

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst

Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit (1162) | 2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1169) | 3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts (1175) | 4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst (1182) | 5. Synthese (1192)

Paul Ricœurs frühe Philosophie des Selbst reiht sich auf den ersten Blick in eine Tradition der Dezentrierung des Subjekts ein, die in der französischen Philosophie um die Mitte des 20. Jahrhunderts Konjunktur hatte. Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang auf Sartres Diktum verwiesen, das Ich sei, was es nicht ist, und sei nicht, was es ist,¹ oder auch auf Lacans These: »Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi.«² Auch für Ricœur ist Subjektivität nicht mehr durch eine unmittelbare Identität des Subjekts der Reflexion mit dem Objekt der Reflexion in der reflexiven Selbstbeziehung konstituiert, vielmehr ist die Struktur von Subjektivität durch eine Dialektik³ von Selbstheit und Andersheit geprägt, die Ricœur in den

1 Vgl. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1943, 109.

2 J. Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris 1978, 66.

3 Eine genaue Bestimmung des Begriffs der Dialektik ist problematisch. Geistesgeschichtlich tritt der Begriff in einer Vielzahl unterschiedlicher Verwendungsweisen auf. Dennoch lassen sich im Anschluss an Wolfgang Röd verschiedene Eigenschaften neuzeitlich dialektischer Philosophie identifizieren, welche den Gebrauch des Begriffs der Dialektik an dieser Stelle plausibilisieren können. Als erste Eigenschaft identifiziert Röd die dialektische Vermittlung, d.h. jede Form der Unmittelbarkeit ist von einer dialektischen Philosophie ausgeschlossen. Damit ist eine unmittelbare Gegebenheit von Objekten ebenso ausgeschlossen wie auch das Subjekt nicht Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis sein kann. Als zweites

60er und 70er Jahren begrifflich als *Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst* fixiert. Dieses Konzept verabschiedet die Funktion unmittelbaren Selbstbewusstseins als fundamentale Konstitutionsbedingung bewussten Sinns. Stattdessen geht daraus ein Subjekt hervor, »qui se pose mais ne se possède point; un Cogito qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle.«⁴

In seinem 1960 publizierten anthropologischen Entwurf *L'Homme faillible* unternimmt Ricœur den Versuch, die Nicht-Koinzidenz mithilfe eines reflexiven Modells zu deuten, das eine dialektische Dreieinheit der Momente von Urbejahung (*affirmation originaire*), existenzieller Negation und Vermittlung im Streben bzw. Begehren beschreibt. Dieses Modell wird auch über *L'Homme faillible* hinaus den Kern von Ricœurs Philosophie des Selbst bilden – insbesondere hinsichtlich seines Konzepts der konkreten Reflexion.⁵ In der Sekundärliteratur wird mitunter die These vertreten, diese dialektische Dezentrierung des Subjekts weise genuine Parallelen zur Hegelschen Dialektik auf.⁶ Die Vermutung liegt durchaus nahe, ist doch die

Charakteristikum nennt Röd den Gedanken des dialektischen Widerspruchs. Dieser basiert auf der Annahme, dass Widersprüche, die in einer nicht-dialektischen Philosophie schlicht auf Aporien führen, in einer dialektischen Philosophie als sich ergänzende Momente in einer übergeordneten Totalität aufgehoben werden können. Damit ist bereits das dritte Charakteristikum genannt, die dialektische Aufhebung. Negativ drückt die Aufhebung aus, dass die einzelnen Momente der übergeordneten Totalität nicht selbstständige Teile sind, sondern selbst durch den Zusammenhang der Totalität bestimmt sind. Die Aufhebung bezieht sich also auf die Aussetzung einer isolierten Perspektive auf die einzelnen Momente, in diesem Fall das Subjekt, das sich nicht aus reiner Selbigkeit mit sich selbst bestimmen kann, sondern je schon durch seinen Bezug zum Anderen bestimmt ist. Positiv bedeutet Aufhebung, dass die unterschiedenen Momente der Totalität nicht in einer höheren Einheit aufgehen und somit als Momente verloren gehen, sondern als differente Momente der Totalität bestehen bleiben. (Vgl. W. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München 1986, 20 f.)

4 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 425 [=DII].

5 Amalric argumentiert, die *affirmation originaire* werde als Grundbegriff der Anthropologie Ricœurs erst dreißig Jahre später in *Soi-même comme un autre* abgelöst. Vgl. J.-L. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, in: *Études Ricœuriennes* 2, no. 1 (2011), 12–34, hier: 13.

6 David Rasmussen etwa sieht darin »a kind of Hegelian dialectic with originating affirmation, existential difference and human mediation« (D. M. Rasmussen, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, Den Haag 1971, 75). Ebenso schreibt

Renaissance dialektischer Philosophie in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ganz wesentlich auf die durch Alexandre Kojève vermittelte Hegel-Rezeption zurückzuführen.⁷

Durch eine Annäherung Ricœurs an eine hegelianische Dialektik wird jedoch der wesentliche Unterschied übergangen, der die Dezentrierung des Subjekts in Ricœurs Frühwerk von anderen Dezentrierungsentwürfen seiner prominenten, eher hegelianisch orientierten Zeitgenossen abhebt. Gehen diese von einer Hypostasierung der Alterität als Konstitutionsmoment des Subjekts aus, welche die Perspektive auf die Einheit des Selbst verstellt,⁸ formuliert Ricœur ein differenzierteres Anliegen: »[I] est possible et nécessaire de récupérer une philosophie du primat de l'être et de l'exister qui tienne compte de façon sérieuse de ce surgissement des philosophies de la négation.«⁹ Ricœur entwickelt eine Theorie des Selbst, welche die Alterität als Konstitutionsmoment von Subjektivität zwar anerkennt, ohne jedoch den Primat der Einheit des Selbst zu dekonstruieren. Diese Dialektik von Ipseität und Alterität ist mithin nicht durch Hegel, sondern vielmehr durch die Dialektik Johann Gottlieb Fich-

Greisch, Ricœur löse die Schwierigkeit der Auflösung des Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit »durch eine Strategie, die ich als ›para-Hegelianisch‹ kennzeichnen möchte«. (J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009, 86.)

7 Vgl. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt a. M. 1981, 17 ff.

8 Bereits Kojève interpretiert das Selbstverhältnis des Subjekts in seiner Hegel-Interpretation als Begierde (*désir*), diese in Anlehnung an Hegels Lehre von der doppelten Negation allerdings als negierende Negativität. Die Identität des Ich mit sich selbst wird ausgehend von jenem Primat der Negativität einer grundsätzlichen Kritik unterzogen: »Ce Moi sera non pas, comme le ›Moi‹ animal, ›identité‹ ou égalité avec soi-même, mais ›négativité-négatrice‹. [...] Son maintien dans l'existence signifiera donc pour ce Moi: ›ne pas être ce qu'il est [...] et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas.« (A. Kojève, *Introduction à la lecture du Hegel. Leçons sur Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1947, 12.) Freilich geht die Hypostasierung der Nicht-Identität bei Kojève deutlich über Hegel selbst hinaus, dessen spekulativer Satz von der Identität der Identität und Nicht-Identität keine Auflösung der Identität in reine Nicht-Identität verfolgt. Hegel wurde aus diesem Grund mitunter sogar vorgeworfen, seiner Philosophie ebenfalls ein Primat der Identität zugrunde zu legen. (Vgl. T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, 175.)

9 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originale*, in: *Histoire et Vérité*, Paris 1955, 336–360, hier: 336 [=HV].

tes inspiriert. Ihre Grundstruktur schlägt sich vermittelt über Jean Nabert in Ricœurs Werk nieder.¹⁰

Um diese These zu belegen, wird in einem ersten Schritt der Begriff der Dezentrierung des Subjekts im Licht einer Dialektik von Ipseitität und Alterität unter Rückgriff auf Ricœurs Dissertation *Le volontaire et l'involontaire* erläutert, um zum ternären Modell von *affirmation originaire*, Negation und Streben hinzuführen (1.). Anschließend wird anhand von Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* ein Grundmodell der Dialektik von Selbstheit und Andersheit erarbeitet (2.), um aufzeigen zu können, wie sich dieses Grundmodell in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts niederschlägt (3.). Dies ermöglicht eine Interpretation von Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst unter besonderer Berücksichtigung der Dialektik von Selbstheit und der Andersheit (4.), bevor das Argument in einer Synthese resümiert wird (5.).

1. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts als Dialektik von Selbstheit und Andersheit

Der Begriff einer Dezentrierung des Subjekts lässt sich negativ als Abgrenzung gegen eine neuzeitliche Tradition verstehen, welche die Gesamttendenz einer »Entfaltung des autonomen Selbstbewusstseins« sowie »zur Herausstellung der Immanenz des Bewusstseins überhaupt« aufweist.¹¹ Innerhalb dieser Tradition wird selbstbewusste Subjektivität aufgrund ihrer Attribute der Selbsttransparenz und Immanenz als das einzig sich selbstausweisende Prinzip in zunehmendem Maß zum archimedischen Punkt philosophischer Systementwürfe erhoben. Heidegger analysiert diese Prätentation neuzeitli-

10 Zum generellen Einfluss Naberts auf Ricœur vgl. insbesondere P. Colin, *Herméneutique et philosophie réflexive*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris 1991, 15–35; S. Davidson, *The Limitation of the Ethical Vision of the World: The Influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 65–81; Jervolino, Domenico: *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*. Dordrecht 1990, 49–57; S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, Freiburg 1999, 84 ff.; J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue philosophique de Louvain* 108, no. 2 (2010), 335–359.

11 Vgl. G. Funke, *Abdankung der Bewußtseinsphilosophie?*, Bonn 1990, 43.

cher Subjektivität im Rahmen seines Programms der Destruktion der Metaphysik. Das neuzeitliche Subjekt, so Heidegger, müsse die Wahrheit des innerweltlich begegnenden Seienden verbürgen, indem es sich seiner selbst als das Vor-stellende aller vor-stellenden Cogitationes vergewissert.¹² Die cartesianischen *Meditationes* zeigen, wie das vorgestellte Seiende als das Andere des Subjekts in der Suche nach einem unumstößlichen Wahrheitskriterium von Beginn an einer Abstraktion anheimfällt. Die Welt wird im methodischen Zweifel suspendiert. Den archimedischen Punkt findet Descartes schließlich in der Immanenz eines unvermittelten Selbstbezuges des Subjekts. Das erscheinende Seiende selbst gerät nicht nur in eine epistemologische Abhängigkeit zum sich seiner selbst gewissen Subjekt, sondern begegnet diesem lediglich als Ob-jectum, das sich zum Ich-Subjekt rein äußerlich verhält. Selbstbewusste Subjektivität ist von jedem genuinen Fremdbezug befreit und verbürgt die eigene Gewissheit innerhalb eines reinen, unvermittelten Selbstbezugs.

Ricœur definiert die diesen Subjekttheorien zugrunde liegende Reflexion als »acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit, dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet. [...] En effet, à l'idée de réflexion s'attache le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs.«¹³ Negativ definiert ist der Dezentrierungsbegriff ein Ausdruck für eine Abgrenzung gegen jenen Reflexionsbegriff, der eine unmittelbare Transparenz der Bewusstseinsinhalte sowie die immanente, unvermittelte Konstitution des Selbstbewusstseins voraussetzt. Ricœur formuliert diese Einsicht pointiert in einer negativen Definition der Reflexion: »[R]éflexion n'est pas intuition.«¹⁴

Über die Charakterisierung der negativen Abgrenzung lässt sich aber auch ein positiver Gehalt des Begriffs der Dezentrierung des

12 Vgl. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege*. Frankfurt a. M. 2003, 75–113, hier: 106 ff.

13 P. Ricœur, *De l'interprétation*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 11–35, hier: 29.

14 DII, 51. – Der Begriff der negativen Definition ist angelehnt an Colin, *Herméneutique et philosophie réflexive*, 28 f.

Subjekts ausweisen, insofern damit ein Konzept von Subjektivität verbunden ist, in dem nicht vom genuinen Bezug auf das Andere abstrahiert wird. Vielmehr wird das Andere zum wesentlichen Moment in der Konstitution des Selbst, dessen existenziale Struktur als eine komplexe Struktur Ganzheit von Ipseität und Alterität erscheint. In seiner großen Abhandlung *Soi-même comme un autre* formuliert Ricœur die fundamentale Einsicht seiner Philosophie des Selbst: »[Q]ue l'alterité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur des sens et à la constitution ontologique de l'ipséité.«¹⁵

Die Idee der konstitutiven Verwobenheit des Selbst mit dem Anderen wird von Ricœur jedoch bereits wesentlich früher entwickelt. Schon in seiner Dissertation *Le volontaire et l'involontaire* legt er im Anschluss an Gabriel Marcells Lehre der Partizipation am Sein einen ursprünglichen Fremdbezug des Selbst offen. Anstatt die Beschaffenheit des Bewusstseins unter der Bedingung einer Reduktion jedes Fremdbezugs zu rekonstruieren, ist die Existenz des Subjekts für Marcel gerade durch die unmittelbare Anwesenheit des Seienden geprägt. Das Bewusstsein findet sich also nicht in der Situation einer Beziehung der Exteriorität zu Anderem vor. Vielmehr partizipiert der Mensch vermittelt über seine leibliche Existenz je schon am Sein, d.h. er ist originär auf Anderes bezogen. In *Le volontaire et l'involontaire* übernimmt Ricœur die Überzeugung einer leiblich vermittelten Partizipation am Sein, welche die reduktionistische Gegenüberstellung von Subjektivität und Objektivität anhand einer Analyse ambiger Eigenleiblichkeit überwindet: »Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendantal; il échappe à ce couple des contraires. Il est moi existant.«¹⁶

15 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 367.

16 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 19 [=VI]. – Marcells Lehre der Partizipation am Sein reflektiert sich bei Ricœur auch nach *Le volontaire et l'involontaire* im Begriff der *appartenance*. Die Nähe zu Heideggers Existenzialontologie betont Ricœur selbst, indem er den Begriff der Zugehörigkeit mit Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins in Zusammenhang stellt und betont, diese Begriffe seien äquivalent. Das In-der-Welt-sein betone lediglich die Sorgestruktur der Existenz, während der Begriff der *appartenance* eher die Opposition zum Weltbezug als Subjekt-Objekt-Relati-

Bereits in seiner Dissertation verwirft Ricœur daher die Annahme, das Ich-Subjekt konstituiere sich im reinen, d.h. unvermittelten Selbstbezug: »[L]e moi [...] doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'autoposition, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même« (VI, 17). Die eigenleiblich-weltliche Verfasstheit des Bewusstseins stellt eine erste Dimension der Dezentrierung selbstbewusster Subjektivität dar, insofern das Ich sich nicht unvermittelt unter Ausschluss jeglichen Fremdbezugs, d.h. in der Immanenz des Bewusstseins konstituiert.¹⁷ Neben dieser existential-ontologischen Kritik lässt sich allerdings noch ein zweiter Aspekt der Subjektdezentrierung identifizieren, der die Selbsttransparenz der Aktvollzüge des Subjekts in Frage stellt.¹⁸

Beide Aspekte der Dezentrierung hängen eng miteinander zusammen, denn die existenziale Ontologie der Partizipation am Sein verweist die philosophische Reflexion mittelbar auf die Frage nach den Aktvollzügen des intentional auf die Welt, d.h. je schon auf Anderes bezogenen Subjekts. In seinem späteren Aufsatz *Existence et herméneutique* macht Ricœur unter Bezug auf Heidegger deutlich, dass ein Verstehen des Seins zunächst eine Befragung jenes Seienden

on hervorhebe. (Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in: *Du texte à l'action*, 39–73, hier: 50 f.)

17 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 53: »Das Bewusstsein erfährt seine Verwundung in der schlichten Anwesenheit der Welt, in dem ›Realitätsprinzip‹.«

18 Die Analyse zweier unterschiedlicher Aspekte der Kritik des reflexiven Selbstbewusstseins in Ricœurs Frühwerk *Le volontaire et l'involontaire* findet sich bei Jean-Marc Tétaz. Einerseits identifiziert Tétaz eine existenzial-ontologische Dezentrierung, die sich gegen eine Selbstsetzung des Ich-Subjekts unter Suspendierung jedes Fremdbezugs richtet. Andererseits finde sich auch eine reflexionsphilosophisch motivierte Kritik am Cogito, welche die These einer ursprünglichen Selbsthabe, d.h. einer Transparenz der eigenen Aktvollzüge in Frage stellt. (Vgl. J.-M. Tétaz, *Eine Philosophie des Selbst, aber keine Reflexionsphilosophie. Hermeneutik als Theorie der konkreten Subjektivität*, in: B. Liebsch [Hg.], *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Freiburg i. Br., München 1999, 130–145, hier: 138 ff.) Diese Beobachtung deckt sich mit Bezug auf Ricœurs hermeneutische Wende mit der These, dass darin ein reflexionsphilosophischer von einem ontologischen Schwerpunkt unterschieden werden könne, diese Unterscheidung bei Ricœur mitunter jedoch unbestimmt bleibe. (Vgl. T. M. v. Leeuwen, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981, 69 ff.)

voraussetzt, das sich verstehend zum Sein verhält: »Mais, pour interroger sur l'être en général, il faut d'abord s'interroger sur cet être qui est le ›là‹ de tout être, sur le *Dasein*, c'est-à-dire sur cet être qui existe sur le mode de comprendre.«¹⁹ Im Gegensatz zu Heidegger entwickelt Ricœur jedoch einen langen Weg der Hermeneutik, d.h. eine methodologisch reflektierte Hermeneutik, welche die Ontologie durch eine erkenntniskritische Analytik des verstehenden Subjekts komplementiert.

Wesentlich für diese Erkenntniskritik ist die Unterscheidung des lebendigen, intentionalen, d.h. sich je schon an ein Anderes entäußernden Aktgeschehens von Akten der Reflexion, die sich auf die Akte erster Ordnung beziehen. Diese Unterscheidung von gelebter Erfahrung und Reflexion ist bereits von Husserl vorgenommen.²⁰ Während Husserl jedoch davon ausgeht, die reflektierten Erlebnisse seien in den Akten der Reflexion völlig transparent ist, insofern ihre intentionalen Gegenstände »zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst«²¹, positioniert sich Ricœur in dieser Frage explizit gegen Husserl. Weil der reflektierte Akt aufgrund seiner intentional-ekstatischen Struktur je schon mit dem Anderen verwoben ist, kann er niemals völlig mit dem reflektierenden Akt koinzidieren.²² Vielmehr impliziert die genuine Bezogenheit auf Anderes eine Opazität des eigenen Aktgeschehens, das in der Reflexion als ein relatives Anderes erlebt wird. Die Annahme einer völligen Transparenz des lebendigen Aktgeschehens in reflexiven Akten muss daher zugunsten der Annahme einer partiellen Opazität verworfen werden.

Bereits vor seiner hermeneutischen Wende behandelt Ricœur die Opazität der eigenen Akte in *Le volontaire et l'involontaire* im

19 P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 7–30, hier: 28.

20 Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hamburg 2009, 77.

21 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 78.

22 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 63: »[L]a thèse de l'intentionnalité pose explicitement que, si tout sens est pour une conscience, nulle conscience n'est conscience de soi avant d'être conscience de quelque chose vers quoi elle se dépasse, ou, comme disait Sartre dans un article remarquable de 1937, de quelque chose vers quoi elle ›éclate‹.«

Rahmen einer Eidetik des Willens, welche die wesentlichen Grundstrukturen volitiver Aktvollzüge analysiert. Die eidetische Analyse stößt dort an ihre Grenzen, wo sie auf ein leiblich vermitteltes Unwillentliches trifft. Dieses lässt sich nicht eidetisch beschreiben, da der Körper nicht nur als Eigenleib (*corps-propre*) sondern ebenso als Körperding (*corps-objet*), d.h. als ein Anderes erlebt wird.²³ Das Alteritätsmoment in den wesentlichen Strukturen des willentlichen Aktgeschehens lässt das Bewusstsein als ein je schon gebrochenes erscheinen: »Même en première personne le désir est autre que la décision, le mouvement autre que l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent. Le Cogito est intérieurement brisé« (VI, 17).

Ricœur formuliert allerdings den Anspruch, die Einheit des Bewusstseins aufgrund jenes Bruchs nicht einfach preiszugeben, vielmehr soll diese Einheit innerhalb einer Philosophie des integralen Cogito approximativ wiedergewonnen werden: »La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du Cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse« (VI, 12). Der Ort, an dem sich die Opazität mit dem Bemühen um eine approximative Wiederaneignung der Aktvollzüge in *Le volontaire et l'involontaire* trifft, ist die diagnostische Beziehung der Diskurse der Phänomenologie und der Naturwissenschaften. Die diagnostische Methode verfolgt das Ziel, die Totalität des lebendigen Aktbewusstseins durch eine Integration der unterschiedlichen Teilmomente des eigenen Aktgeschehens in der philosophischen Reflexion wiederzugewinnen. Bereits in diesem frühen Werk zeigt sich, dass Ricœur trotz der Dezentrierung des Subjekts nicht bereit ist, den Primat der Ipseität aufzugeben, insofern mit der Dezentrierung der Anspruch auf Wiederaneignung des Anderen im Selbst verbunden ist.

Nach *Le volontaire et l'involontaire* wird Ricœur sein Projekt einer *Philosophie de la volonté* fortsetzen, indem er in *La symbolique du mal* eine Empirik des bösen Willens entwickelt, welche anders als die eidetische Analyse nicht auf wesentliche Strukturen volitiver Akte zielt, sondern das konkrete Aktgeschehen untersucht. Der Empi-

23 Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, 15: »Parce qu'elle reçoit du corps propre ses motifs, ses pouvoirs ainsi que la nécessité de sa condition, la volonté reste tributaire d'une passivité et d'une altérité fondamentales et elle ne cesse de vivre cette dépendance sous la forme d'un conflit blessant.«

rik des Willens stellt Ricœur mit *L'Homme faillible* jedoch die Etappe einer transzendentalen Anthropologie voran, in der zunächst die Fehlbarkeit als Möglichkeitsbedingung des bösen Willens untersucht wird. In Kontinuität zu *Le volontaire et l'involontaire* wird die Fehlbarkeit als gebrochene Erfahrung des eigenen Selbst beschrieben, in der die eigenen Aktvollzüge als relatives Anderes erlebt werden. Eine thematische Verschiebung liegt jedoch in der reflexiven Bestimmung dieses Bruchs. Wurde dieser in Ricœurs Dissertation noch streng anhand der Ambiguität des Leibes als Eigenleib und Körperobjekt entwickelt, definiert er die Fehlbarkeit nun im Kern als »disproportion constitutive entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude«²⁴. Diese Disproportion in der Erfahrung des eigenen Selbst wird in *L'Homme faillible* als »non-coïncidence de l'homme avec lui-même«²⁵ bezeichnet. Das Motiv der bewusstseinskonstitutiven Alterität wird in der Analyse der Fehlbarkeit als widerspruchsvolle Einheit des Selbst mit seinem Anderen rekonstruiert.

Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst wird von Ricœur im Rahmen eines spekulativen Modells analysiert, welches die notwendigen Konstitutionsmomente endlicher Subjektivität reflexiv innerhalb einer ternären Struktur verortet.²⁶ Diese wird als dialektische Totalität der ursprünglichen Akte einer Urbejahung (*affirmation originnaire*), einer existentiellen Negation sowie deren dialektischer Vermittlung im Streben (*effort*) bzw. Begehren (*désir*) beschrieben. Mit dieser Dreieinheit erarbeitet Ricœur ein Reflexionsmodell, das auch nach der an *L'Homme faillible* erfolgten hermeneutischen Wende maßgeblich für sein Konzept dezentrierter Subjektivität sein wird. Das Modell weist strukturelle Parallelen zur Dialektik Johann Gottlieb Fichtes auf, die sich vermittelt über die Reflexionsphilosophie Jean Naberts in Ricœurs These der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst niederschlägt. Gegenüber eher hegelianisch motivierten Dezentrierungen des Subjekts zeichnet diese sich einerseits durch einen *Primat des Selbst* innerhalb der Dialektik von Ipseität und Alterität aus, andererseits wird die Reflexion als *unendlicher Progress* des Strebens nach Wiederaneignung einer je schon verlorenen Ein-

24 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 28.

25 P. Ricœur, *L'Homme faillible. Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité*, Paris 2009, 37 [=HF].

26 Waldenfels betont den »spekulativen Horizont« dieses Modells. (Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 293.)

heit des Selbst bestimmt. Um die strukturellen Parallelen auszuweisen, werden im Folgenden wesentliche Eigenschaften der Dialektik bei Fichte dargestellt, um anschließend den Niederschlag dieser Dialektik in Naberts philosophischem Werk aufzuzeigen. Dies wird schließlich eine Interpretation des sehr voraussetzungsreichen Reflexionsmodells bei Ricœur erlauben.

2. Das Grundmodell der Dialektik von Selbstidentität und Andersheit in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*

Der Rekonstruktion Wolfgang Röds folgend liegt die Grundproblematik neuzeitlich-dialektischer Philosophie in der erkenntnistheoretischen Fragestellung, wie Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die sich zunächst als Anderes zueinander verhalten, in der Erkenntnis zu einer Einheit synthetisiert werden können.²⁷ Der Dualismus von Ding an sich und subjektiver Erscheinung bleibt bei Kant unaufgelöst und wird zu einem entscheidenden Motiv der Entwicklung des Deutschen Idealismus.²⁸ In seiner programmatischen Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* beschreibt Fichte sein Anliegen, das System menschlichen Wissens in einem einheitlichen Prinzip zu gründen, d.h. der Dualismus von Subjekt und Objekt soll in der Einheit eines obersten Prinzips aufgehoben werden. Dies, so Fichte, sei aber nur dann möglich, wenn ihre Differenz in der Einheit eines ihrer beiden Relata fundiert werde.²⁹

Den Einheitsgrund des Systems menschlichen Wissens findet Fichte – in Anlehnung an die neuzeitliche Subjektphilosophie seit Descartes – in der unmittelbaren Gewissheit des *Ich bin*, d.h. im Moment des Subjekts. Zugleich kann aber von der Alterität von

27 Vgl. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 15 f.

28 Manfred Frank nennt als Ausgangsprobleme des Deutschen Idealismus weiterhin die von Kant nicht aufgelösten Dualismen von Sinnlichkeit und Verstand sowie von theoretischem und praktischem Gebrauch der Vernunft. (Vgl. M. Frank, »Unendliche Annäherung«. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1997, 63.)

29 Vgl. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 194

Subjekt und Objekt nicht schlicht abstrahiert werden, sofern anerkannt wird, dass ihre Differenz ein irreduzibles Strukturmerkmal jeglicher Erkenntnis bildet. Anstatt die Subjekt-Objekt-Differenz zu verwerfen, versucht Fichte sie vielmehr im einheitlichen Erklärungsgrund des *Ich bin* zu fundieren, den er als Subjekt-Objekt-Identität entwirft. Fichtes System erweist sich als dialektisch, insofern die Subjekt-Objekt-Identität eine übergeordnete Totalität beschreibt, in der Subjekt und Objekt als differente, aber unselbstständige Momente aufgehoben sind.³⁰

Die Subjekt-Objekt-Identität fundiert Fichte in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* im ersten Grundsatz seines philosophischen Systems: »Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.«³¹ Gemeint ist damit die problematische Annahme eines unmittlebaren, ursprünglichen Aktes, in dem das Ich als Ganzes hervortritt.³² Fichte selbst nennt diesen Ursprungsakt Tathandlung, um sie von den Tatsachen des Bewusstseins abzugrenzen. Im Begriff der Tathandlung liegt darüber hinaus eine ontologische Umdeutung des Subjekts, sofern dieses nicht mehr nach der ontologischen Maßgabe der Substanzialität vorgestellt wird, sondern seinen Ursprung im *reinen Aktgeschehen* des um sich selbst wissenden Subjekts hat.³³ Die Tathandlung ist das einheitliche Fundament des Systems, in

30 Vgl. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, 16.

31 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 261 [=GgW].

32 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967, 18. – Henrich arbeitet in diesem Aufsatz sehr überzeugend Anliegen und Problematik dieser subjekttheoretischen Annahme heraus. Fichte, so Henrich, versuche mit der Formulierung dieses Grundsatzes, die von ihm identifizierte Zirkularität gängiger reflexiver Selbstbewusstseinstheorien zu vermeiden, indem er ein unmittelbares Bewusstsein des eigenen Ich begründet. Fichtes erster Grundsatz ziehe jedoch neue Probleme nach sich, die ihn zu immer weiteren Überarbeitungen der *Wissenschaftslehre* führten. So finde in Fichtes Formulierung des ersten Grundsatzes eine Trennung von Wissen und Wissensgrund statt, die aber zur Folge habe, dass sich »Elemente der Reflexionstheorie in ihren Gegenentwurf einschleichen.« (Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 20.) Fichte kann sein eigenes System nicht von jener Zirkularität freihalten, die er selbst an reflexiven Theorien des Selbstbewusstseins kritisiert hat. Eben jene Zirkularität kann in der Folge ebenso Jean Nabert und Paul Ricœur vorgeworfen werden. (Vgl. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a. M. 1985, 142.)

33 Vgl. S. Imhof, *Der Grund der Subjektivität – Motive und Potenzial von Fichtes Ansatz*, Basel 2014, 82.

dem die Ausdifferenzierung von Subjekt und Objekt noch nicht stattgefunden hat. Der erste Grundsatz beschreibt eine *unvermittelte Selbstidentität* des ursprünglichen Aktgeschehens und erfolgt daher ohne Bezug auf ein Anderes. Das in der Tathandlung gesetzte »absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich, und gehört [...] zu Einem und ebendemselben Ich; es ist da nichts zu unterscheiden, kein mannigfaltiges, das Ich ist Alles, und ist Nichts, weil es *für sich* nichts ist, kein setzendes und kein gesetztes in sich selbst unterscheiden kann« (GgW, 399).

Nachdem Fichte im ersten Grundsatz die Subjekt-Objekt-Identität im absoluten Ich begründet hat, wird deren Differenz im zweiten Grundsatz fundiert, die durch den ebenfalls absoluten Akt des Entgegensetzens gestiftet wird. So gewiss ein Objekt überhaupt ein Moment des Bewusstseins ausmacht, »so gewiß wird dem Ich *schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich*« (GgW, 266). Das Entgegensetzen ist kein kontingenter Akt, der zufällig zum Akt des Selbst-Setzens hinzutritt. Vielmehr muss das Setzen eines Nicht-Ich als notwendiges Moment der Ich-Konstitution begriffen werden, insofern das Wissen um das eigene Selbst dem Reflexionsgesetz aller Erkenntnis entsprechend eine *Differenz zu einem Anderen* voraussetzt.³⁴ Diese Differenz wird durch Negation des im ersten Grundsatz gesetzten Ich gesetzt, daher ist das Produkt des Entgegensetzens formal lediglich als die Negation des Ich bestimmt (GgW, 266). Als unbedingt Gesetztes tritt dem Ich mit dem Nicht-Ich ein Anderes seiner selbst gegenüber, das konstitutiv für Selbstbewusstsein ist.³⁵

Beide Grundsätze erweisen sich als durch den jeweils anderen bedingt. Der erste Grundsatz bedingt einerseits den zweiten, da jener den negierten Gehalt, d.h. seine Materie dem ersten Grundsatz entnimmt. Die Setzung des Ich ist die Möglichkeitsbedingung der Negation des Ich im Nicht-Ich. In anderer Weise ist der erste Grund-

34 Vgl. W. Jacobs, *Einleitung*, in: J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1997, XIV.

35 Fichte selbst schließt im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* die Möglichkeit eines nicht-reflexiven Bewusstseins aus. Der Akt des Sich-selbst-setzens, heißt es dort, sei gar »kein Bewusstseyn, nicht einmal SelbstBewusstseyn. [...] Das Ich wird durch den beschriebenen Act bloß in die Möglichkeit des SelbstBewusstseyns, und mit ihm alles übrigen Bewusstseyns versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn« (Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung*, 214).

satz hingegen durch den zweiten bedingt. Das im ersten Grundsatz gesetzte absolute Ich kann nämlich ohne das ihm als sein Anderes gegenüberstehende Nicht-Ich nicht zu Bewusstsein kommen. Ohne eine Bestimmung ermöglichende Differenz wäre das Ich des ersten Grundsatzes »Alles in Allem, und gerade darum [...] Nichts« (GgW, 397). Erster und zweiter Grundsatz erscheinen vor diesem Hintergrund als unselbstständige, daher aber auch *gleichursprüngliche Momente* der Strukturganzheit des Bewusstseins.

Trotz ihrer Gleichursprünglichkeit gestaltet sich das Verhältnis beider Grundsätze nicht symmetrisch.³⁶ So bedarf der erste Grundsatz zwar des zweiten, um zu Bewusstsein kommen zu können, jedoch setzt der zweite Grundsatz den ersten im Sinn einer Möglichkeitsbedingung seiner selbst voraus (GgW, 265). Insofern in der Negation kein Gehalt gesetzt wird, sondern lediglich der durch den ersten Grundsatz gesetzte Gehalt negiert wird, muss der zu negierende Gehalt gesetzt sein, damit überhaupt ein Entgegensetzen statthaben kann.³⁷ Der erste Grundsatz hingegen hat den zweiten Grundsatz nicht zur Bedingung seiner Möglichkeit. Ein Setzen ohne Entgegensetzen ist grundsätzlich denkmöglich, lediglich kann es nicht zu Bewusstsein kommen.³⁸ So werden die beiden Momente von Fichte in einer gleichursprünglichen Beziehung verortet, in der allerdings dem ersten Grundsatz ein *Primat* gegenüber den zweiten zukommt.³⁹

Ausgangspunkt für die dialektische Vermittlung beider Grundsätze ist Fichtes Feststellung, dass Setzen und Entgegensetzen sich gegenseitig aufheben. Insofern im Ich alles gesetzt sein soll, muss das Nicht-Ich zugleich dem Ich entgegengesetzt sowie auch im Ich gesetzt sein. Mithin wäre »Ich = Nicht-Ich, und Nicht-Ich =

36 Vgl. K. Gloy, *Fichtes Dialektiktypen*, in: *Fichte-Studien* 17 (2000), 103–124, hier: 107.

37 Nicht nur, dass die Negation von A dieses als ein Gesetztes voraussetzt. Über dieses formallogische Argument hinaus muss transzendentalphilosophisch angenommen werden, dass das setzende und das entgegengesetzende Ich identisch sind. (Vgl. W. Janke, *Fichte: Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, 96.)

38 Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel, Bd. 1, Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Tübingen 1961, 437.

39 Frank spricht in diesem Kontext sogar von einem »parasitären« Verhältnis der Negation in Bezug auf die Position. (Vgl. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2007, 394.)

Ich« (GgW, 269). Sollen beide Grundsätze Geltung beanspruchen können, muss daher eine Vermittlung des Widerspruchs gefunden werden, die nicht in ihrer gegenseitigen Aufhebung mündet. Es müssen »das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Obige Gegensätze sollen in die Identität des einigen Bewußtseyns aufgenommen werden« (ebd.). Die Lösung der Aufgabe muss also die doppelte Bedingung erfüllen, einerseits den Gegensatz zu bewahren, andererseits aber die Subjekt-Objekt-Differenz gemäß der Programmatik der Wissenschaftslehre in der Subjekt-Objekt-Identität des absoluten Ich zu fundieren. Bewusstsein ist mithin nur als Struktureinheit der Momente von Selbstidentität, Alterität sowie ihrer dialektischen Vermittlung möglich.

Fichte sucht die Vermittlung des Widerspruchs darin, dass sich Ich und Nicht-Ich in der Einheit des Bewusstseins nicht aufheben, sondern gegenseitig einschränken, d.h. die Synthesis erfolgt durch Limitation. Als dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre formuliert Fichte daher: »*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*« (GgW, 272). Freilich ergibt sich aus dem Prinzip der Limitation ein Folgeproblem. So wird die numerische und qualitative Identität des Ich durch die Differenz von absolutem Ich und teilbarem Ich in Frage gestellt. Insofern im absoluten Ich alles gesetzt sein soll, dem teilbaren Ich allerdings ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist, können beide nicht identisch sein. Dennoch müssen sie identisch sein, sofern die Subjekt-Objekt-Differenz in der Identität eines ihrer Relata fundiert werden soll. In diesem Widerstreit sieht Fichte die »Haupt-Antithese, die den ganzen Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen umfaßt [...]« (GgW, 386). Die Limitation stößt als Prinzip der Vermittlung hier an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, da sie einen unmittelbaren Widerspruch zwar vermitteln kann, denselben Widerspruch aufgrund der fortschreitenden Teilung aber in der Synthese reproduziert.⁴⁰

40 Vgl. dazu bereits Hegels Kritik an Fichtes Bestimmung der Vermittlung, das Ich produziere »in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseins endlos Teile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.« (G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen*

Die Auflösung der Antithese von absolutem und endlichem Ich ist für die theoretische Vernunft nicht zu leisten, da diese notwendig an den Gegensatz von Subjekt und Objekt gebunden ist. Daher, so Fichte, »läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie *sollen* schlechthin gleich seyn« (GgW, 396). Die Koinzidenz des Ich mit sich selbst hat also den Status einer praktischen Forderung, die sich in einem spezifischen Tätigsein des Subjekts niederschlägt, im *Streben*. Das endliche Ich strebt danach, nicht nur unabhängig von Anderem (Nicht-Ich) zu sein, sondern es strebt darauf hin, die übergeordnete Subjekt-Objekt-Identität wiederzugewinnen, in welcher der Dualismus von Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Da jener Dualismus allerdings ein notwendiges Strukturmerkmal endlicher Subjektivität ist, ist einem spekulativen Abschluss des Systems zugunsten der Idee eines *unendlichen Progressus* zur *Wiederaneignung* des absoluten Ich eine Absage erteilt.

Die Endlichkeit des Bewusstseins, die sich im Widerstreit von Selbstidentität und Alterität ausdrückt, erhält im Begriff des Strebens ein theoretisches Fundament. Der Widerstreit wird dabei in den Begriff des Strebens selbst integriert, denn Fichte bestimmt das Streben einerseits als reine Tätigkeit des Ich, d.h. als nicht durch ein Anderes beschränkte Tätigkeit, andererseits als Tätigkeit in Bezug auf ein Objekt, d.h. als ein durch ein Anderes beschränkte Tätigkeit. Das Streben weist also einen *doppelten Bezug* auf das Ideal reiner Selbstidentität sowie auf eine bewusstseinskonstitutive Alterität auf und bildet insofern den Punkt der *widerspruchsvollen Einheit* von Selbstheit und Andersheit. Dieser Widerstreit von Selbstidentität und Alterität im Begriff des Strebens ist ein konstitutives Merkmal des Selbstverhältnisses des Subjekts und stellt sich letztlich als unauflösbar dar.⁴¹ Endliches Bewusstsein findet sich insofern zunächst als nach reiner Selbstidentität strebend vor. In der Reflexion auf das Streben wird die dialektische Dreieinheit von Tathandlung, Entgegensetzen und deren Vermittlung als Möglichkeitsbedingung strebenden Bewusstseins erschlossen. Das absolute Ich fungiert als regulatives Ideal der

Systems der Philosophie, in: ders.: *Jenaer Schriften 1801–1807*, Frankfurt a. M. 1986, 7–138, hier: 72.)

41 Vgl. F. Kuhne, *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, Hamburg 2007, 252 f.: »Dieser dem Streben immanente Widerspruch läßt sich nicht aufheben, denn er ist für das wirkliche Selbstbewußtsein konstitutiv.«

Reflexion, dessen Wiederaneignung jedoch notwendig aufgeschoben ist.

3. Der Niederschlag des dialektischen Grundmodells in der Reflexionsphilosophie Jean Naberts

Jean Nabert, den Ricoeur auch als »successeur français« Fichtes bezeichnet (DII, 52), steht in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie. Nabert selbst unterscheidet zwei Ausprägungen der europäischen Reflexionsphilosophie, welche beide im cartesischen Cogito begründet sind: »[U]ne réflexion où c'est l'absolu qui se réfléchit dans le mouvement d'une conscience particulière et une réflexion qui constitue, d'abord, le sujet lui-même et ressaisit, après cela, immanentes à ses opérations, les lois et les normes de l'activité spirituelle dans toutes les domaines.«⁴² Die erste Orientierung der Reflexionsphilosophie gehe davon aus, das auf sich selbst reflektierende Bewusstsein trage jeglichen Bestimmungsgrund seiner selbst in sich.⁴³ Die zweite Orientierung der Reflexionsphilosophie verwirft jene Hypostasierung der Reflexion. Vielmehr geht diese Orientierung von einem der Reflexion vorgängigen, ursprünglichen *Aktgeschehen* aus, in welchem das Ich für sich hervortritt und welchen es in der *Reflexion* wiederzugewinnen gilt.⁴⁴

Der Ursprung des selbstbewussten Subjekts liegt der zweiten Ausprägung der Reflexionsphilosophie folgend nicht in der Reflexion selbst, vielmehr wird die Reflexion vom ursprünglichen Aktvollzug getrennt. »Dès lors, dans cette perspective, la réflexion est exactement retour d'une conscience finie à son principe. [...] La réflexion découvre, plus qu'elle ne crée.«⁴⁵ Parallel zu Fichte geht Nabert davon aus, dass das Ich-Bewusstsein nicht aus dem Akt der Reflexion erklärt werden kann, sondern diesen erst ermöglicht. Die Reflexion erscheint in dieser Perspektive nicht als der Ursprung des Ich, sondern als Versuch, das ursprüngliche, der Reflexion vorangehende

42 Vgl. J. Nabert, *La philosophie réflexive*, in: ders., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, 398 f.

43 Nabert, *La philosophie réflexive*, 398 f.

44 Vgl. Pierron, *Paul Ricoeur, lecteur de Jean Nabert*, 338.

45 Nabert, *La philosophie réflexive*, 399.

Aktgeschehen reflexiv zu bestimmen. Die Trennung eines lebendigen, dem Ich-Bewusstsein zugrunde liegenden Aktgeschehens vom reflexiven Bewusstsein, welche das ursprüngliche Aktgeschehen reflexiv zu bestimmen sucht, ist eine der wesentlichen Einsichten, welche die Reflexionsphilosophie Naberts fundiert.⁴⁶

Die Unterscheidung eines empirischen, reflexiven Bewusstseins von einem konstituierenden Aktgeschehen erarbeitet Nabert bereits in seiner Dissertation *L'Expérience intérieure de la Liberté*, in der er sich mit der Transzendentalphilosophie Kants auseinandersetzt. Er nimmt darin eine Relektüre der Bewusstseinsphilosophie Kants vor, deren Ziel die reflexive Freilegung eines konstitutiven Bewusstseinsaktes ist, der dem Subjekt zunächst nicht transparent ist.⁴⁷ Nabert orientiert sich dabei offensichtlich an Kants Lehre von der transzendentalen Apperzeption. Er stimmt mit dem deutschen Philosophen darin überein, dass sich aus dem »Je pense« des *cogito*-Arguments keinerlei inhaltliche Bestimmung des Ich ableiten lässt.⁴⁸ Über Kant hinausgehend schließt er daraus auf eine unbestimmte Existenz des konstituierenden Ich und einer bestimmbaren Existenz des empirischen Phänomens Ich, die er als reines und empirisches Bewusstsein bezeichnet.⁴⁹ Die Unterscheidung eines reinen Bewusstseins von einem empirischen Bewusstsein möchte Nabert allerdings nicht als eine ontologische Verdopplung des Subjekts verstanden wissen.⁵⁰ Um nicht ein distinktes Sein zweier unterschiedlicher Ich behaupten zu müssen, unternimmt er den Versuch einer ontologischen Umdeutung der transzendentalen Apperzeption, die diese über ihren

46 Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, 346: »L'idée de Nabert, à la fois simple et radicale, est de déplacer l'articulation entre la reprise réflexive et l'être.«

47 Vgl. R. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert*, in: *Kant-Studien* 89, Heft 1 (1998), 68–79, hier: 68 f.

48 Vgl. J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, 263.

49 Vgl. Kühn, *Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert*, 69. – Freilich ebnet Kant selbst den Weg zu einer solchen Interpretation, indem er zwischen objektiver und subjektiver Einheit des Bewusstseins, also zwischen transzendentelem und empirischem Ich, unterscheidet.

50 Vgl. P. Naulin, *L'itinéraire de la conscience. Étude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris 1963, 330: »La conscience pure ne désigne donc pas un être distinct de moi, mais c'est moi qui suis et qui ne cesse pas d'être une conscience pure.«

Charakter als reines Können⁵¹ definiert, insofern jeder konkrete Bewusstseinsvollzug in einer Potentialität fundiert ist, die als Möglichkeit des Selbstvollzugs des Bewusstseins interpretiert wird.⁵²

Die Unterscheidung des reinen und empirischen Bewusstseins deutet eine Alteritätsstruktur des Bewusstseins an, die jedoch die Andersheit nicht außerhalb des Bewusstseins verortet, sondern in der Immanenzsphäre des Bewusstseins selbst: »[L]a réflexion ramène essentiellement au sujet [...] dans une perspective d'immanence, où ce qui est en question, ce n'est pas tant la relation d'une pensée finie à la pensée infinie que la relation d'une *conscience individuelle* à cette conscience que, depuis Kant, on appelle conscience transcendente pour indiquer qu'elle est *conscience constituante*.«⁵³ Das in der Reflexion zu erschließende, vorgängig Gegebene ist also nicht ein Anderes im Sinne einer übergeordneten Transzendenz. Das Bewusstsein verhält sich vielmehr in Bezug auf sich selbst als ein Anderes.⁵⁴ Darin kündigt sich Ricœurs These von der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst an, insofern Nabert eine *bewusstseinsimmanente Differenz* als Konstitutionsmoment von Subjektivität ausweist.

In seinem späteren Hauptwerk *Éléments pour une éthique*, das Ricœur als »l'œuvre canonique«⁵⁵ der Reflexionsphilosophie bezeichnet, entwickelt Nabert das Konzept des ursprünglichen Aktgeschehens weiter. Er entfaltet in diesem Werk eine »dialectique de l'aspiration«⁵⁶, in der die reflexive Wiederaneignung des ursprünglichen Aktgeschehens als Ziel der Reflexion neu fundiert wird. Ausgangspunkt der Untersuchung ist nicht wie bei Fichte die Formulierung von reflexiv erschlossenen Grundsätzen, sondern eine Beschreibung

51 Nabert spricht in diesem Zusammenhang von einem »pouvoir de synthèse qui est l'unité synthétique de l'aperception«. Vgl. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, 251.

52 Vgl. R. Kühn, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven 1994, 244. – Naulin attestiert der Reflexionsphilosophie Naberts daher ein ontologisches Privileg der Handlung. Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 59.

53 Nabert, *La philosophie réflexive*, 399.

54 Naulin qualifiziert diese Transzendenz daher als Transzendenz in der Immanenz des Bewusstseins. Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 323.

55 Vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 5–16, hier: 13.

56 Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, 340.

konkreter Endlichkeitserfahrungen des Subjekts. Die Schuld, das Scheitern und die Einsamkeit werden von Nabert als solche Endlichkeitserfahrungen gedeutet, an denen das Subjekt leidet. In der Reflexion auf diese Erfahrungen schließt Nabert auf einen ursprünglichen Akt (*affirmation originaire*)⁵⁷ als notwendiges Konstitutionsmoment, denn um an der Affektion durch das Böse leiden zu können, muss vorher eine Bestimmung der eigenen Existenz erfolgen, die über die faktische, endliche Existenz hinausweist. Die *affirmation originaire* wird von Nabert als bewusstseinskonstitutiver Aktvollzug konzipiert, in dessen Vollzug das Selbst hervortritt.⁵⁸ »Bien loin, en effet, que le je suis soit position autonome d'un sujet, il n'est rien de plus que l'affirmation absolue s'affirmant par l'acte d'une conscience qui devient conscience de soi dans le moment même où elle découvre qu'elle n'est pas par soi.«⁵⁹ Als Ursprungsakt des Bewusstseins kommt der *affirmation originaire* ein absoluter *Primat* innerhalb der Konstitutionsmomente endlichen Bewusstseins zu, insofern sie – ähnlich der Argumentation Fichtes – die Möglichkeitsbedingung aller Akte der Distanzierung und Negation darstellt.⁶⁰

Auch bei Nabert beschreibt das reine Bewusstsein der *affirmation originaire*⁶¹ ein Ideal reiner, *unvermittelter Selbstidentität*. Zunächst

57 Mit der *affirmation originaire* führt Nabert ein spekulatives Moment in seine Reflexionsphilosophie ein, dessen Interpretation sich äußerst schwierig gestaltet. Sogar Naberts wichtigster Interpret, Paul Naulin, gibt diese Schwierigkeit offen zu. Vgl. P. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, Paris 1980, 42. In der Sekundärliteratur finden sich auch daher kaum hinreichende Interpretationen dieses Konzepts.

58 Vieillard-Baron identifiziert die *affirmation originaire* daher geradezu mit der Tathandlung bei Fichte: »On a surtout retenu chez Nabert le thème fichtéen de l'acte théique. Il désigne par-là l'autoposition de la conscience. [...] L'affirmation originaire évoque, sans le nommer, [...] le Moi = Moi de Fichte.« (J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson et Nabert, lecteurs de Fichte*, in: *Fichte-Studien* 13 [1997], 89–107, hier: 103.)

59 J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 70.

60 Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 88.

61 In *Éléments pour une éthique* geht Nabert davon aus, dass reines Bewusstsein und *affirmation originaire* nicht identisch sind. Vielmehr ist das reine Bewusstsein ein Bewusstsein von der *affirmation originaire*. Die Schwierigkeiten der Interpretation werden durch diese Konstruktion freilich nicht geringer. Das reine Bewusstsein ist kein empirisches Bewusstsein, aber durch eine Differenz von der *affirmation originaire* unterschieden. Diese ist allerdings keine reelle Differenz zu einem Anderem, sondern lediglich eine »différence pure«. Vgl.

ist das reine Bewusstsein ein welt- und geschichtsloses Bewusstsein, das unmittelbar mit sich selbst zusammenfällt: »Une conscience pure de soi, qui serait, en même temps adéquatement, conscience réelle, n'aurait pas besoin du monde et de l'action historique, pour se posséder soi-même, processivement, dans un risque sa fin.«⁶² Auch steht das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* in keinem Verhältnis der Intersubjektivität, d.h. zu anderen Subjekten: »[I] est immanence au je suis d'une affirmation qui passe toute multiplicité autant qu'elle efface toute séparation entre les sujets.«⁶³ Es beschreibt das Ideal eines Bewusstseins in völliger Selbsttransparenz, das ohne Vermittlung über ein Anderes völlig mit sich selbst zusammenfällt.

Das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* allein kann aber nicht die Struktur von Subjektivität begründen.⁶⁴ Subjektivität beschreibt einen Selbstbezug des Subjekts, der über ein *Anderes* vermittelt werden muss: »[I] est impossible d'assimiler à une subjectivité l'intériorité à soi-même de la conscience pure de soi où le repos ne se laisse pas distinguer de l'activité. Pour que naisse la subjectivité, il faut qu'une résistance se ramasse, comme de rien, rendant sensible à elle-même une opération qui ne pouvait faire tout d'abord aucune différence à l'intérieur de soi.«⁶⁵ Die *affirmation originaire* wird von Nabert zwar als Ursprungsakt des Bewusstseins behandelt, sie allein begründet allerdings kein empirisches Bewusstsein. Der Ursprungsakt muss sich an die Welt, d.h. an ein Anderes entäußern, indem die ursprüngliche Selbstidentität negiert wird. Erst durch die Widerständigkeit der Welt tritt eine Differenz auf, die empirisches Bewusstsein ermöglicht. Dieses empirische Bewusstsein tritt aber nicht nur in einen Gegensatz zur Welt, sondern mit dem empirischen Bewusstsein wird eine *bewusstseinsimmanente Alterität*⁶⁶ zwischen dem rei-

Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 330 f. Es bleibt allerdings offen, was unter der »reinen Differenz« verstanden werden kann.

62 Nabert, *Éléments pour une éthique*, 72.

63 Ebd., 70.

64 Vgl. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, 44: »En elle-même, l'affirmation originaire se rapporte à une conscience »pure«, c'est-à-dire à une conscience qui serait parfaitement transparente à elle-même, en pleine possession de soi et ne prendrait donc pas la forme d'une subjectivité.«

65 Nabert, *Éléments pour une éthique*, 72.

66 Durch die bewusstseinsimmanente Alterität wird die Positivität der *affirmation originaire* aufgespalten. Nabert bezeichnet diesen Umstand mit den Begriffen

nen Bewusstsein der *affirmation originaire* sowie dem empirischen Bewusstsein gestiftet.⁶⁷

Erst durch den Gegensatz von reinem und empirischem Bewusstsein wird ein inhaltlich bestimmtes Selbstbewusstsein ermöglicht.⁶⁸ Reines Bewusstsein bezeichnet bei Nabert lediglich die Gewissheit der eigenen Existenz,⁶⁹ während eine Bestimmung des Selbst nur über die Vermittlung einer bewusstseinsimmanenten Alterität erfolgen kann. Die *affirmation originaire* ist ein Akt, »qui ne se comprend soi-même que par son opposition au monde, dans l'inquiétude sans cesse renaissante d'une différence entre le moi pure et l'être empirique. Appuyé sur l'affirmation originaire, le redoublement réflexif est toujours à l'origine d'une régénération de la conscience de soi.«⁷⁰ Die Reflexion bezeichnet eine bestimmende Beziehung des empirischen Bewusstseins auf den ursprünglichen Akt der *affirmation originaire*, die durch die bewusstseinsimmanente Differenz ermöglicht wird.

Subjektivität muss demnach als Strukturganzheit aufgefasst werden, in der die Momente der absoluten Koinzidenz des Ich mit sich selbst im Akt der Urbejahung sowie die Negation dieser unvermittelten Selbstidentität je schon aufeinander verwiesen, d.h. *gleichur-*

Seinsmangel (*manque à être*) bzw. Nicht-Sein (*non-être*). Der Begriff des Nicht-seins wird hier offensichtlich unter Bezug auf die platonische Interpretation des *μή ον* im *Sophistes* im Sinne der Verschiedenheit verwendet. Nabert behandelt diesen Begriff jedoch nicht als ontologische Kategorie, sondern als reflexiv erschlossenes, konstitutives Strukturmoment selbstbewusster Subjektivität.

67 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 331: »Pour qu'elle puisse s'affirmer et affirmer en elle l'affirmation originaire, il faut qu'elle rencontre le monde et les résistances qu'il lui oppose, il faut qu'à la différence pure qui distingue l'affirmation originaire et conscience pure se substitue la différence réelle qui oppose à cette conscience pure la conscience réelle que je suis, différence qui, comme nous savons, n'est pas le fait de la nature, mais qui exprime sur le plan de la nature le non-être qui affecte notre liberté et lui permet de se réaliser en produisant la subjectivité propre à toute conscience réelle.«

68 Nabert unterscheidet daher zwischen einem *conscience de soi* des reinen Bewusstseins und einer *connaissance de soi-même* des reflexiven Selbstverhältnisses.

69 Vgl. Naulin, *Le problème de Dieu dans la Philosophie de Jean Nabert (1881–1960)*, 48: »Cette affirmation, c'est d'abord le ›je suis‹ ou, plus précisément, l'affirmation qui s'exprime dans le ›je suis‹, dans le jugement d'existence compris dans le *cogito* [...]«

70 Nabert, *La philosophie réflexive*, 410.

sprünglich sind. Das reine Bewusstsein der *affirmation originaire* verweist auf eine bewusstseinsimmanente Differenz als notwendiges Moment der Konstitution endlichen Bewusstseins.⁷¹ Ebenso verweist aber auch die bewusstseinsimmanente Differenz auf die *affirmation originaire* als notwendiges Einheitsmoment allen Bewusstseins.⁷² Insofern *affirmation originaire* und *manque d'être* jedoch in einem Gegensatzverhältnis stehen, muss zugleich eine *Vermittlung* beider Pole geleistet werden, soll nicht die Einheit des Selbst in einem Gegensatz fundiert werden. Diese Vermittlung erfolgt über den Begriff des *Begehrens* bzw. *Strebens*. Die Reflexion, so Naberts These, ist das Begehren (*désir*) bzw. Streben (*effort*), durch eine reflexive Bestimmung des Ursprungsaktes die bewusstseinsimmanente Differenz von reinem und empirischem Bewusstsein zu überwinden.⁷³

Das Leiden an den konkreten Endlichkeitserfahrungen, die den Ausgangspunkt von *Éléments pour une éthique* bilden, deutet Nabert als konkreten Ausdruck eines Strebens nach Überwindung jener Widerstände, die eine völlige Koinzidenz des reflexiven Bewusstseins mit dem ursprünglichen Aktbewusstsein verhindern.⁷⁴ Insofern die Endlichkeitserfahrungen einerseits vom Streben zeugen, das nach absoluter Koinzidenz des Ich mit sich selbst, zugleich aber auch nach Überwindung der bewusstseinsimmanenten Differenz strebt, sind sie durch eine »double relation« konstituiert: »à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation«.⁷⁵ Das Streben bildet durch den *doppelten Bezug* zum regulativen Ideal unvermittelter Selbstheit im Ursprungsakt sowie der bewusstseinsimmanenten Differenz den Punkt der *paradoxen Einheit* des Gegensatzes von *affirmation originaire* und *manque d'être*.⁷⁶ Parallel zum Strebensbegriff bei Fichte, in dem eine

71 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 321.

72 Vgl. ebd., 310.

73 Vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Le désir de dieu*, Paris 1996, 7–15, hier: 10: »On voit bien ce qui fait de la compréhension de soi un désir: c'est la découverte du contraste entre l'acte même de la réflexion et l'impuissance de chaque conscience à s'égaliser à soi.«

74 Nabert, *Éléments pour une éthique*, 20.

75 Ebd.

76 Vgl. Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, 314: »Ces sentiments ont donc pour condition un »je suis« qui n'exprime pas une pure liberté, mais une liberté animée par un »désir d'être«, désir qui est lui-même le fait d'un être séparé de soi

dialektische Einheit reiner Selbstidentität und der bewusstseinskonstitutiven Differenz gegeben ist, ist auch das Streben bzw. Begehren bei Nabert durch einen begriffsimmanenten Gegensatz konstituiert, der nicht aufzulösen ist. In seiner paradoxen Einheit erweist sich das Streben aber als die grundlegende Seinsweise, in der sich endliches Bewusstsein je schon vorfindet.⁷⁷ Die Wiederaneignung der *affirmation originaire* kann nur als *unendliche Annäherung* an ein als ursprünglich erschlossenes Ideal reiner Selbstidentität erfolgen, da eine faktische Überwindung der bewusstseinsimmanenten Alterität mit einer Überwindung der Struktur endlicher Subjektivität zusammenfielen.

4. Das dialektische Grundmodell von Selbstheit und Andersheit in Ricœurs Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst

Das von Ricœur in *L'Homme faillible* entwickelte reflexive Grundmodell basiert in seiner grundlegenden Struktur auf Naberts ternärem Modell von *affirmation originaire*, Negation und Vermittlung im Streben.⁷⁸ Das endliche Selbst, so Ricœurs These, findet sich zunächst in einem Zustand der Alterität zu sich selbst vor, insofern sein Erkennen, Wollen sowie Fühlen durch den Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit konstituiert sind. Diese Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst erfordert aber einen dritten Terminus, der

parce qu'il est toujours constitué par un double rapport: à un non-être qui lui interdit de s'égaliser à lui-même; à un principe dont la certitude inconditionnée se révèle en définitive comme la condition de tout le progrès de la réflexion.»

77 Ricœur stellt Nabert in eine Tradition mit Leibniz, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche und Freud, deren wesentliche, gemeinsame Einsicht die Unterordnung des reflexiven, vorstellenden Bewusstseins unter ein diesem zugrunde liegendes, Streben bzw. Begehren sei: »[T]ous ces penseurs prennent une décision importante concernant le destin de la représentation: elle n'est plus le fait premier, la fonction primaire, le mieux connu, ni pour la conscience psychologique, ni pour la réflexion philosophique; elle devient une fonction seconde de l'effort et du désir; elle n'est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu'il faut comprendre.« P. Ricœur, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in: *Le conflit des interprétations*, 290.

78 Ricœur bekennt sich in *L'Homme faillible* explizit zu seiner Orientierung an Nabert. Vgl. HF, 32 ff.

den Gegensatz vermittelt. Als Ziel der Untersuchung nennt Ricœur eine immer genauere Bestimmung des dritten, vermittelnden Terms (vgl. HF, 187). Das von Nabert übernommene reflexive Modell soll in einer progressiven Bewegung ausgehend von einer Untersuchung des Erkenntnisvermögens, über eine Reflexion auf das Handlungsvermögen bis hin an jenen Punkt entwickelt werden, an dem der Gegensatz von *affirmation originaire* und Negation bis in das Innere des Menschen zurückverfolgt wird, um auf diesem Weg die Struktur endlicher Subjektivität zu erschließen.

Bereits in *Le volontaire et l'involontaire* hat Ricœur eine Differenz des reflexiven Bewusstseins zum lebendigen Aktbewusstsein konstatiert, die in einer partiellen Opazität der eigenen volitiven Aktivvollzüge resultiert. Die Deckungsdifferenz des lebendigen Aktgeschehens und des reflexiven, vorstellenden Bewusstseins kann mithin auch über *Le volontaire et l'involontaire* hinaus als Grundeinsicht der Anthropologie Ricœurs bezeichnet werden.⁷⁹ Sein Bezug auf die Reflexionsphilosophie Naberts gewinnt an Deutlichkeit, insofern er die Differenz von lebendigem Aktbewusstsein und reflexiver Repräsentation wiederum als wesentliche Einsicht Naberts ansieht.⁸⁰ Ricœurs Kritik an einer ursprünglichen Transparenz der eigenen Aktivvollzüge, die ein wesentlicher Aspekt seiner Dezentrierung des Subjekts ist, liegt in der Annahme jener Deckungsdifferenz begründet, welche die eigenen Aktivvollzüge in der Reflexion je schon als ein relatives Anderes erscheinen lassen.

Ebenso wie Nabert versteht auch Ricœur die *affirmation originaire* als einen ursprünglichen Akt, der in der Reflexion auf die Endlichkeit des Menschen als Ursprung des Bewusstseins vorausgesetzt werden muss. Ricœur geht dabei nicht von konkreten Endlichkeitserfahrungen aus, sondern nimmt eine strukturelle Analyse der Endlichkeit im Erkennen, Handeln und Fühlen vor. In diesen Analysen artikuliert das Konzept der *affirmation originaire* eine »exigence de

79 Vgl. C. Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher. Paul Ricœurs Anthropologie als Grundlagenreflexion der Theologie*, Göttingen 2012, 25.

80 Vgl. Ricœur, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, 297: »La philosophie réflexive n'a donc fait que reporter plus loin la dualité de la conscience opérante et de la fonction objective de l'entendement; ce n'est plus la dualité classique de l'agir et du connaître; c'est un dédoublement plus subtil, au sein même de la conscience agissante, entre son pouvoir pur de se poser et sa production laborieuse par la médiation d'éléments psychologiques.«

totalité« (HF, 144) des Bewusstseins, d.h. das Ideal einer *Identität des Selbst*, in der sich noch keine Deckungsdifferenz zwischen Akt und Reflexion eingestellt hat. Das spekulative Moment der *affirmation originaire* dient Ricœur insofern als regulatives Ideal einer je schon verlorenen, in der Reflexion wiederzugewinnenden Einheit der eigenen Existenz.⁸¹ Die in *Le volontaire et l'involontaire* formulierte Zielsetzung der *Wiedergewinnung* einer integralen Erfahrung des Selbst, die sich dem reflexiven Bewusstsein notwendig entzieht, reflektiert sich insofern im Moment der *affirmation originaire*. Ricœurs Dezentrierung des Subjekts bleibt dem Anspruch treu, in der reflexiven Bestimmung des Selbst das relative Andere des eigenen Aktgeschehens in den Begriff des Selbst zu integrieren.

Die *affirmation originaire* kann allerdings nur ein Moment in der Konstitution von Subjektivität sein: »[L']affirmation originaire ne devient homme qu'en traversant cette *négation* existentielle que nous avons appelée perspective, caractère, sentiment vital« (HF, 188). Die Negation der ursprünglichen Selbstheit bezeichnet einen originären Akt der Entäußerung des reinen Bewusstseins der Urbejahung an ein Anderes und erscheint in der Reflexion auf die Konstitutionsbedingungen des konkreten Selbst als zweites notwendiges Moment. Erst durch diese wird eine Alterität in der Struktur des Bewusstseins inauguriert, die dieses als endliches Bewusstsein konstituiert. Diese Alterität rekonstruiert Ricœur der progressiven Argumentation von *L'Homme faillible* folgend zunächst in einer Reflexion auf das Erkennen, anschließend in Bezug auf das Handeln, um diese schließlich auch im Bereich des Affektiven zu suchen: »Si nous suivons le trajet de cette *négation* existentielle de l'extérieur vers l'intérieur, elle apparaît d'abord comme différence de moi à l'autre, puis comme différence de moi à moi, pour s'intérioriser dans la tristesse du fini«

81 Vgl. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, 15: »[M]ême si elle [l'affirmation originaire; M.S.] n'est jamais accessible directement et si elle ne se donne jamais dans une intuition intellectuelle, elle fournit néanmoins à l'homme l'horizon d'une possible *unification* de son expérience. Au-delà de la brisure du *cogito*, ce qui anime en ce sens l'ensemble de la *Philosophie de la Volonté*, c'est une tentative pour ressaisir *l'expérience vive de l'unité de l'homme* à travers la reconquête de l'affirmation originaire de la subjectivité incarnée; en d'autres termes, c'est la quête d'un '*cogito* intégral' par delà la brisure du volontaire et de l'involontaire, de l'acte et de l'être, mais aussi par delà la déchirure blessante de l'expérience du mal.«

(HF, 189). *Affirmation originaire* und existenzielle Negation erscheinen insofern als *gleichursprüngliche Momente* von Subjektivität.

Die durch die Negation der reinen Einheit des menschlichen Aktgeschehens inaugurierte Alterität führt Ricoeur auf die leibliche Verfasstheit der Existenz zurück, mit der bereits in *Le volontaire et l'involontaire* die Alterität innerhalb der eigenen Aktvollzüge begründet wurde. Die Leiblichkeit stiftet einerseits den ursprünglichen Bezug des Menschen zum Seienden, aufgrund ihrer ambigen Verfasstheit geht mit der Leiblichkeit jedoch notwendig ein Moment der Alterität einher, das die Einheit des ursprünglichen Aktes verbirgt: »Le sens de l'incarnation demeure ambigu: d'un côté mon corps m'ouvre au monde, à la réalité dans son ensemble; mais, en même temps, il me suggère de me définir par mon être-là, par mon être au monde; cela même qui m'ouvre au donné, me dissimule la pensée d'origine.«⁸² Die leibliche Existenz öffnet den Menschen ebenso für ein konkret-weltliches Erleben, wie sie die Repräsentation der Einheit lebendiger Aktvollzüge im Vorstellungsbewusstsein notwendig an ein relatives Anderes verweist.

Trotz ihrer Gleichursprünglichkeit gestaltet sich das Verhältnis beider Momente asymmetrisch. In seinem Aufsatz *Négativité et affirmation originaire* formuliert Ricoeur eine deutliche Kritik an Versuchen, die Negation als Ursprung des Bewusstseins anzusetzen.⁸³ Vielmehr sei die Negation selbst lediglich »l'envers d'une affirmation plus originaire« (HV, 350 f.). Der Ursprung der Negation müsse daher im Sein gesucht werden, »qui fait commencer le reste sans avoir soi-même de commencement« (HV, 357). Die Reflexion auf das Sein dürfe jedoch nicht in der Weise einer »métaphysique de l'essence«, noch weniger als »phénoménologie de la chose« betrieben werden, da dies die Reflexion auf die Ursprünglichkeit des Seins versperre und eine Hypostasierung des Negativen der Existenz zum Nichts begünstige (HV, 359 f.). Stattdessen müsse das Sein des Menschen

82 HV, 359. – Ferber und Orth heben die stärkere Fokussierung Ricoeurs auf die leibliche Verfasstheit des Menschen gegenüber Nabert in ihrer Bedeutung für eine Kritik an einer unmittelbaren Selbsthabe des Subjekts hervor. Vgl. Ferber, *Der wirkliche Mensch als möglicher*, 25; Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 120.

83 Explizit nimmt Ricoeur in diesem Aufsatz in kritischer Absicht Stellung zu Sartres Versuch in *L'être et le néant*, die nichtenden Akte zu einem ursprünglichen Nichts zu hypostasieren, das sich selbst nichtet. Vgl. HV, 356 f.

als *lebendiges Aktgeschehen* erschlossen werden: »Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister« (HV, 360). Als Idee eines ursprünglichen Aktgeschehens, das sich selbst in seinem Vollzug realisiert, kommt der Urbejahung ein *Primat gegenüber der Negation* zu.⁸⁴

Ricœurs Versuch, die Konstitution von Subjektivität im Spannungsfeld von *affirmation originaire* und Negation, Endlichkeit und Unendlichkeit oder auch Selbstheit und Andersheit zu verorten, ist allerdings nicht unproblematisch, denn die genannten Dichotomien stehen jeweils in Gegensatzverhältnissen. Existenziale Negation und Endlichkeit negieren jeweils die *affirmation originaire* bzw. die Unendlichkeit. Es ist nicht ohne weiteres einsehbar, inwiefern konkrete Subjektivität durch die entgegengesetzten Momente von Ipseität und Alterität konstituiert sein kann. Eine reine Gegenüberstellung der gegensätzlichen Momente kann nicht die Einheit des Selbst begründen, sondern führt in eine Aporie – parallel zur Haupt-Antithese der praktischen Wissenschaftslehre bei Fichte.⁸⁵

Ricœur sucht die Lösung dieser Aporie in einer Dialektik, in der die entgegengesetzten Momente von Selbstheit und Andersheit innerhalb des Selbst vermittelt werden. In *L'Homme faillible* wird die menschliche Existenz als Gesamtheit permanenter Akte der Vermittlung zwischen diesen beiden Polen ausgewiesen. Der Mensch, so Ricœur, sei ein Mittelwesen, »parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. Sa caractéristique ontologique d'être-intermédiaire consiste précisément en ceci que son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même« (HF, 39). Innerhalb dieser dialektischen Dynamik konstituiert sich das

84 Zum Primat der *affirmation originaire* gegenüber der Negation vgl. Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 64 ff.

85 Ähnlich stellt Greisch mit Blick auf Ricœurs Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit fest: »Mit einer bloßen Gegenüberstellung der Termini ›endlich‹ und ›unendlich‹ können wir uns offenbar nicht begnügen. Sie würde uns nämlich zu einer Art von begrifflicher Schizophrenie verurteilen, in welcher der Mensch einerseits als hoffnungslos der Endlichkeit ausgeliefertes Wesen und andererseits als ›lebendiger Spiegel‹ [...] des Unendlichen erscheinen würde.« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86.)

Selbst: »Le *Soi* est en ce sens lui-même un ›entre-deux‹, une transition« (HF, 154).

Den in *L'Homme faillible* drei untersuchten Dimensionen der Gegenüberstellung von Endlichem und Unendlichem ordnet Ricoeur je einen eigenen vermittelnden Term zu, der jeweils ein spezifisch menschliches Vermögen bezeichnet: die transzendente Einbildungskraft vermittelt zwischen der endlichen Perspektive und dem Überschreiten der perspektivischen Gebundenheit hin auf eine Totalität des Sinns; die Achtung vermittelt im Bereich der praktischen Aktvollzüge zwischen der Endlichkeit des Charakters sowie der Unendlichkeit der Idee der Glückseligkeit. Diese Vermögen zeichnen sich dadurch aus, jeweils ein »paradoxal ›intermédiaire‹« (HF, 117) zu sein, insofern sie selbst den Gegensatz der Endlichkeit und Unendlichkeit in sich enthalten. Die Einbildungskraft ist »un mixte du point de vue et du sens« (HF, 79), d.h. eine Einheit von Gegensätzen. In der Achtung, welche zwischen der Unfreiheit des Charakters und der Totalität der Glückseligkeit vermittelt, wird der Mensch beschrieben als »sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne« (HF, 118). Die vermittelnden Terme beschreiben Vermögen, die einen Gegensatz in sich vereinen, insofern sie jeweils einen *doppelten Bezug* zur Spontaneität des Selbst innerhalb der eigenen Aktvollzüge sowie zum Moment der Alterität unterhalten, der für endliches Bewusstsein konstitutiv ist.

In der Analyse der menschlichen Affektivität erreicht die Untersuchung ihren Höhepunkt in Bezug auf die Konstitution des Selbst. Während das Erkennen und Wollen jeweils auf ein zumindest partiell äußeres Anderes bezogen sind,⁸⁶ versteht Ricoeur das Gefühl als »la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité« (HF, 129). Die Dialektik von Selbstheit und Andersheit wird in der Analyse der Affektivität in das Innere des Menschen hineingetragen. Ricoeur versteht die Analyse des menschlichen Gefühlslebens daher als ausgezeichnete Weise, einen Zugriff auf die Struktur selbstbewusster Subjektivität zu gewinnen, insofern darin eine *bewusstseinsimmanente*

86 In der Dualität von Subjekt und Objekt im Erkenntnisvermögen begegnet das Andere zunächst als ein Äußeres, aber auch im Bereich der volitiven Vollzüge begegnet uns das Andere auch in der Figur einer anderen Person, d.h. als eine äußerliche Andersheit. Vgl. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 292.

Differenz zum Vorschein kommt, die als Nicht-Koinzidenz des Ich in Bezug auf sich selbst erlebt wird. In der Zerbrechlichkeit des Affektiven repräsentiert der vermittelnde Terminus des Begehrens »le caractère de différence et de subjectivité qui en fait un Soi« (HF, 154).

Ricœur entwickelt seine Analyse des Begehrens anhand des platonischen *θυμός*, der zwischen dem vitalen Begehren (*ἐπιθυμία*) und dem geistigen Begehren (*ἔρως*) vermittelt. Sowohl vitales als auch geistiges Begehren versteht Ricœur im Ausgang von Platon als ein Wünschen bzw. ein Trachten nach etwas. Sie sind jedoch insofern entgegengesetzt, als das vitale Begehren lediglich eine »perfection finie« verspricht: »[L]e plaisir ponctue et sanctionne mon enracinement organique dans le monde« (HF, 139). Das vitale Begehren zeigt das durch den Leib gestiftete Alteritätsmoment des eigenen Begehrens auf, über das der Mensch nicht frei verfügen kann. Der *ἔρως* hingegen repräsentiert ein Streben nach Glückseligkeit, welches das Angenehme nicht auf sein sensibles und körperliches Modell reduziert, sondern das Begehren auf die Idee der finalen Totalität der Glückseligkeit ausrichtet, die es dem Menschen ermöglicht, als »maître de ses plaisirs« zu agieren, »libre de ses actes et ouvert sur le bonheur« (HF, 143). Der *θυμός* bildet die *paradoxe Einheit* der beiden entgegengesetzten Momente von Selbigkeit und Andersheit im Bereich des Affektiven: »[L]e *θυμός* est la transition vivante du *βίος* au *λόγος*; il sépare et unit tout à la fois l'affectivité vitale ou *désir* (*ἐπιθυμία*) et l'affectivité spirituelle, que le *Banquet* appelle *ἔρως*« (HF, 125).

Der *θυμός* wird von Ricœur als das »conscience vive« der Nicht-Koinzidenz bestimmt (HF, 136), d.h. das menschliche Begehren stellt für Ricœur ein ausgezeichnetes Phänomen dar, dessen Analyse einen reflexiven Zugriff auf die bewusstseinsimmanente Differenz erlaubt, die konstitutiv für Subjektivität ist. Als Trachten nach etwas dient er als begriffliche Fixierung für ein endliches Bewusstsein konstituierendes Urverlangen, das einen spezifischen Bezug zu den Momenten der Selbstheit und der Andersheit unterhält. Der platonische Begriff des *θυμός*, so Ricœur, weise daher eine genuine Nähe zur reflexionsphilosophischen Grundeinsicht Naberts auf, »que la source de la

connaissance est elle-même *Éros*, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est *conatus*, effort.«⁸⁷

Der Begriff des Strebens bzw. Begehrens wird auch in der sich an *L'Homme faillible* anschließenden Phase der Hermeneutik der Symbole wesentlich für Ricœurs Philosophie des Subjekts sein. Hält er in seiner anthropologischen Studie noch an der Methode einer reinen Reflexion fest, um mit der Analyse der Fehlbarkeit die strukturelle Verfasstheit endlichen Bewusstseins aufzudecken, kann die konkrete Fehltat nicht über die reine Reflexion beschrieben werden. Eine Empirik des bösen Willens muss die konkrete Faktizität der menschlichen Existenz aufklären. Vor diesem Hintergrund muss die methodologische Verschiebung zur Hermeneutik als Hinwendung Ricœurs zur konkreten Existenz gelesen werden, in der allein die Frage nach dem Wer des Selbst zum Gegenstand werden kann. Die Analyse endlichen Bewusstsein wird nun explizit in eine Theorie konkreten Selbstbewusstseins überführt, die Ricœur als konkrete Reflexion bezeichnet. In *La Symbolique du mal* avanciert die symbolische Bekenntnissprache zum Ausgangspunkt eines Prozesses der Selbsterkenntnis, auf den das in der Erfahrung des Bösen von sich selbst entfremdete Subjekt verwiesen ist. Stärker noch schließt Ricœur in seiner großen Freud-Monographie *De l'interprétation* an das in *L'Homme faillible* entwickelte reflexive Grundmodell sowie den Begriff des Strebens an.⁸⁸ Das reflexive Selbstverhältnis wird dort als *conatus* gedeutet, das auf die Wiederaneignung der ursprünglichen Bewusstseinseinheit der *affirmation originaire* zielt, die sich dem konkreten, durch die existenzielle Negation konstituierten Bewusstsein je schon als verlorene, gebrochene Einheit darbietet. »[L]a réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes« (vgl. DII, 51).

Parallel zu Fichte und Nabert unterhält der Begriff des Strebens einen *doppelten Bezug* zur Positivität des Ursprungsaktes, in dem sich das Selbst als ein selbstidentisches setzt, sowie zum Seinsmangel, der durch die Negation inauguriert wird. Diese paradoxe Einheit reflektiert sich in Ricœurs Verwendung der Begriffe des *désir* und des *effort*, insofern er damit den Bezug auf je einen der

87 DII, 53. – Bereits in *L'Homme faillible* identifiziert Ricœur den platonischen *θυμός* mit dem spinozistischen *conatus*. Vgl. HF, 177.

88 Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 141.

beiden Pole der Existenz kenntlich machen möchte:⁸⁹ »L'existence, nous pouvons maintenant le dire, est désir et effort. Nous l'appelons effort, pour en souligner l'énergie positive et le dynamisme, nous appelons désir, pour en désigner le manque et l'indigence«. ⁹⁰ Das Streben bezeichnet die dynamische Kraft, welche nach der Wiederherstellung der je schon verlorenen reinen Selbstdidentität im ursprünglichen Akt der *affirmation originaire* trachtet. Das Begehren hingegen bezeichnet den Bezug auf die Differenz, durch die sich erst endliches Bewusstsein konstituiert.

Die begriffliche Differenzierung von Streben und Begehren ist jedoch nur Ausdruck einer analytischen Unterscheidung einer das Bewusstsein konstituierenden Dynamik, die zwei entgegengesetzte Bezüge vereint. Keinesfalls handelt es sich um zwei verschiedene Vermögen. Als vermittelnde Instanz des Gegensatzes von Selbstheit und Andersheit sind Streben und Begehren identisch. So betont Ricœur, das Streben sei selbst Begehren, insofern es niemals befriedigt werden könne.⁹¹ Zwar ist die Wiedergewinnung der absoluten Positivität des Selbst das Ziel des Strebens, dieses ist jedoch notwendig aufgeschoben, da konkretes Bewusstsein notwendig durch einen Bezug auf das Andere konstituiert ist. Das Streben enthält aufgrund der Unmöglichkeit, sein eigenes Ziel zu erreichen, einen indirekten Bezug zur Andersheit, ist also auch Begehren. Das Begehren wiederum, ist zugleich auch Streben, da die durch die Negation gestiftete Beziehung auf ein Anderes ein konstitutives Moment konkreter Subjektivität ist, nicht lediglich reiner Seinsmangel.⁹² Streben und Begehren erweisen sich in dieser Hinsicht selbst als *paradoxe Einheit*, die zwischen den konstitutiven Momenten der Existenz vermittelt: »Effort et désir sont les deux faces de la position du Soi dans la

89 Diese Unterscheidung ist in der Sekundärliteratur mitunter nicht hinreichend berücksichtigt. Orth merkt etwa an, dass eine genaue terminologische Unterscheidung der beiden Begriffe äußerst schwierig vorzunehmen sei. Beide Begriffe gehörten bei Nabert und Ricœur zum selben semantischen Umfeld. (Vgl. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*, 88, Anm. 113). Eine exakte Unterscheidung beider Begriffe fällt tatsächlich schwer, jedoch lässt sich ein wesentlicher Unterschied hinsichtlich des jeweiligen Bezugspunktes von *effort* und *désir* identifizieren, wie im Folgenden argumentiert wird.

90 Ricœur, *Existence et herméneutique*, 45 f.

91 Vgl. DII, 53: »Cet effort est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait.«

92 DII, 53: [M]ais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être.«

première vérité: *je suis*« (DII, 53). Die paradoxe Identität von Streben und Begehren reflektiert die dialektische Einheit von Selbstheit und Andersheit innerhalb des Selbst.

Der Gegensatz innerhalb des Strebens ist nicht endgültig aufzuheben, sondern konstitutiv für die Struktur von Subjektivität. Dieser Umstand findet seinen Ausdruck nicht zuletzt in der Verbindung der Reflexion, die einen Anspruch auf begriffliche Strenge erhebt, mit einer inexakten Interpretation der Symbole, welche das Selbstverständnis auf das Andere des Bewusstseins hin zu erweitern sucht. Ricœur geht die »Wette« ein, »que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique. [...] en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je parie en même temps *que* mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent.«⁹³ Die Hermeneutik der Symbole unterstreicht den Primat des Selbst in Ricœurs Dezentrierung des Subjekts, insofern das relative Andere des eigenen Aktgeschehens reflexiv in eine Vorstellung des Selbst integriert werden soll. Aufgrund der genuinen Opazität des Symbols kann die konkrete Reflexion allerdings keine abschließende Vermittlung des Selbst mit dem Anderen leisten.⁹⁴ Der inexakte Prozess der Interpretation verweist auf die Irreduzibilität des Anderen. Ricœur kann den Prozess der Wiederauflösung des ursprünglichen Aktes daher lediglich als *unendlichen Progress* ausweisen.⁹⁵

93 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 2: La symbolique du Mal*, 574.

94 Vgl. zur Opazität des Symbols P. Ricœur, *Herméneutique et réflexion*, in: *Archivo di filosofia* 32 (1962), 19–41, hier: 20 f.: »Le symbole demeure opaque, non transparent, puisqu'il est donné par le moyen d'une analogie, sur la base d'une signification littérale. [...] Opacité, contingence culturelle, dépendance à l'égard d'un déchiffrement problématique, telles sont les trois déficiences du symbole, face à l'idéal de clarté, de nécessité et de scientificité de la réflexion.«

95 Aus diesem Grund bezeichnet Greisch in Verkennung der stärkeren Orientierung Ricœurs an eine fichteanische Methode die Dialektik von *affirmation originaire*, Negation und Streben als *para-hegelianisch*: »Im Gegensatz zu Hegel schließt Ricœur allerdings die Möglichkeit einer totalen und vollkommenen Vermittlung aus« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86).

5. Synthese

Das Verhältnis von Selbstheit und Andersheit ist seit den Anfängen abendländischen Philosophierens in der philosophischen Reflexion präsent.⁹⁶ Heidegger vertritt die These, erst der spekulative Idealismus habe nach dem Abfall von einem ursprünglichen Seinsverständnis bei den Vorsokratikern wieder einen Weg bereitet, Identität nicht mehr als »bloßes Einerlei« aufzufassen, sondern sie in ihrem synthetischen Wesen, d.h. als Vermittlung mit dem Anderen zu begreifen.⁹⁷ Ohne allzu leichtfertige Einstimmung in diese Zuspitzung kann der Gedanke dennoch insofern aufgegriffen werden, als im Deutschen Idealismus die Grundlage geschaffen wurde, reflexive Theorien des Subjekts von der Präention auf reine, unvermittelte Selbstidentität sowie -transparenz zu befreien und für eine dialektische Verhältnisbestimmung von Selbstheit und Andersheit zu öffnen, die sich als Dezentrierung neuzeitlicher Subjektivität präsentiert.

Ausgehend vom Deutschen Idealismus lassen sich – freilich ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei unterschiedliche Pfade jener Dezentrierung in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts identifizieren, die auf unterschiedliche dialektische Methoden bei Fichte und Hegel zurückführen. Der hegelianische Pfad führt über die Vermittlung von Alexandre Kojève zu einer Hypostasierung der Alterität in der Konstitution des Subjekts, welche die Annahme von der Einheit des Selbst unmöglich macht. Dieser Pfad ermöglicht eine radikale Infragestellung des Ichbewusstseins als Konstitutionsbedingung rationaler Selbst- und Weltentwürfe. Das *ego* des cartesianischen *ego cogito, ego existo*, so etwa Lacan, sei nichts weiter als ein privilegiertes Symptom. »C'est le symptôme humain par excellence, c'est la maladie mentale de l'homme.«⁹⁸

Unter Rekurs auf Fichte lässt sich ein anderer Pfad der Dialektik von Ipseitität und Alterität in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts identifizieren, dessen Exponent ohne Frage Paul Ricoeur ist. Ricoeur lehnt es ebenso ab, das Ich-Subjekt seiner Ursprungsfunktion zu berauben, wie er auch Sartres »ontologie fantas-

96 Vgl. hierzu insbesondere die sehr aufschlussreiche Monographie von W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980.

97 Vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart 2008, 11 f.

98 J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Paris, 1975, 22.

tique de l'être et du néant« (HF, 42) verwirft, welche die Negativität zu einem radikalen Freiheitsgeschehen hypostasiert. Stattdessen hält das Konzept der Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst am Primat des Selbst fest, ohne von der Alterität als Konstitutionsmoment von Subjektivität abstrahieren zu müssen. Konkrete Existenz wird darin als eine spezifische Dynamik ausgewiesen, die als unab abschließbares Streben nach der Einheit des Selbst zwischen den Momenten von Selbstheit und Andersheit vermittelt. Dieser Entwurf einer Dezentrierung des Subjekts darf nicht an eine hegelianische Dialektik angenähert werden, vielmehr muss er im Gegensatz zu den eher hegelianisch motivierten Entwürfen dezentrierter Subjektivität interpretiert werden. Der kritische Rückbezug Ricœurs auf Fichte kann diese Perspektive vergegenwärtigen.

