durch den Akt der Komposition selbst eine sinnvolle Ordnung zu konstituieren.

Es zeigt sich schnell, daß das, was Ricœur in einer ersten erzählerischen Wendung als Zufall und Überraschung eines Erstaunens über einen freien Platz im Regal der philosophischen Bibliothek und im Raster des Denkens inszeniert – die Tatsache, daß gerade die *reconnaissance* untersucht wird – bereits eine Notwendigkeit in der Ordnung und Ganzheit des damit beginnenden Denkweges bildet. Denn letztlich geht es nicht nur zwischen den drei Bereichen der *reconnaissance*, durch die Ricœur seine Untersuchung strukturiert, sondern auch innerhalb dieser Bereiche genau darum, mit ›Lücken‹, Abständen, Differenzen umzugehen, die zugleich den notwendigen Raum eröffnen, um in geregelte Beziehungen treten zu können – auch in die Beziehung der Gabe. Wird die *reconnaissance als Identifizieren* betrachtet, so geht es dabei um die Differenzierung von Wahrem und Falschem und um das Wiedererkennen über die Veränderungen und den Abstand der Zeit hinweg. Geht es um die *reconnaissance de soi*, also darum, sich selbst zu erkennen, so gilt es über verschiedene Brüche hinweg eine in sich geschlossene Identität herzustellen. In der *reconnaissance mutuelle*, also der *wechselseitigen Anerkennung*, steht schließlich die Frage im Mittelpunkt, wie mit dem Abstand zwischen dem Selbst und den Anderen umzugehen ist. Eine Antwortmöglichkeit bildet dabei das Modell der Gabe, das ebenfalls einen Abstand zwischen Gebendem und Empfänger und seine Überbrückung voraussetzt. Dies gilt schon in einem ganz plastischen Sinne in dem Moment, in dem beide ihre Hände ausstrecken, um den Akt der Gabe zu vollziehen, die gegebene Sache von Hand zu Hand zu reichen, und es gilt ebenso dann, wenn wir einander zu erkennen geben.

Es ist für Ricœur wesentlich, daß die drei dargestellten Hauptbedeutungslinien der *reconnaissance* einander nicht aufheben, sondern erst als ein zusammenhängender »Weg der Identität« [WdA 309] vollständig werden, der mit einem Weg der Alterität ebenso vernetzt ist wie mit dem Weg der Überkreuzungen von Anerkennen und Verkennen. Bei der Verfolgung dieser Wege stellt sich zudem eine Frage, die auf die phänomenologische Prägung Ricœurs verweist: die Frage, »um den Preis welcher gedanklichen Revolution innerhalb eines transzendentalen Problemansatzes die ›Sachen selbst‹ ins Blickfeld kommen, ... und mit ihnen die Person«, nachdem zunächst die Frage nach dem Erkennen

davon abstrahiert, *was* erkannt wird. [WdA 42] Zu zahlen ist der Preis einer Philosophie, die »stets Versuch bleiben« [WdA 84] muß, nicht totalisierbar ist und sich an der Vielheit, der Veränderlichkeit, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Erkannten abarbeitet, dabei aber in der Auseinandersetzung mit dem bereits Erkannten zu erkennen geben kann, welches weitere Potential darin zu entfalten ist. Sie ist für Ricœur im besten Sinne »inchoativ«, also anfänglich, und bringt die Möglichkeit neuer Anfänge aus sich hervor. Analog dazu soll auch die Ethik zunächst einmal nur den Anspruch »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien« stellen, um in der »Kunst des Gesprächs« und »im Konflikt der Überzeugungen« den Anderen eine Gabe bzw. ein Angebot zu geben. [SaA 350 f.] Auf der Basis »einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit«, bleibt die Hoffnung auf einen »möglichen Konsens«. [Ebd.] Ebenso bleibt für Ricœur im philosophischen Austausch die Hoffnung auf die Einheit eines Sinns, wenn dieser Sinn als ein Angebot offeriert wird, ausgerichtet auf die Annehmbarkeit durch einen Anderen – hier den Leser des Werkes –, und wenn dieser Andere bereit ist, selbst eine *reconnaissance* zu vollziehen: eine eigene Erkenntnisleistung und eine Anerkennung dessen, was ihm in diesem Werk zu erkennen gegeben wird und was daran gegenüber dem ihm selbst bereits eigenen Denken differiert.

Der Unterschied, der für Ricœur einen Schlüssel oder die Peripetie bildet, die die Ganzheit eines in sich differierenden Sinns der *reconnaissance* zu denken ermöglicht, ist der Umschlag vom »aktivischen Gebrauch des Verbes *reconnaître*«, in dem sich der Anspruch einer »Herrschaft des Denkens über den Sinn ausdrückt«, in den »passivischen Gebrauch«, der »das Verlangen nach dem *être reconnu*, dem Anerkanntwerden« zum Ausdruck bringt. [Ebd.] Stets zeigt sich Ricœur auf seinem gesamten Denkweg bemüht, gegen eine Herrschaft *über* den Sinn den Anspruch einer Herrschaft *des* Sinns zu verteidigen. So sind die »Passivitätserfahrungen« [SaA 383] gegenüber der eigenen Leiblichkeit, gegenüber dem realen, mir äußerlichen Anderen und gegenüber der Stimme meines Gewissens Erfahrungen der Grenzen meines Herrschaftsbereichs.²³ Ebenso zentral ist jedoch auch die Initiative, die ergriffen werden kann und von der aus immer wieder ein anderer An-

²³ Diese Passivitätserfahrungen werden im Abschnitt B II.II noch einmal detailliert untersucht.

fang möglich wird. Generell ist dabei »die *Sprache*«, deren Betrachtung auch den Zugang zu den »*Wege[n] der Anerkennung*« bildet, für Ricœur »eine der wesentlichen *Vermittlungen* für das Handeln, oder genauer gesagt für die Eingriffe, durch die der Handelnde die Initiative ergreift, um so im Lauf der Dinge einen neuen Anfang zu setzen«. [ZuE III 374]²⁴ Diese Vermittlung der Sprache macht »aus der Initiative eine *vernünftige (sensée)* Handlung«, aufgenommen in die »Region des Sinns (*sens*)«. [ZuE III 375] Im sprachlichen Zu-erkennen-Geben wird also Sinn gegeben bzw. ergibt sich Sinn. In einer Nähe zum Versprechen, das für Ricœur an verschiedenen Punkten eine wichtige Rolle spielt, »macht mich jede Sprechinitiative ... verantwortlich für das, was ich sage« und diesem Sagen entsprechend auch tue. [Ebd.] Diese Verantwortung verweist aber wiederum auf meine Passivität, mein Aufgefordertsein und damit auf die Initiative des Anderen: »zuerst setzt ein anderer auf mich«. [WdA 173]

Auf den »*Wege[n] der Anerkennung*« eröffnet sich gerade im Zwischenraum, den der Bruch mit dem aktivischen und der Sprung zu einem passivischen Verständnis der *reconnaissance* aufreißt, und in den Bedeutungslücken im Herrschaftsanspruch der Identifikationen eine Perspektive auf eine Identität zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Erkennen und Anerkanntsein, zwischen dem Selbst und dem Anderen. Dabei kann die Gabe, die über die Bedeutung der *reconnaissance* als Dankbarkeit und über das Zu-erkennen-Geben an die verschiedenen Wegstrecken der *reconnaissance* anzuknüpfen ist, als eine Art Scharnier zwischen verschiedenen Differenzen, insbesondere zwischen Aktiv und Passiv sowie zwischen dem Selbst und dem Anderen betrachtet werden.

2.2) *Zwischen connaissance und reconnaissance, zwischen Identifizieren und Identität*

Die Erkenntnis, die (*re*)*connaissance*, wird zunächst als Identifizieren betrachten, das zugleich immer schon eine Differenzierung, eine Unterscheidung des Selben vom Anderen mit sich bringt. Schon Platon erläutert im Dialog »*Sophistes*«, »daß die Polarität des Selben und des

²⁴ Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung Bd. III: Die erzählte Zeit*. Übers. von Andreas Knop, München 1991. [Zitiert als: ZuE III]

Anderen mit der Dialektik des Seins verschränkt ist, da das Selbe zugleich ›im Verhältnis zu sich‹ und ›im Verhältnis zu etwas anderem‹ definiert werden muß«. [WdA 46]²⁵ Platons Theorie der Teilhabe ist für Ricoeur eine »Antwort auf Parmenides' Verbot ..., einem Subjekt-Selbes ein Epitheton-Anderes zuzuordnen, kurz: überhaupt eine Prädikation vorzunehmen«. [WdA 47] Dieser kurze Rückgriff auf Platon verbindet sich für Ricoeur mit einer »Mahnung« an eine »Epoche, in der das Subjekt Herr über den Sinn ist«. [WdA 48] Eine solche Herrschaft des Subjekts sei im antiken Denken noch nicht vorgegeben.

»Und wir dürfen wohl fragen, ob sich in den Falten dieser wiedergefundenen Erinnerung nicht die Möglichkeit verbirgt, mit einer zweiten Wende auf die kopernikanische zu antworten und auf seiten der ›Sachen selbst‹ die Quelle zur Entwicklung einer Philosophie der *reconnaissance* zu suchen, die sich der Vormundschaft der Erkenntnistheorie nach und nach entzieht«. [WdA 48]

Indirekt heißt dies wiederum auch, daß sich mit der Suche nach einem Übergang von der Theorie der Erkenntnis zur Philosophie der *reconnaissance*, der hier in einer phänomenologischen Wende zu den Sachen selbst verortet wird, auch die Frage nach dem Selbst verändert. Aus dem Subjekt, das erkennt, wird ein Selbst, das zugleich erkennt und anerkennt, aber eben auch danach verlangt, erkannt und anerkannt, identifiziert, unterschieden und als es selbst wie eine Gabe angenommen zu werden.

Paradigmatisch für das Denken der *reconnaissance* als Identifizieren, steht für Ricoeur besonders Descartes, der in seinem »*Discours de la méthode*« zugleich als erster Denker eine Theorie und Analyse des Urteilens und Erkennens »mit einem Bruch beginnt«. [WdA 49] Es handelt sich dabei genau um jenen Bruch zwischen der allgemeinen Sprache des Lexikons und dem philosophischen Fragen, den Ricoeur für jede Philosophie voraussetzt, da Descartes »mit einer von Literatur und Gedächtnis geprägten intellektuellen Erziehung« bricht, »mit den sprachlichen Quellen also, auf die der Lexikograph nicht nur in seinen Zitaten, sondern auch in seinem Definitionskorpus zurückgreift«. [WdA 49 f.] Dieser Bruch wird einerseits in die »›Fabel‹ seiner Lehrjahre« [ebd.], also in die Kontinuität seiner Biographie integriert, andererseits in die Konsistenz der entwickelten Methodik. [Ebd.] Die Ver-

²⁵ Vgl. Platon: *Sophistes*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 5, Zürich und München 1974. S. 125–221. Hier 255 c-e.

schränkung zwischen der Geschichte des Schreibenden und der Abstraktheit und dem Allgemeinheitsanspruch des Ich-Sagens in der philosophischen Reflexion, insbesondere in den »*Meditationes*«²⁶, verweist bereits auf eine mögliche Überkreuzung zwischen der Sicherheit des *Cogito*, welche das Subjekt in die Lage versetzen soll, eine Herrschaft über den Sinn auszuüben, und den Vorgaben und Prägungen der Biographie, die sich diesem Herrschaftsanspruch bis zu einem gewissen Grade entziehen. Denn auch wenn der Philosophierende in der Lage ist, mit diesen Vorgaben zu brechen und sie abzuweisen, so kann er sich doch nicht selbst von vornherein voraussetzungslos machen. *Womit* er brechen kann, *was* er zurückweist, und *daß* es schon etwas gibt, das diese Reduktion verlangt, um zu einem Nullpunkt zu gelangen, von dem aus ein sicheres methodisches Erkennen erfolgen kann, liegt niemals vollständig innerhalb seines Herrschaftsbereichs.

Die Initiative des Denkenden bleibt jedoch möglich als Verweigerung der Annahme weitergegebenen Wissens ohne eine eigene Überprüfung, und zwar in der Vorschrift »niemals irgendeine Sache als wahr zu nehmen [*recevoir*], die ich nicht evidentermaßen als solche erkenne [*connaître*]«.²⁷ Interessant ist auch im Hinblick auf die später folgenden Betrachtungen zur Gabe und zu ihrem Empfangen und Entgegennehmen, daß Ricœur das Verb *recevoir* als besonders stark und aktivisch charakterisiert. Sicherlich wird es rein grammatikalisch hier in der aktiven Form verwendet, dennoch könnte man leicht eine prinzipielle Passivität der Annahme unterstellen. Gemeint ist hier eher ein Zugriff auf die Dinge oder ein Ergreifen der Gegenstände oder eben die Verweigerung dieser Aktivitäten. Es liegt also nicht die Vorstellung eines Bewußtseins zu Grunde, das passiv Eindrücke, Sinnesdaten oder einströmende Reize in sich aufnehmen würde wie ein Schwamm oder wie ein Gefäß. Auch das Empfangen setzt eine Initiative voraus, als müsse der Empfänger seine Hand nach dem ihm Gegebenen ausstrecken und es ergreifen. Dieses Empfangen verlangt in jedem Fall eine Entscheidung, denn es kann auch verweigert werden. Die Verweigerung der Annahme einer Sache, Erkenntnis oder Behauptung *als* Wahrheit, die also zu-

²⁶ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: *Meditationes*]

²⁷ René Descartes: *Discours de la méthode / Bericht über die Methode*. Französisch / Deutsch. Übers. von H. Ostwald, Stuttgart 2001. II, 7. [Vgl. WdA 51]

gleich eine verweigerte Identifikation und Anerkennung bedeutet, ist Voraussetzung des Zugangs zum positiven Wissen, zur Wahrheit.

Ricoeur betont, daß wiederum die Forderung der Sicherheit und die Gewißheitsbehauptung der Erkenntnis, die auch in den »*Meditations*« wiederkehrt, als eine Art Abwehrreaktion überall dort erscheint, wo »sich die Schwäche des menschlichen Verstandes zeigt, die zur ständigen Furcht vor dem Irrtum verdichtet« wird. [WdA 51] Die *reconnaissance* tritt als »die Bestätigung des Erkennens [*connaître*]« [ebd.] auf den Plan, nachdem dieses Erkennen durch die Erfahrung der Ungewißheit hindurchgegangen ist. Der Zweifel, den Descartes zur Methode macht, verweist »auf ein überwundenes Zögern«. [Ebd.] Es scheint, als würde hier für Ricoeur aus der Not einer echten Ungewissheit, die erst einmal die individuelle Entwicklung des Denkenden betrifft, die Tugend einer Methode gemacht. Die Strukturierung und Ordnung der methodischen Vorschriften dient einer Bekräftigung der »Herrschaft des Denkens«. [WdA 52] Notwendig wird diese Bekräftigung aber erst dadurch, daß diese Herrschaft bereits ins Wanken gerät. Im Gegenzug zur Furcht vor dem Irrtum wird die Suche nach der Wahrheit zur »Sokratische[n] *zetesis*«, also einer »von intellektuellem Mut geprägte Suche«. ²⁸ [Ebd.] Es eröffnet sich dabei, so wie Ricoeur Descartes' Denkbewegung darstellt, eine Spannung zwischen der Verausgabung und Entäußerung jeder ›Vorgabe‹ der vorgefertigten Erkenntnisse, die aber zugleich neu erworben werden soll, um die Herrschaft und den Besitzanspruch der eigenen Erkenntnisleistung abzusichern.

Die Tatsache, daß »das einzige Gegenüber des ›Für-wahr-Nehmens‹ die Idee« bildet, also keine ›Sache selbst‹, ist für Ricoeur der eigentliche Grund dafür, warum im Denken Descartes noch keine klare Differenzierung zwischen der Erkenntnis als *connaissance* und der *reconnaissance* vorgenommen werden kann. [Ebd.] So bleibt »die Art der vorgestellten Dinge« in ihrem »unterschiedlichen Verhältnis zur Veränderung« irrelevant für »ihre Klarheit und Deutlichkeit sowie ihre Stellung in der Rangordnung vom Einfachen zum Komplexen«, die die einzigen Kriterien zur Beurteilung sicherer Erkenntnis bilden sollen. [WdA 52 f.] Mit dem Verweis auf die Dinge und ihre Veränderlichkeit nimmt Ricoeur hier bereits die phänomenologische Blickrichtung und

²⁸ Ricoeur bezieht sich mit der Betonung des Charakters der Suche auf den vollständigen Titel Descartes': »*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*«.

den Übergang zur Temporalisierung vorweg, auf die es ankommen wird, sobald die *reconnaissance* nicht mehr rein erkenntnistheoretisch mit dem Identifizieren identifiziert werden soll. Was in einem phänomenologischen Denken zu erkennen gegeben und als Erkenntnis angenommen werden soll, ist eben nicht mehr nur eine Idee, im Sinne eines an Descartes anschließenden Rationalismus, sondern die Sache selbst. Insofern der Begriff der Gabe eine Zwischenstellung zwischen der Bezeichnung für die gegebene Sache und der Abstraktion einer Idee oder eines Oberbegriffs für das Gabegeschehen als Austauschbeziehung in der ternären Struktur von Geber, Empfänger und gegebener Sache einnimmt, könnte er auch als Vermittlung zwischen einer nicht-phänomenologischen und einer phänomenologischen Perspektive von Interesse sein. Er wird sich tatsächlich bei Derrida und Marion genau in dieser Hinsicht als Gegenstand einer Debatte über die Grenzen der Phänomenologie erweisen.

Bei Descartes wird für Ricœur ein Übergang zwischen der aktiven geistigen Initiative des Erfassens oder Ergreifens eines Gegenstandes und einer Annahme ermöglicht, die das Erkannte auch als wahr anerkennt. Aus dieser Form des Annehmens *als* wahr läßt sich laut Ricœur ein spezielles »Subjekt des *reconnaître*« ableiten, das wiederum den Übergang zu einem Selbst eröffnet, welches danach verlangt, anerkannt zu werden. Es handelt sich hierbei um ein Subjekt, »das zwar nicht auf die Person mit dem Namen Descartes zu beschränken, aber dennoch ein exemplarisch zu nennendes Ich ist, das nämlich, das die erste Wahrheit bezeugt« – *bezeugt* und nicht *beweist* –, die Wahrheit seiner eigenen Existenz. [WdA 57] Implizit vorauszusetzen ist hier wohl für Ricœur aus einer modernen, existenzphilosophisch gefärbten und ein wenig psychologisierenden Perspektive, daß die Furcht zu irren und die Notwendigkeit der Bezeugung dieser Gewißheit neben dem Streben nach Wahrheit und Erkenntnis, das Descartes selbst zu seiner Motivation erklärt²⁹, auch auf ein ursprüngliches Bedürfnis zurückgehen könnten, in der eigenen Existenz bestätigt zu werden.

Aus der Veröffentlichungspraxis der »*Meditationes*«, denen Descartes »Einwände und Antworten« beifügt ergibt sich für Ricœur zudem »ein Subjekt, das seinen Leser einbezieht« und seinen Text für »ein ›gemeinsames Philosophieren‹« öffnet. [Ebd.] Man könnte noch

²⁹ Dieser Wille zur Wahrheit als Motivation Descartes' wird bei Marion eine entscheidende Rolle spielen. Siehe Abschnitt D. I.III 1.1 meiner Arbeit.

einen Schritt weitergehen und darauf hinweisen, daß damit bereits eine Öffnung auf den Anderen erfolgt³⁰ und daß sich in diesem gemeinsamen Philosophieren und in der Rezeption des Textes mit seinen Einwänden und Antworten die Prozesse des Erkennens, des Unterscheidens und Urteilens beständig und über die Zeit hinweg wiederholen. So wird auch das Wechselspiel zwischen dem Zögern, einem ganz expliziten Bezweifeln des in diesem Text Zu-erkennen-Gegebenen und der neuerlichen Vergewisserung der Erkenntnis fortgesetzt, wobei der Ausgang offen ist. Jeder Leser hat für sich zu entscheiden, ob die Lektüre für ihn mit einem offenen Zweifel oder mit einer *reconnaissance* endet. Er entscheidet also darüber, was er von dem, was ihm zu erkennen gegeben ist, als wahr annimmt. Auch wenn Descartes bemüht ist, alle Einwände zurückzuweisen, scheint er, indem er diese überhaupt in sein Werk einbezieht, durchaus anzuerkennen, daß es immer weitere Einwände geben könnte, die immer neue Vergewisserungen einfordern. In diesem fortgesetzten Prozeß würde dann auch die exemplarische Bezeugung der Existenz wiederholt.

Wird also eine bestimmte Rolle und Funktion des Subjekts weitergegeben, indem die Geschichte eines Denkweges erzählt, aber auch der Gültigkeitsanspruch einer allgemeinen Theorie und Methodik vermittelt wird? Dieses Subjekt scheint für Ricoeur zwischen der realen Person des Autors Descartes und der absolut reduzierten Figur des *Ego* zu changieren, welche im Vollzug des *Cogito* als letzte Gewißheit übrigbleibt, auf der jede weitere Erkenntnis aufbauen soll. Auf der einen Seite steht der Ich-Erzähler, der die Einbrüche des Zweifels und der Furcht vor dem Irrtum in seiner Erzählung in die Initiative seines Handelns, seines Bruchs mit allem bisher Angenommenen, und in einen Aufbruch zur mutigen Suche nach der Wahrheit umwandelt und so in die Kontinuität seiner Geschichte integriert. Verschränkt ist dieser Ich-Erzähler mit dem geschichtslosen *Ego*, das diese Brüche in die Konsistenz und Ordnung einer Methodik überführt.

»Zwischen der Autobiographie, die nicht der Philosophie angehört, und der numerischen Einheit des transzendentalen Bewußtseins nach Kant gibt es also Raum für ein Subjekt, das für den Irrtum und infolgedessen für das ›als wahr nehmen‹ verantwortlich ist.« [Ebd.]

³⁰ Jean-Luc Marion möchte anders als Ricoeur diese Öffnung auf Alterität ohne Bezug auf die Einwände und Antworten und die Rezeption durch den Leser innerhalb des Argumentationsganges nachweisen. Siehe hierzu Abschnitt D. II.II 2.1 meiner Arbeit.

Ist dieses verantwortliche Subjekt ein *Empfänger* von Wahrheit, durch den diese zugleich erst hindurchgehen und mit der Methodik des Zweifels überprüft werden muß, um *als wahr* wahrnehmbar zu sein und ›Sinn zu ergeben?‹ Es besteht hier zunächst lediglich eine Verantwortung des Subjekts gegenüber sich selbst und seinem eigenen Erkennen, die dennoch vielleicht als erste Möglichkeit eines Übergangs in die Struktur des Aufgefordertseins zu einer Antwort betrachtet werden könnte. Die Antwort des Subjekts auf das, was ihm zu erkennen gegeben ist, besteht im Versuch einer Beherrschung des Irrtums und in der Entscheidung darüber, was als wahr angenommen und anerkannt wird. Da aber diese Herrschaft so vehement verteidigt, bestätigt und abgesichert werden muß, zeigt sich für Ricœur bereits etwas Anderes, der Herrschaft Entzogenes, das diese Abwehrhaltung erfordert.

2.3) Grenzerfahrungen des Wiedererkennens und Überkreuzungen zwischen Aktivität und Passivität

Um nun von der *connaissance* zu einer »Philosophie der *reconnaissance*« weiterzudenken, die nicht vom Subjekt ausgehend, sondern erst »*a parte obiecti*« entwickelt werden kann [WdA 59], muß insbesondere das Verkennen anders gedacht werden: aus dem Irrtum, der das Zögern auf dem Weg der Erkenntnis bedingt, muß sich »die Möglichkeit der *méconnaissance*« entwickeln, als »eine existenzielle, innerweltlich Form, deren Sinn sich nicht im Irrtum [*méprise*], einer abstrakten Art von Beunruhigung erschöpft, da er nicht wie die *méconnaissance* Personen, sondern Dinge betrifft«. [Ebd.] Das Erkennen stößt als Identifizieren an seine Grenzen, wo es sich auf den anderen Menschen richtet, der sich im Verlauf der Zeit dramatisch verändern kann und der wiederum danach verlangt, erkannt und anerkannt zu werden. Damit muß auch eine andere Art des Annehmens gedacht werden, die sich nicht mehr im aktiven Zugriff einer geistigen Initiative erfüllen kann, da sie sich in einer Passivität gegenüber dem Anderen befindet, welcher Anerkennung fordert und sich auch selbst aktiv zu erkennen geben kann. Die Berücksichtigung dieser Passivität wird allerdings in Ricœurs Verständnis der Annahme und des Empfangens auch im Hinblick auf die Gabe stets mit einem Moment der Aktivität und der Entscheidung verbunden bleiben.

Einen wichtigen Schritt zur passiveren Wendung des Annehmens

von Gegebenem bildet der Übergang in die phänomenologische Perspektive. In der Intentionalität ist bei Husserl mit angelegt, daß es immer eine Rückseite des betrachteten Gegenstandes gibt, eine »Überschreitung der Intention in der Intention selbst«³¹ von einem anderen Horizont her. Damit ist, so Lévinas, die Subjekt-Objekt-Beziehung, sofern sie die vollständige Gegenwart und Erfassung des Objekts in der Erkenntnis des Subjekts meint, aufgebrochen.

»Die Idee einer notwendigen Implikation, die vom Subjekt, das sich auf das Objekt richtet, in überhaupt keiner Weise wahrgenommen werden kann; die erst *nachträglich* in der Reflexion entdeckt wird; die also nicht in der Gegenwart hervortritt, die also *ohne mein Wissen* geschieht – setzt dem Ideal der Vorstellung und der Herrschaft des Subjekts ein Ende ... «³²

Die Aktivität der Sinngebung ist gebunden an eine Passivität gegenüber der gegebenen Lebenswelt und dem gegenüber, was jenseits meines Wissenshorizontes liegt. Von dieser Horizontstruktur aus ist dann wiederum die Struktur »der *Situation* des Subjekts und des Subjekts in der *Situation*« zu denken. [WdA 86] Ricœur schließt sich Lévinas' Überzeugung an, daß es nicht einen Mangel, sondern gerade eine besondere Qualität in Husserls Konzeption darstellt, eine Spannung zwischen einer transzendental gedachten Sinngebung und dem In-der-Welt-Sein zu erhalten. Für Lévinas ist »[d]iese Gleichzeitigkeit von Freiheit [der Intentionalität] und Zugehörigkeit [zur Welt], ohne daß einer der Termini geopfert würde, ... vielleicht die *Sinngebung* selbst, der Akt einen Sinn zu verleihen, der durch das Sein insgesamt hindurchgeht und es trägt«.³³ Es ergibt sich ein hin und her »zwischen dem Gebenden und dem Gegebenen« in dem sich der Subjekt-Objekt-Gegensatz auflöst³⁴:

»Die Welt ist nicht nur konstituiert, sondern auch konstituierend. Das Subjekt ist nicht mehr bloßes Subjekt, das Objekt ist nicht mehr bloßes Objekt. Das Phänomen ist zugleich das, was sich zeigt, und das, was zeigt, das Sein und der Zugang zum Sein«.³⁵

³¹ Emmanuel Lévinas: *Der Untergang der Vorstellung*. In: Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers. von W. N. Krewani, Freiburg, München 1999. S. 120–139. Hier S. 129.

³² Ebd., S. 131.

³³ Ebd., S. 134.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

Lévinas führt dies letztlich zu einer Konsequenz, die sich in ähnlicher Form bei Marion wiederfinden wird, »daß jeglicher Gegenstand das Bewußtsein, durch das er erstrahlt und eben dadurch erscheint, ruft und gewissermaßen hervorbringt«. ³⁶ Das Subjekt scheint hier zunehmend zu einem Empfänger von Gegebenem zu werden, der durch dessen Erscheinen erst hervorgerufen wird.

Die erste Unterscheidung zwischen *connaissance* und *reconnaissance* zeigt sich für Ricœur nun also in Erfahrungen des In-der-Welt-Seins, die den zu belegenden Unterschied eben nicht vom Subjekt her, sondern aus den Sachen selbst aufzeigen und »die Vielfalt der Seinsweisen, in denen die Dinge der Welt auftreten« [WdA 88] berücksichtigen sollen, insbesondere in ihrem spezifischen Verhältnis zur Zeit: »Was an der Veränderlichkeit der Dinge kann im Extremfall dazu führen, daß sie unkenntlich werden?«. [WdA 89] Eine erste Problematik des Wiedererkennens besteht schon im Hinblick auf die verschiedenen Ansichten eines Gegenstandes, besonders plastisch in Husserls Beispiel des Würfels, dessen Wahrnehmung uns nie von allen Seiten zugleich gegeben ist. Das Identifizieren aller Ansichten mit demselben Gegenstand setzt unser »Vertrauen in die Beständigkeit der Dinge« ³⁷ voraus – unser Vertrauen darauf, daß im Verlauf des Perspektivwechsels, der notwendig ist, um den Würfel von allen Seiten zu sehen, dieser mit sich selbst identisch geblieben ist. [WdA 90] Dabei ist ähnlich wie in Descartes Argumentation zunächst ein »Zögern« [ebd.] zu überwinden, zumal, wenn ich um den Gegenstand herumgehe, um so verschiedene Horizonte zur Deckung zu bringen, Zeit vergeht. Damit ihm die vollständige Wahrnehmung eines identifizierbaren Gegenstandes gegeben

³⁶ Ebd., S. 136.

³⁷ Ricœur bezieht sich hier auf Merleau-Pontys »*Phänomenologie der Wahrnehmung*«, wo von einem »Urglauben« oder einer »Urmeinung« die Rede ist, durch die zunächst »das Wahrgenommene diesseits jeden Zweifels wie auch jeden Beweises« angenommen wird. Zwar wird nachträglich jedes Ding durch ein anderes ersetzbar, »doch zumindest ist uns gewiß, daß es Dinge gibt, d. h. eine Welt.« Es geht hier also nicht nur um ein Vertrauen über die Zeit hinweg, sondern auch um das Grundvertrauen in die Gegebenheit von *Welt*, die allerdings nicht die Summe aller Dinge bildet, »sondern das unerschöpfliche Reservoir, aus dem alle Dinge entnommen sind«. In der »Übernahme des Faktums der Zeitlichkeit und des Faktums der Welt« besteht dann das »Vertrauen in die Kraft der Reflexion«, die ein Erkennen durch den Verlauf der Zeit hindurch sichern kann. (Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm, Berlin 1966. S. 395 f.)

ist, muß der Wahrnehmende seinerseits einen Vertrauensvorschuß im Hinblick auf diese Identifizierbarkeit geben.

Noch problematischer wird die Situation, wenn die betrachteten Gegenstände selbst einer »Dialektik von Auftauchen, Verschwinden und Wiederauftauchen« unterworfen sind, insbesondere beim »Kommen und Gehen von Lebewesen«. ³⁸ [WdA 90 f.] Damit kommt die »Abwesenheit« ins Spiel, die zu einer »Bedrohung« wird, wenn sie auf den unumkehrbaren »Verlust von Menschen« verweist, auf den »Schatten des Todes« und die »unerträgliche Angst vor dem Nie-wieder«. [WdA 91] Hierbei besteht ein deutlicher Unterschied, zwischen den ganz alltäglichen Objekten – Ricoeur nennt beispielsweise den Hausschlüssel –, die uns manchmal aus dem Blickfeld geraten, scheinbar verschwinden, aber doch mit einer gewissen Sicherheit irgendwann, irgendwo wieder auftauchen und gefunden werden und damit unser Vertrauen in die verlässliche Identität der Dinge mit sich selbst letztlich bekräftigen. Wenn jedoch die verstrichene Zeitspanne lang genug war, um eine deutliche Veränderung des wahrgenommenen Gegenstandes hervorzubringen, kann dieses Vertrauen auch hier ins Wanken geraten.

Im Wiedererkennen von Personen, die im Verlauf der Zeit gealtert sind, wird aus der alltäglichen Erfahrung eine »Grenzerfahrung des Wiedererkennens von Unkenntlichgewordenem« [WdA 96], deren »ergreifende Dimension« [WdA 92] Ricoeur in einem literarischen Werk jenseits der Grenzen des philosophischen Diskurses aufzeigt. ³⁹ In der Lücke zwischen den philosophischen Definitionen erhält hier also die Erzählung eine vermittelnde Funktion. Ricoeur richtet den Blick auf die Schlußpassagen von Marcel Prousts »*Auf der Suche nach der ver-*

³⁸ Auch Jean-Luc Marion bezieht sich darauf, daß die Unsichtbarkeit der drei jeweils verdeckten Seiten des Würfels von vornherein eine Appräsentation des Gesamtgegenstandes notwendig macht, die dann im Erkennen des *alter ego* besonders relevant wird. Hier ist bereits ein Übergang vom Erkennen gegenständlicher Phänomene zum Erkennen von Personen angelegt, wie ihn Ricoeur nun vollzieht. Marion verweist ebenfalls auf den zeitlichen Vollzug der Wahrnehmung, ebenso wie auf die geschichtliche Konstitution des jeweiligen Gegenstandes. (Vgl. Jean-Luc Marion: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001. S. 125–129).

³⁹ Jean Greisch macht auf die Möglichkeit aufmerksam, daß die Schwierigkeit des Wiedererkennens einer Person sich nicht nur aus dem Altern, sondern auch aus dem Erstaunen über eine vollzogene Transformation ergeben kann, die sich in gesteigerter Form in der Emmaus-Geschichte wiederfindet, in der das Wiedererkennen und Sich-zu-erkennen-Geben eine wesentliche Rolle spielt. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 310).

lorenen Zeit«. Der Erzähler begegnet dort noch einmal den Personen, die in der vollzogenen Erzählung auftauchten und die nun, gezeichnet durch ihr Alter, kaum wiederzuerkennen als »greisenhafte Hampelmänner« [Proust 343] erscheinen. Beschrieben wird zugleich der Entschluß des Ich-Erzählers zu erzählen und der Beginn seines Erzählprozesses, der doch bereits im eindrucksvollen Bogen der sieben Bände des Werkes durchlaufen wurde, an dessen Ende sich der Leser hier befindet. Hier wird also ein Kreis geschlossen, allerdings mit der paradoxen Implikation, in dieser Schließung gleichzeitig einen Anfang zu eröffnen, zumal sich die Stimme des Erzählers auch in einer expliziten Adressierung an den Leser auf dessen Lektüre hin öffnet: Das literarische Werk ist offen für die Weitergabe an den Anderen und schließt mit der Darstellung des Beginns der generativen ›Gabe‹ dieses Werkes, das etwas zu erkennen gibt – die Tiefendimension der im Erzählen durchmessenen Zeit – und das eine ganz eigene Art der ›Sinnggebung‹ vollzieht, indem der Erzähler den Menschen, denen er hier wiederbegegnet oder die bereits durch den Tod einem Wiedererkennen vollständig entzogen sind, »einen Platz in der Zeit« zuschreiben möchte. [Proust 528]⁴⁰

Das spezielle zirkuläre Modell der »Recherche«, die an ihrem Ende ihren eigenen Anfang eröffnet und sich zugleich an den Leser ›weitergibt‹, wird bei Ricoeur durch das Ineingreifen zweier zirkulärer Strukturen ergänzt, die sich zwischen dem Erzählen und der Rezeption durch den Leser entfalten: der hermeneutische Zirkel und der Zirkel der *μίμησις*. Die *μίμησις* vermittelt zwischen der Praxis handelnder Menschen, ihrer Nachahmung im literarischen Werk, die zugleich eine schöpferische, neu gestaltende Tätigkeit ist und der Rezeption durch ein Publikum, das wiederum aus handelnden Menschen besteht, die in der Rezeption die Kette der Interpretationen fortsetzen und neue Handlungsmöglichkeiten entdecken. Die Struktur, die sich im mimetischen Zirkel eröffnet, entspricht in ihrer Offenheit nicht dem geschlossenen Kreis einer Beweisführung, die am Ende zu ihrer ersten These zurückkehrt und damit zur Aktivität des erkennenden Subjekts, das sich quasi selbst das Erkannte zu erkennen gibt – so wie wir bei Kant »von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«. [KdrV

⁴⁰ Ich möchte auf die von Ricoeur hier näher untersuchte Schlußpassage der »Recherche« am Ende meiner Untersuchungen, im Abschnitt E., noch einmal genauer zurückkommen.

B XVIII]⁴¹ Das Gewicht wird stärker auf den Vollzug und Nachvollzug der Kreisbewegung durch den Lesenden, also durch den Rezipienten als Empfänger, verlagert. In diesem Nachvollzug wird nicht einfach eine ›weitergebbare‹ Erkenntnis (als wahr) angenommen. Die Passivität des Empfangens und die Aktivität, in der diese Bewegung nachvollzogen und über die Grenzen des Textes hinaus überschritten wird, greifen ineinander, ähnlich wie in den Verschränkungen von Aktivität und Passivität bei Merleau-Ponty. Nur in diesem Ineinandergreifen ist es möglich, in sich selbst zu lesen – sich zu rezipieren, zu empfangen – und sich dabei zugleich aktiv als Selbst zu vollziehen und so die Geschichte des eigenen Lebens weiterzuschreiben und seine Erzählung immer wieder neu zu beginnen. Diese Überkreuzung von Aktivität und Passivität, welche die Prozesse des Erkennens und Wiedererkennens im Ineinandergreifen von mimetischem und hermeneutischen Zirkel sowie in der Verbindung von Hermeneutik und Phänomenologie kennzeichnet, ist bei Ricoeur eine grundlegende Voraussetzung für den Zugang zum Selbst: Das Selbst vollzieht eine aktiven Sinngebung und eine sprachliche Selbstsetzung des Ich-Sagens, und es ist zugleich passiv gegenüber der Gegebenheit der Lebenswelt, des Eigenleibes, der Geschichte und der zu erkennen gegebenen Sinnzusammenhänge. Ausgehend von dieser Voraussetzung soll nun nachverfolgt werden, inwiefern das Erkennen für Ricoeur immer schon ein Erkennen des Selbst ist und wie dieses Selbst sich selbst gegeben und zu erkennen gegeben und zugleich in der Lage ist, aktiv und initiativ zu geben und zu erkennen zu geben.

⁴¹ Als einen solchen geschlossenen »Kreis der Vorstellung« beschreibt Ricoeur die Argumentation Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*«, wo Kant den Begriff der *Vorstellung* einführt, um ihn dann für die Stimmigkeit der vollzogenen Argumentation nachträglich notwendig erscheinen zu lassen. [Vgl. WdA 80–84]