

7. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Paul Ricœur

In den letzten drei Kapiteln habe ich zu veranschaulichen versucht, wie eine affirmative Wendung von Heideggers Subjektkritik in eine Dekonstruktion des Subjekts münden kann. Dabei war es meine These, dass ein Anschluss an die ontologischen Analysen möglich ist, ohne das Subjekt als wichtige philosophische Kategorie aufzugeben: Heideggers Kritik der Subjektphilosophie wird transformiert, indem der Fokus auf die Subjektivität konstituierenden Kräfteverhältnisse gelegt wird. Levinas, Derrida und Foucault gelingt es mit dieser Geste, die ethischen, strukturellen und materiellen Kräfte freizulegen, das sich selbst bestimmende und sich selbst transparente Subjekt abzusetzen und so überhaupt erst Subjektivität als heteronom erfahrbar zu machen. Eine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit, Widerständigkeit, Verantwortung und Identität ergibt sich *im Ausgang* des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität.

Trotz all dieser Verdienste ist die Subjektkritik der Dekonstruktion in einer bestimmten Hinsicht einseitig, da sie die hermeneutischen Implikationen der Philosophie Heideggers nicht hinreichend in ihre Arbeit integriert. Bei meiner Rekonstruktion des heideggerschen Verständnisses von Destruktion hat sich ja gezeigt, dass dieser ein wesentlich interpretierender Impuls zukommt (vgl. Kap. 2.5.4). Der Stellenwert der Interpretation soll nun in den beiden folgenden Kapiteln unter Berücksichtigung der Arbeiten von Paul Ricœur und Charles Taylor aufgewertet werden. Die zu vollziehende Aufwertung betrifft vor allem das Selbstverständnis von Subjekten, welches sowohl bei Heidegger als auch der Dekonstruktion kaum Beachtung erfährt. Die Frage nach den stabilisierenden Komponenten von Identität bekommt in diesem Zuge wieder eine Dringlichkeit. Es wird sich zeigen, dass Ricœur vor allem die *systematischen* Einsichten einer hermeneutischen Subjektkritik im Anschluss an Heidegger herausarbeitet und diese zum Teil in direktem Dialog mit der Dekonstruktion entwickelt. Darauf folgend werde ich mit Taylor die Thematisierung der Selbstbezüge neuzeitlicher Subjekte auf ihre *anthropologische* und *historische* Dimension hin ausrichten. Die Überzeugungskraft hermeneutischer Argumen-

tation gilt es dabei stets vor dem Hintergrund dekonstruktiver Subjektkritik zu prüfen.

Ricœur spricht in Bezug auf das übergreifende Thema seines Werkes von einer „hermeneutics of praxis“ (1990: XIII). In seiner frühen Philosophie bemüht er sich um eine Wiederaneignung eines hermeneutischen Subjektverständnisses im Klima der strukturalistischen und psychoanalytischen Diskurse seiner Zeit. Wichtig ist hervorzuheben, dass Ricœur zunächst nicht direkt die philosophischen Positionen von Levinas, Derrida und Foucault auf- und angreift, sondern sich eher mit deren Umfeld beschäftigt. Seiner Auseinandersetzung kommt hierbei stets ein wesentlich *konstruktiver* Charakter zu: Nicht der Beweis der Unhaltbarkeit der strukturalistischen und psychoanalytischen Theorien steht im Vordergrund, sondern vielmehr die Beantwortung der Frage, wie eine Hermeneutik des Subjekts von diesen Arbeiten profitieren kann – freilich um sie an bestimmten Stellen zu korrigieren. Mit der Forderung nach einem Übergang von der Semantik zur Semiotik insistiert Ricœur darauf, dass der (dekonstruktiven) Explikation der Sprache eine Analyse des Sprechers folgen muss. Die traditionelle philosophische Erkundung des Cogito, welche die Analyse des Subjekts wesentlich an die Reflexion, d.h. das Bewusstsein bindet, soll über eine Einholung der Selbstbezüge neu ausgerichtet werden. Mit einem Vorrang der ontologischen Frage nach dem „Ich bin“ vor dem „Ich denke“ schreibt sich Ricœur in die Subjektkritik Heideggers ein, ohne die Komponente der Reflexion aufzugeben.

In Ricœurs Spätphilosophie, der ich mich in Form von *Das Selbst als ein Anderer* zuwende, gewinnt der Andere innerhalb einer hermeneutischen Erörterung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität an Gewicht. Ricœur positioniert sich nun kritischer gegenüber einer Rehabilitierung des Cogito und versucht sich vielmehr an einer Auslotung des Raumes zwischen einem fundamentalistischen Subjektverständnis und einer Verwerfung der Kategorie von Subjektivität. Es sind die beiden Dialektiken zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit, an deren Schnittstelle sich Subjektivität konstituiert. Die Dialektik ist dabei jedoch nicht als eine Bewegung zu verstehen, die teleologisch ausgerichtet ist und auf eine umfassende Synthese abzielt; das Phänomen der Temporalität durchsetzt die Totalität der Dialektik. Identität wird von Ricœur in diesem Kontext als *narrative* Identität Neubestimmt. Mit der zweiten Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit führt Ricœur schließlich den Anderen in den Konstitutionsprozess von Subjektivität ein – und zwar unter gleichzeitiger Abgrenzung zu Levinas' radikalem Verständnis von asymmetrischer Alterität. Ricœur verortet die Hermeneutik des Subjekts zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas' und versucht sich so die Vorzüge beider Positionen zu eigen zu machen. Meine These wird an dieser Stelle sein, dass Ricœur aufgrund des Rückgriffs auf die dialektische Bewegung die Spur des Anderen – um deren Freilegung es Levinas primär geht – innerhalb des Konstitutionsprozesses von Subjektivität erkennt und seine Kritik an der

asymmetrischen Beziehung zum Anderen vorschnell ansetzt. Die Verbindung einer phänomenologischen und einer dialektischen Ausrichtung macht es zwar möglich, das Subjekt zu dezentrieren und die Ethik in eine Analyse der Existenzweise von Subjekten einzuführen; weil die vermittelnde Bewegung der Dialektik den asymmetrischen Konstitutionsprozess der Subjektwerdung jedoch in eine Symmetrie überführt, kann die Ausgesetztheit des Subjekts in ihrer vollen Konsequenz nicht gedacht werden.¹

7.1 DER INDIREKTE ZUGANG DER HERMENEUTIK RICŒURS

Ricœurs frühe Philosophie setzt sich zunächst mit dem Angriff gegen die Subjektphilosophie auseinander, wie er in den 60er Jahren in Frankreich aus strukturalistischer und psychoanalytischer Richtung vorgenommen wurde. Dabei bemüht er sich um eine Relativierung der Rede vom „Untergang“ des Subjekts, indem die historische Spezifität eines solchen Diskurses bezweifelt wird:

„Der Philosophie des Subjekts, heißt es, droht der Untergang. Diese Auffassung ist nicht ganz unrichtig; und doch war die Philosophie des Subjekts zu keiner Zeit von grundlegenden Anfechtungen verschont geblieben. Auch gab es nie *eine* Philosophie des Subjekts, sondern vielmehr nur eine Folge verschiedenartiger Reflexionsweisen, die alle aus dem Bemühen hervorgingen, angesichts der Angriffe von außen das, was unter dem Begriff ‚Subjekt‘ zu verstehen ist, neu zu definieren.“ (1969: 137)

Die von mir in dieser Arbeit verteidigte These Heideggers lautet, dass es eine Tradition der Philosophie gibt, die das Subjekt durchgehend als in der Gegenwart vorkommende Substanz auslegt. Durch die Behauptung, dass es eine Pluralität der „Reflexionsweisen“ über das Subjekt gibt, stimmt Ricœur mit Heidegger darin überein, dass der Versuch der Gründung und Stabilisierung des Subjekts ein *durchgängiges* philosophisches Projekt der Neuzeit ist, dessen Spuren sich aber auch schon in der Antike ausmachen lassen. Die Gemeinsamkeit der verschiedenen Untersuchungen über den Status des Subjekts liegt in ihrer Anordnung um ein zugrundeliegendes Cogito, das bei der philosophischen Arbeit – explizit oder implizit –

1 Dezentrierung und Vermittlung sind somit, wie Dieter Teichert hervorhebt, zwei zentrale Momente von Ricœurs Subjektverständnis: „Ricœur dezentriert das Selbst, hält aber auf der Basis komplexer Vermittlungsmodalitäten an seiner zentralen Bedeutung fest.“ (Teichert 2002: 163f.)

vorausgesetzt wird.² Der philosophische Diskurs der Begründung des Subjekts wurde und wird nach Ricœur jedoch immer wieder von neuem herausgefordert. Er produziert selbst Gegendiskurse, welche die Hegemonie der Idee des sich selbst bestimmenden und sich selbst transparenten Subjekts in Zweifel ziehen. Aus diesem Grund handelt es sich bei der Subjektkritik in der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht um eine historisch beispiellose Situation, einen radikalen Bruch mit vorherigen philosophischen Reflexionsformen, sondern um eine Kritik, welche die Geschichte der Philosophie immer schon begleitet hat. Das bedeutet aber nicht, dass die „neue“ Subjektkritik die vergangenen Problematisierungsweisen einfach nur wiederholt: Ricœur gesteht zu, dass Tiefe und Radikalität, mit denen das Subjekt jetzt als Fundament des Wissens angegriffen wird, historisch einzigartig sind.

Aus dem Kontext der zeitgenössischen Torpedierung der Subjektphilosophie heraus thematisiert Ricœur die Komponenten des Selbstverständnisses und der Selbstinterpretation. Die Begriffe der Hermeneutik³ und der Interpretation werden

-
- 2 Vgl. 1969: 137: „Vor allem aber ist Descartes' *Cogito* nur einer – wenn auch vielleicht der höchste – unter vielen Gipfeln in einer *Cogito*-Kette, welche die reflexive Tradition ausmacht. In dieser Kette, im Strome dieser Tradition, interpretiert jeder einzelne Ausdruck des *Cogito* den vorhergehenden neu. So könnte man von einem sokratischen *Cogito* sprechen (,kümmere dich um deine Seele') – von einem augustinischen *Cogito* (der ,innere' Mensch zwischen den äußeren Dingen und den höheren Wahrheiten) – natürlich von dem cartesianischen *Cogito* – aber auch von einem kantischen *Cogito* (das ,Ich denke' muss alle meine Vorstellungen begleiten können).“ Interessant ist an diesem Zitat auch, dass Ricœur das Selbstbegründungsmoment von Subjektivität in der – sokratischen Version – der antiken Selbstsorge aufspürt. Diese Interpretation steht natürlich derjenigen Foucaults, innerhalb derer die Selbstsorge als Kontrastfolie zur cartesischen Selbstreflexion begriffen wird (vgl. Kap. 6.3.3), diametral entgegen.
 - 3 Teichert weist darauf hin, dass sich Ricœurs Verständnis von Hermeneutik während seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus und der Psychoanalyse im Laufe der 60er Jahre verschiebt: „Es ist auffällig, dass Ricœur Ende der 1960er Jahre – möglicherweise in Zusammenhang mit der Rezeption von Gadammers 1960 erschienenem Hauptwerk – eine grundlegende Revision seines Hermeneutikbegriffs durchführt. Die [...] Definition der Hermeneutik als Theorie der Interpretation des Symbols bzw. als Metatheorie der symbolinterpretierenden Disziplinen wird aufgegeben.“ (Teichert 2002: 158) Waldenfels hebt hervor, dass die Preisgabe des Symbols in den 70er Jahren zu einer Hermeneutik des Textes führt: „Bezeichnend für die 70er Jahre ist eine zunehmende Ausweitung des hermeneutischen Feldes von einer speziellen Theorie der Symbole zu einer allgemeinen Theorie des Textes.“ (Waldenfels 1983: 269) Letzteres eröffnet die Möglichkeit eines Dialogs mit der Dekonstruktion. Es wird sich in Abschnitt 7.2.1 zeigen, wie die Hermeneutik einen produktiven Anschluss an das Textverständnis der Dekonstruktion herzustellen

dabei zunächst im Sinne ihrer Tradition angeeignet. Ricœur schreibt: „Dabei bezeichne ich als Hermeneutik jede Disziplin, die interpretierend vorgeht, und verstehe unter dem Begriff Interpretation im strengen Sinne des Wortes die Erkenntnis eines verborgenen Sinnes in einem offenkundigen Sinn.“ (1969: 170) Hier ist zunächst zu klären, wie Ricœur den Begriff des Sinns umgrenzt. Das Zitat lässt sich leicht missverstehen, indem Sinn metaphysisch aufgefasst wird: Hinter einem Sinn, der erscheint und philosophisch expliziert werden kann, befindet sich eine zweite, fundamentalere Ebene des Sinns, welche die Erscheinung eines „greifbaren“ Sinns bedingt. Eine solche Zwei-Welten-Lehre, welche die Form des Sinns in eine Erscheinung und in ein Ding an sich auftrennt, wäre jedoch tief im Kontext der Metaphysik verankert. Aus diesem Grund entwickelt Ricœur sein Verständnis von Sinn im Ausgang der Einsichten Heideggers. Der Sinn ist ein sich stets entziehendes Phänomen, das philosophisch erschlossen, aber nicht begrifflich fixiert werden kann. Den Namen der „Methode“ als Operation einer solchen Erschließung möchte Ricœur dabei genauso vermeiden wie Derrida und Foucault. In diesem Punkt unterscheidet er sich entscheidend von Hans-Georg Gadamer, dessen Hauptwerk bekanntlich *Wahrheit und Methode* heißt. Die Hermeneutik als Destruktion ist bei Ricœur keine Methode, da sie sich dem erkenntnistheoretischen Dualismus zwischen Subjekt und Objekt widersetzt und sich einer Analyse derjenigen ontologischen Kräfteverhältnisse widmet, die den Sinn erst freisetzen:

„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. [...] Dieser grundlegenden Umkehrung des Bezuges zwischen dem Verstehen und dem Sein stimme ich vollkommen zu.“ (1965: 16)

Die Möglichkeit einer hermeneutischen Interpretation ist dem Erscheinen des Seins nachgeordnet. Der Hermeneutik kommt somit eine wesentlich ontologische Dimension zu, die sie mit Heideggers Daseinsanalyse teilt. Die Frage des Subjekts lässt sich nur im Rahmen einer Ontologie des Verstehens stellen. In anderen Worten: Eine Explikation der ontologischen Grundlagen des Verstehens ist integraler Bestandteil einer Hermeneutik des Subjekts. Die Vorrangigkeit der Ontologie gegenüber dem Verstehen ist die wesentliche Bewegung, durch die sich Ricœurs Hermeneutik als Spielform eines heteronomen Subjektverständnisses auslegen lässt. Die ontologische Konstitution des Subjekts soll nun aber – und darin beruht der wesentliche Unterschied sowohl zu Heidegger als auch zur Dekonstruktion – enger an die Kom-

vermag, um von dort aus den Bogen zur Frage des Selbstverständnisses von Subjekten zu schlagen.

ponente des Selbstverständnisses und somit an die Innenperspektive des Subjekts gebunden werden.

Trotz des Primats der Ontologie gibt es eine wichtige Differenz zwischen Ricœur und Heidegger in Bezug auf eine Annäherung an das Sein. Im Gegensatz zu Heidegger ist Ricœur skeptischer, wenn es darum geht, das Sein philosophisch zu thematisieren. Der direkte Weg zur Ontologie ist versperrt, da sich ontologische Phänomene niemals *als* Phänomene erfahren lassen. Sie sind interpretationsbedürftig. Dem direkten Weg zum Sein stellt Ricœur einen indirekten Weg gegenüber, der wesentlich über die Dimension der Interpretation verläuft:

„Die Ontologie des Verstehens, auf die Heidegger durch eine unvermittelte Wendung direkt zugeht, in der er einen Seinsmodus an Stelle eines Erkenntnismodus setzt, kann für uns, die wir den indirekten und abgestuften Weg gewählt haben, nur ein Horizont sein, mehr eine Ausrichtung als eine Gegebenheit. Zu einer abgetrennten Ontologie haben wir keinen Zugang, denn das interpretierte Sein erschließt sich nur im Vollzug der Interpretation selbst.“ (1965: 30)

Weil das Sein immer nur über die verschiedenen Arten seiner Sedimentierung, d.h. über seine ontische Seite, erscheint, kann die Beantwortung der Seinsfrage nicht in einem direkten Zugriff auf das Sein erfolgen. Das ist auch die Ansicht, welche Heidegger in *Sein und Zeit* vertritt. Aus diesem Grund wurde die Explikation der Seinsfrage an die Daseinsanalyse gebunden. Im Ausgang vom Seinsverständnis des Daseins sollte das Sein erschlossen werden. Jedoch ist auch dieser Zugang für Ricœur noch problematisch: Es wird impliziert, dass das Dasein Sein immer schon partiell verstanden hat. Anders formuliert: Die Nähe des Daseins zum Sein bedingt, dass das Dasein ein Vor-Verständnis vom Sein hat, das die Analyse leitet. Die Möglichkeit des Verstehens ist für Ricœur aber gerade an die Interpretation gebunden – und diese muss vom Subjekt erst vollzogen werden.⁴

Ricœur versucht durch diese argumentative Geste die ontisch-ontologische Differenz von der ontischen Ebene her aufzuspüren. Die grundsätzliche Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz ist es ja, dass Sein nur als Seiendes erscheint. Soll das Sein als philosophisches Problem zugänglich gemacht werden, muss folglich das Seiende befragt werden. In Bezug auf die grundsätzlich hermeneutische Ausrichtung bedeutet dies, dass eine Ontologie des Verstehens auf die *historisch kon-*

4 Andris Breitling (2002: 96f.) gibt zu bedenken, dass Ricœurs Hermeneutik aufgrund des indirekten Wegs – im Gegensatz zu Heidegger – immer schon ein „Moment der ‚Verfremdung‘ und der erkenntniskritischen ‚Distanzierung‘“ zukommt. Es wird sich später herausstellen, dass Taylors Hermeneutik in Bezug auf das Verstehen wieder die Nähe zu Heidegger und damit den direkten Weg sucht (vgl. Kap. 8.1.1).

kreten Formen des Verstehens angewiesen bleibt und keinen Zugriff auf dessen ontologische (Ab-)gründe hat:

„Seine [Heideggers] Absicht war es, unseren Blick umzuerziehen, unserem Denken eine neue Orientierung zu geben; er wollte uns dazu anleiten, die historische Erkenntnis dem ontologischen Verstehen unterzuordnen wie eine abgeleitete Form einer ursprünglichen. Aber er gibt uns nicht den geringsten konkreten Hinweis, in welchem Sinn das rein historische Verstehen von diesem ursprünglichen abgeleitet wird. Ist es darum nicht erforderlich geworden, von den abgeleiteten Formen des Verstehens auszugehen und in ihnen die Zeichen ihrer Herkunft aufzuweisen? Das bedeutet aber, dass wir auf jener Ebene beginnen müssen, auf der sich das Verstehen vollzieht, das heißt im Bereich der Sprache (langage).“ (1965: 19f.)

Wie auch Levinas, Derrida und Foucault meldet Ricœur Widerstand gegen die Erzählung einer abstrakten Seinsgeschichte an, gemäß deren Logik sich historisch und kulturell spezifische ontologische Kräfteverhältnisse dem Menschen hingeben. Ein hermeneutischer Zugang zur Ontologie muss sich vielmehr der *Differenz* als beziehende und entziehende Relation zwischen Sein und Seiendem zuwenden. Die Sprache ist zunächst das ausgezeichnete Phänomen, an dem die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz sichtbar werden soll.⁵ Durch eine stärkere Berücksichtigung nicht nur der Sprache, sondern auch des Sprechens wertet Ricœur die ontische und somit die beziehende Dimension der ontisch-ontologischen Differenz wieder auf. Das ontologische Verstehen soll über das Subjekt thematisiert werden und die Sprache stellt den wesentlichen Weg zur Explikation dieser Differenz dar. Die Subjektivität des Subjekts lässt sich phänomenologisch nur innerhalb eines Seins umkreisen, das immer schon sprachliches und damit interpretiertes Sein ist.⁶

Die wichtigsten Begriffe der ricœurschen Hermeneutik lauten also Subjekt, Sprache und Sein. Während Heidegger in *Sein und Zeit* das Gewicht auf die ontologische Seite legt, da ja letztendlich nicht das Dasein selbst, sondern das Sein Ziel

5 Vgl. dazu 1965: 20: „Die Schwierigkeit, vom Verstehen als Erkenntnismodus zum Verstehen als Seinsmodus überzugehen, liegt in Folgendem: Das Verstehen, das aus der Analytik des Daseins resultiert, ist genau dasselbe, durch das und in dem dieses Seiende sein Sein versteht. Heißt das nicht noch einmal, dass man die Anzeige, das Verstehen sei ein Seinsmodus, in der Sprache selbst suchen muss?“

6 Dies ist schon eine wesentliche Einsicht des heideggerschen Zugangs zur Sprache in den Schriften nach der Kehre (vgl. Kap. 3.4.3). Die Erweiterung Ricœurs liegt in der Berücksichtigung der reflexiven Dimension des sprechenden Subjekts, die Heidegger nicht einzuholen gewillt ist.

der Analyse ist,⁷ geht es Ricœur um eine Erschließung des Selbstverständnisses von Subjekten. Mittels des Begriffs der Reflexion sollen zunächst die ontologischen Grundlagen des Verstehens freigelegt werden, um dann in einem Zirkel erneut zum Subjekt und den spezifischen Sedimentierungen von Identität durchzustoßen. Die Bewegung, die Ricœur vollführt, ist folglich eine kreisförmige: Im Ausgang von der Reflexion des Subjekts sollen sich über die Sprache die ontologischen Grundzüge des Verstehens herauskristallisieren – nur um dann wieder die Frage zu beantworten, welche Implikationen daraus für das Selbstverständnis von Subjekten gezogen werden können. Ricœur geht somit im Gegensatz zu Heideggers Weg in *Sein und Zeit* einen Umweg und zugleich ein Stück weiter. Der Weg wird früher begonnen, weil das Subjekt das Sein nicht immer schon verstanden hat, sondern dieses ihm nur im Modus der Interpretation zugänglich ist. Das meint Ricœur, wenn er vom indirekten Zugang der Hermeneutik spricht: „Der indirekte Weg zur menschlichen Existenz geht anders als die direkte Beschreibung des Daseins davon aus, dass uns unsere Existenz nur da zugänglich ist, wo sie sinnhaft wird, indem eine existentielle Erfahrung zur Sprache gebracht wird.“ (Mattern 1996: 55f.) Diese Erfahrung muss immer an das Selbstverständnis von sich interpretierenden Subjekten gebunden bleiben und ist somit stets eine *situierte* Erfahrung. Der heideggersche Weg wird allerdings zugleich weiter geschritten, indem nicht bei der Seinsfrage Halt gemacht, sondern zum Subjekt zurückgekehrt wird. Das Subjekt wird als Resultat dieser Bewegung *dezentralisiert* bzw. überhaupt erst in seiner Unverfügbarkeit sichtbar. Es ist nicht mehr das souverän über sich herrschende, sondern das seiner Autonomie beraubte Subjekt, welches nun auf die Bühne tritt. Die *zentrale* hermeneutische Frage ist damit für Ricœur diejenige nach dem Subjekt und nicht nach dem Sein.

7.2 DIE FRÜHE HERMENEUTIK DES „ICH BIN“ – SPRACHE UND REFLEXION

Mit der Artikulation der kreisförmigen Bewegung von Subjekt, Verstehen, Sprache und Sein hat Ricœur den Rahmen konstruiert, an dem sich ein hermeneutischer Zugang zum Subjektbegriff orientieren muss. Die Hermeneutik muss Sprache und Reflexion *gleichermaßen* ihr Recht zukommen lassen und unterscheidet sich in diesem Punkt von der ontologischen Analyse Heideggers. Die Nähe zum frühen Heidegger – und damit wiederum die Distanz zu Derridas Dekonstruktion – beruht hingegen

7 Zur Erinnerung sei hier SZ: 436 zitiert: „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt.“

darin, dass die Hermeneutik nicht auf die Konstitution des Sinns und damit auf die textliche Ebene zielt, sondern auf eine *ontologische* Analyse des *Selbstverständnisses* von Subjekten.⁸ Die Hermeneutik begnügt sich nicht mit der Behauptung, dass das Entzugsmoment der Sprache immer auch ein Bezugsmoment ist, da Sprache ja von Subjekten gesprochen wird. Sie schlägt den Weg zur Perspektive des Sprechers und somit zu den „positiven“ Effekten der Sprache ein. Erst so lässt sich die volle Bedeutung der *Beziehung* zwischen Sprache und Sprechen beleuchten. Meine These ist hier, dass auch die Dekonstruktion diese positive, produktive Seite der Sprache berücksichtigt, Ricœur mit der Einbeziehung des Selbstverständnisses des Sprechers in einem wichtigen Punkt jedoch über die Dekonstruktion hinausgeht. Das Resultat dieser Weiterentwicklung ist eine „positive Hermeneutik des ‚ich bin‘“ (1968: 124), die sich an einer Annäherung zwischen Ontologie und Subjekt versucht, an der Heidegger nicht mehr interessiert war. Positiv ist diese Hermeneutik, weil sie die *produktive* Dimension jenes Kontakts artikuliert. Hermeneutisch ist die Vorgehensweise, da sie die Frage nach dem *Selbstverständnis* von Subjekten neu auslegt.

Sprache und Reflexion sind die beiden zentralen Komponenten von Subjektivität, die innerhalb Ricœurs hermeneutischer Wendung der heideggerschen Subjektkritik in den Mittelpunkt gerückt werden. Die Befähigungen des Sprechens und Reflektierens sind für das Selbstverständnis und damit für die Existenzweise von Subjekten irreduzibel. Ricœurs Anspruch ist es, die Philosophie des Cogito in eine Hermeneutik des „Ich bin“ zu transformieren (vgl. Jervolino 1990: 26). Eine solche hermeneutische Neubestimmung von Reflexivität soll sich von der um Descartes' Cogito rotierenden Subjektphilosophie lösen, indem sie an die Ontologie gebunden wird. Sprache und Reflexion sind dann nicht länger Wesenselemente von Subjekten, sondern Vollzüge, die auf eine Seinsweise hindeuten, die Ricœur als „Interpretiert-Sein“ bezeichnet. An dieser Stelle gilt es jedoch die Rekonfiguration von Reflexivität zu problematisieren und ersichtlich zu machen, dass die Fähigkeit zur Interpretation eine substanzielle Voraussetzung ist, die Ricœurs Hermeneutik des „Ich bin“ auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis blockiert.

7.2.1 Semantik und Semiotik – Die Sprache und der Sprecher

Um die Sprache für eine Hermeneutik des Subjekts zu erschließen, setzt sich Ricœur zunächst mit dem zeitgenössischen „Strukturalismus“ auseinander. Die Sprache als ontisch-ontologisches Phänomen wird in der strukturalistischen Philosophie seiner Zeit wesentlich über die beiden Disziplinen der Semantik und der

8 Vgl. Scott-Baumann (2009: 8): „Hermeneutics is not textual analysis, it is ontology: the profound meaning about being human.“

Semiologie analysiert. Den Unterschied zwischen diesen Disziplinen legt Ricœur wie folgt aus:

„Das semantische Problem unterscheidet sich vom semiologischen sehr präzise darin, dass das Zeichen, das sich in der Differenz konstituiert, vermittels der Referenz auf die Welt zurückverwiesen wird; deswegen kann man mit gutem Recht diese Kehrseite der Referenz gegenüber der Differenz im Sinne der gesamten mittelalterlichen, cartesianischen, kantischen und hegelschen Tradition ‚Vorstellung‘ nennen. [...] Die Relation von Zeichen und Zeichen enthält die *semiologische* Funktion; in der Vorstellung des Wirklichen durch Zeichen dagegen liegt die *semantische* Funktion; die erste ist der zweiten untergeordnet. Die erste hat ihren Sinn in der zweiten; oder, wenn man will, ist die Artikulation der Sprache (langage) auf deren Bedeutung gebende oder vorstellende Funktion ausgerichtet.“ (1969: 155f.)

Die semiologische Funktion operiert auf der Ebene des Textes⁹ und umfasst die *Relationalität* der Zeichen untereinander. Einer solchen Relationalität hat sich die Dekonstruktion auf verschiedene Art gewidmet. So wird bei Derrida Sinn durch die relationierende Kraft der Différance produziert: Zeichen sind immer in ein – räumliches und temporales – Netz mit anderen Zeichen eingelassen. Signifikation wird dann in einem Spiel des gegenseitigen Abstoßens der Zeichen voneinander produziert (vgl. Kap. 5.2.2). Bei Foucault hat sich die Kraft der Relationierung vor allem im Kontext der Wirkungsweise von Macht zu erkennen gegeben. Machtverhältnisse gibt es nicht an sich, sondern nur im Sinne von Beziehungen, die zwischen Polen fließen (vgl. Kap. 6.2.2). Die relationale Dimension der Différance und der Machtverhältnisse verweist dabei auf ihren produzierenden Charakter: Relationen erzeugen infolge ihrer entziehenden und beziehenden Kraft Sedimentierungen in der Wirklichkeit und dazu zählen auch Subjektformationen.

Ricœur stellt dieser semiologischen, relationierenden Funktion, mit der sich die Dekonstruktion hauptsächlich befasst, in einem zweiten Schritt eine semantische Funktion gegenüber, die den Bezug *zwischen* Sprache und Welt thematisiert. Die Einführung dieser Funktion wird notwendig, da eine hermeneutische Explikation von Subjektivität nicht bei der Sinn gebenden Funktion der Sprache stehen bleiben kann. Sie muss die konkreten ontischen Effekte der Sprache analysieren, das heißt sie muss die Materialisierung der Sprache in der Praxis des Sprechens in ihre Untersuchung integrieren. In diesem Zuge bindet Ricœur das dekonstruktive Textverständnis eng an den Weltbegriff Heideggers (vgl. Clark 2002: 146f.; Simms 2003: 33). Meine These ist, dass die Dekonstruktion zwar die semantische Funktion be-

9 Wie Jervolino betont, grenzt sich Ricœur explizit von der Hermeneutik Gadamers ab und sucht die Nähe zum Textverständnis der Dekonstruktion: „Whereas a hermeneutics like Gadamer's has its paradigmatic moment in dialogue [...], – in Ricœur it is the text, understood as objectified discourse fixed in writing, that has that role.“ (Jervolino 1996: 74)

rücksichtigt, da sie ja immer auch die Subjektivität konstituierende Dimension der Sprache und somit die materiellen Ablagerungen in der Wirklichkeit mitdenkt, jedoch eine konkrete Auslegung in Hinblick auf das Selbstverständnis der Subjekte versäumt. Diese Lücke kann die Hermeneutik Ricœurs schließen.

Entlang der Unterscheidung zwischen Semiologie und Semantik richtet Ricœur die Differenz zwischen Sprache und Sprecher aus. Ein Vorgehen Heideggers, dem die Dekonstruktion gefolgt ist, liegt in der Fokussierung auf den *Entzug* der Sprache und nicht auf das sprechende Subjekt. Sprache ist ein ontologisches bzw. strukturelles und diskursives Phänomen, das zwar immer auf ein sprechendes Subjekt abzielt, deren Sinn sich jedoch dem Zugriff des Subjekts entzieht. So hat sich bei Derrida ergeben, dass Sprache auf die Sinn gebende Struktur einer „Urschrift“ verweist, die das Subjekt als sprachfähiges Wesen einsetzt (vgl. Kap. 5.2.3). Foucaults Argumentation ist auch hier ganz ähnlich: Die Genealogie des Subjekts widmet sich einer Analyse der hegemonialen Wirkungsweise von Diskursen, um plausibel zu machen, inwiefern Machtformationen Subjekten erst die Ermächtigung des Sprechens verleihen (vgl. Kap. 6.2.1). Das Verdienst der Dekonstruktion ist die Freilegung des Entzugsmoments der Sprache, dem zugleich ein Subjektivität einsetzendes Bezugsmoment zukommt. Es fehlt jedoch in einem nächsten Schritt der Brückenschlag zum sprechenden Subjekt. Daher sind für Ricœur die Einsichten der Dekonstruktion *nicht ausreichend*:

„Man muss sich nicht wundern, dass eine analytische Untersuchung, die sich mit dem Transzendentalen der Sprache (langage) befasst, dabei aber nicht den Übergang von der Sprache (langue) zur Rede vollzieht, nur eine negative und nicht-subjektive Bedingung der Sprache (langage) entdeckt: die Differenz. Das ist gewiss nicht nichts! Aber man hat damit nur die erste Dimension der Reduktion erreicht, nämlich die transzendente Produktion der Differenz.“ (1969: 164)

Hier möchte ich zunächst darauf insistieren, dass sowohl Derrida als auch Foucault *nicht* beim diskursiven Charakter der Sprache verbleiben, sondern stets auch die sprachlichen Ablagerungen in der Wirklichkeit berücksichtigen: Diskursivität kommt stets eine materielle Dimension zu. Insbesondere bei Foucault hat sich gezeigt, wie die diskursive Wirkung von Machtverhältnissen innerhalb spezifischer Praktiken den Körper von Subjekten formt. Es stehen also nicht nur Diskursivität und Differenz im Fokus der Dekonstruktion. Das Versäumnis liegt woanders: Die Tatsache, dass Subjekte für die Reproduktion der Sprache verantwortlich sind, wird zwar mitgedacht, aber nicht mehr eigens thematisiert.¹⁰ Für Ricœur lässt sich der

10 Der semantischen Autonomie des Textes, wie sie sich bei Derrida ausmachen lässt, hält Ricœur das Versäumnis einer Berücksichtigung des Sprechers entgegen: „If the intentional fallacy overlooks the semantic autonomy of the text, the opposite fallacy forgets

Prozess der Sinnproduktion erst im Verlauf einer expliziten Analyse des Selbstverständnisses sprechender Subjekte in seiner vollen Tragweite beleuchten: „Doch enthält die semiologische Ordnung ja gerade nicht das Ganze der Sprache (langage); man muss noch den Überschnitt von der Sprache (langue) zur Rede vollziehen: Erst auf dieser Ebene darf man wirklich von ‚Bedeutung‘ sprechen“ (1969: 165). Die abstrakte semiologische Ebene, die das Netz der ontologischen sowie strukturellen und also dem Subjekt sich entziehenden Kräfteverhältnisse umfasst, kann alleine keine Theorie der Signifikation begründen. Die Semiologie muss um eine Hermeneutik erweitert werden. Die Hermeneutik des Subjekts bindet die Antwort auf die Frage nach den „positiven“ Effekten der „negativen“ Kraft des sprachlichen Feldes an die konkrete Reflexion, d.h. an das Selbstverständnis der Subjekte. Hier steigt die Dekonstruktion aus. Die Lücke der Dekonstruktion – die für ihre Arbeitsweise *konstitutiv* ist – liegt nicht in einer Ignoranz gegenüber den positiven Effekten von Sprache und somit auch nicht in einem Ausblenden der materiellen Ebene, sondern in der Tatsache, dass die Analyse *nicht weit genug* reicht, nämlich bis zum Selbstverständnis des sprechenden Subjekts.

Wie lässt sich die Analyse an dieser Stelle erweitern, ohne hinter die von Heidegger und der Dekonstruktion erzielten Einsichten zurückzufallen? Ricœur schließt an den hermeneutischen Impuls von Heideggers Daseinsanalyse an, indem er von der vor-ursprünglichen Öffnung des Subjekts in Hinblick auf das Verstehen ausgeht. Dieses Verstehen ist allerdings kein unmittelbares Verstehen des Seins mehr. Es bezieht sich auf ein Subjekt, dem das „bloße“ Sein niemals zugänglich ist, sondern das stets von historisch und kulturell spezifischen Seinsinformationen affiziert wird, die es sich erst interpretatorisch erschließen muss. Jetzt wird etwas deutlicher, welche Konsequenzen der Übergang von der Semiologie zur Semantik für den Status des Subjekts hat. Weil ontologische Kräfteverhältnisse nämlich immer schon im Modus der Interpretation erfahren werden, muss eine Hermeneutik des

that a text remains a discourse told by somebody, said by someone to someone else about something. It is impossible to cancel out this main characteristic of discourse without reducing texts to natural objects, i.e., to things which are not man-made, but which, like pebbles, are found in the sand.“ (IT: 30) In diesem Punkt unterscheidet sich das Verständnis von Text bei Derrida und Ricœur recht deutlich, auch wenn Ricœur mit der Dekonstruktion darin übereinstimmt, den Gehalt eines Textes nicht im Ausgang von der Intentionen des Autors ermitteln zu können. So schreibt Stefan Orth: „Der Begriff des Textes darf nach Ricœur schon allein deshalb nicht absolut gesetzt werden, weil damit ausgeblendet würde, dass da jemand ist, der spricht, erzählt, einen Text verfasst – auch wenn dies wiederum nicht zu dem Kurzschluss verleiten soll, den Autor des Textes in seinen Texten erkennen zu wollen.“ (Orth 2002: 193) Ein wenig provokant könnte man auch sagen, dass bei Derrida die (verworfenen) Autonomie des Autors wieder als Autonomie des Textes auftaucht.

Subjekts von der auf die Relationalität der Sprache ausgerichteten Semiologie zur Semantik und hiermit zur Sinn generierenden Rolle des reflexiven Subjekts übergehen:

„So verstehe ich die eigentliche ‚Rückkehr zum Subjekt‘, die man nach der Herausforderung der Semiologie zu vollziehen hat. Man muss sie notwendigerweise mit einer Reflexion über die Sprache (langage) verflechten, aber mit einer Reflexion, die nicht auf halbem Wege stehenbleibt, die vielmehr die Schwelle vom Semiologischen zum Semantischen überschreitet. Und in dieser Sicht bedeutet das Subjekt, das durch die Reduktion in seine Rechte gesetzt wird, nichts anderes als der Anfang eines Bedeutung verleihenden Lebens, die gleichzeitige Geburt des Gesagt-Seins der Welt und des Sprechend-Seins des Menschen.“ (1969: 167)

Ricœurs Abweichung von der Dekonstruktion besteht in der Einholung der Frage nach dem Selbstverständnis der Sprechenden, Handelnden, Wertenden und Erzählenden Subjekte.¹¹ Ein heteronomes Subjektverständnis darf nicht bei einer Explikation der heteronomen Kräfteverhältnisse, die Subjekte berühren und unterwerfen, stehen bleiben, sondern muss die Affizierung des Heteronomen auf das Selbstverständnis von Subjekten in all ihren Konsequenzen beleuchten. Die nur durch eine konstitutive Differenz ermöglichte Selbstinterpretation vollzieht sich – und aus diesem Grund ist der Unterschied zwischen Semiologie und Semantik so entscheidend – wesentlich über das Sprechen.¹² Da Sprechen immer an das Selbstverständnis des Sprechenden Subjekts gebunden ist, stellt die Sprache die Beziehung *zwischen* Sein und Subjekt dar. Die Hermeneutik artikuliert dieses Band, indem sie sich dem *interpretativen* Akt Sprechender Subjekte zukehrt.

7.2.2 Das Cogito und die Welt

Ricœurs steilstes Unterfangen im Rahmen seiner frühen Philosophie liegt in dem Versuch einer Rehabilitierung des bei Heidegger und der Dekonstruktion wohl am vehementesten kritisierten philosophischen Begriffs: dem Cogito. Die Deutungshoheit über das Cogito soll Descartes und der traditionellen Subjektphilosophie – inklusive Husserls Reaktualisierung – entrissen und das Cogito in einen neuen Diskurs eingeschrieben werden, der die Ebene der Reflexion mit derjenigen der Semiologie verknüpft: „So lautet also meine philosophische Arbeitshypothese: Ich möchte sie *konkrete Reflexion* nennen, d.h. *Vermittlung des Cogito mit der gesamten Welt*

11 Das sind die vier Dimensionen des Selbst, denen sich Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* widmet.

12 Ich werde in Kap. 8.1.3 mit Taylor zeigen, wie eine Hermeneutik des Sprechenden Subjekts konkreter ausgeführt werden kann.

der Zeichen.“ (1969: 171) Der Begriff des Cogito, gelöst aus seinem historischen Kontext, wird reaktualisiert, indem er als Punktualität innerhalb der Relationierung der Zeichen begriffen wird. Das Sinn generierende Spiel des Aufeinanderverweissens von Zeichen ist keine Repräsentation des Cogito; vielmehr situiert sich das „Ich denke“ nur innerhalb der Relationierung von Zeichen. Das klassische, selbstreflexive Cogito wird also in eine Analyse der ihm äußerlichen Konstitutionsbedingungen überführt – und mit dieser Geste in ein existentielles Cogito transformiert. Das Resultat ist ein Verständnis des Cogito, durch das nicht nur die Semantik auf die Reflexion hin überschritten, sondern auch der existenzielle Impetus der Reflexion herausgestellt wird:

„Eine rein semantische Erhellung bleibt ‚in der Luft hängen‘, solange man nicht gezeigt hat, dass das Verstehen der mehrdeutigen oder symbolischen Äußerungen ein Moment des *Selbstverständnisses* ist; der *semantischen* Stufe unserer Überlegungen muss sich folglich eine *reflexive* anschließen. Doch bleibt das Subjekt, das sich interpretiert, indem es die Zeichen deutet, nicht mehr ein pures *Cogito*. Es wird zu einer Existenz, die vermittels der Auslegung ihres Lebens entdeckt, dass sie als ein Seiendes gesetzt ist, noch bevor sie sich selbst setzt und von sich Besitz ergreift. Somit wird die Hermeneutik eine Existenzweise aufdecken, die sich durch und durch als ein *Interpretiert-Sein* (être-interprété) ausweist. Erst die Reflexion kann, indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen. Doch geschieht dies immerzu im Bereich der Sprache und bleibt ein unaufhörlicher Fortgang der Reflexion.“ (1965: 20f.)

Der heteronome Zug dieses hier artikulierten Subjektverständnisses beruht darin, dass das reflexive Vermögen des Subjekts von etwas ihm Fremden durchsetzt und seine Selbstbeherrschung daher immer schon ausgesetzt ist.¹³ Das autonome Cogito Descartes', das befähigt ist, sich von der Welt in sein Inneres zurückzuziehen, wird zu einem heteronomen Cogito, welches auf seine *ontologische* Herkunft und damit auf seinen Entzug verweist. Ricœur warnt davor, dass die Notwendigkeit, der sprachlichen Dimension innerhalb des Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine reflexive Dimension anzuschließen, nicht dazu führen darf, Reflexion im Modus der Selbsttransparenz aufzufassen. Mit diesem Schritt würde man der Subjektphilosophie in die Falle tappen. Die Hermeneutik muss aus diesem Grund die Fähigkeit der Reflexion an die Existenzweise und damit an die ontologische Aussetzung des Subjekts binden. Subjekte sind nur deshalb reflexive Wesen, weil sie in eine kon-

13 Der Unterschied zum Cogito Descartes' lässt sich auch so fassen, dass das Bewusstsein nicht der Startpunkt der philosophischen Analyse ist, sondern erst im Anschluss an die Analyse zu bestimmen ist: „Das Bewusstsein ist nicht die erste Realität, die wir erkennen, sondern die letzte. Wir müssen zu ihm erst vordringen und dürfen nicht von ihm ausgehen.“ (1962: 2014)

krete historische und kulturelle Welt geworfen sind, die sie beständig interpretieren. Nicht das Seinsverständnis, um das sich Heideggers Daseinsanalyse dreht, ist somit das herausgehobene hermeneutische Strukturmoment von Subjektivität, sondern die Interpretation. Die Existenz des Subjekts in der Welt ist kein bloßes Faktum mehr (vgl. Kap. 2.2.1), sondern interpretationsbedürftig. Darauf zielt Ricœur, wenn er behauptet, dass die Seinsweise des Subjekts das „Interpretiert-Sein“ ist.

Auch die soeben zur Sprache gebrachte Denkbewegung ist eine kreisförmige: Die Befähigungen des Sprechens und Reflektierens sind davon abhängig, dass das Subjekt in einer Welt existiert und sich auf diese Welt hin öffnet. Diese von Heidegger in *Sein und Zeit* als In-der-Welt-sein ausgelegte Seinsweise mündet für Ricœur in eine Suche nach den (ontischen) Sedimentierungen der Sprache in der Wirklichkeit. Erst über eine Analyse solcher Ablagerungen, so wurde bereits ausgeführt, wird dann die Funktion der Sprache verhandelt. Eine solche Diskussion bringt dann wiederum den Primat der Existenz innerhalb der Analyse zum Vorschein:

„Das *Ich-bin* ist grundsätzlicher als das *Ich-spreche*. Die Philosophie muss daher auch den Weg vom *Ich-bin* zum *Ich-spreche* gehen; sie muss sich vom innersten Schoß der Sprache aus ‚auf den Weg zur Sprache (langage)‘ begeben, wie es Heidegger fordert. Die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie besteht demnach darin, zu zeigen, in welchen ontischen Strukturen die Sprache auftritt.“ (1969: 172)¹⁴

Die philosophische Disziplin der Anthropologie, deren Gehalt für Heidegger und in seiner Nachfolge für Foucault mit der Idee der Autonomie verschmolzen ist, wird von Ricœur rehabilitiert, indem sie in die ontologische Untersuchung integriert wird. Die Anthropologie fragt nun nicht mehr nach den ausgezeichneten Wesensmerkmalen des Menschen; sie ist nicht länger essentialistische Anthropologie, sondern thematisiert die Existenzweise, das „Ich bin“ des Subjekts. Durch die Bindung der Anthropologie an die Ontologie wird der wesentlich *historische* Gehalt der Anthropologie freigelegt: Die Reflexion des Subjekts findet stets in einem spezifischen weltlichen Kontext statt und durchdringt die Möglichkeiten der Interpretation. Es wird im nächsten Kapitel deutlich, dass Charles Taylor in der Rehabilitierung der Anthropologie durch einen Anschluss an die Ontologie Ricœur folgt und das narrative Selbstverständnis der Subjekte in diesem Zusammenhang neu auszulegen vermag. Eine philosophische Anthropologie – darin sind sich Ricœur und

14 Vgl. zur Hermeneutik des „Ich bin“ auch 1968: 123: „Heideggers Ontologie legt mit ihrem ganzen Gewicht den Grund zu einer besonderen interpretierenden Disziplin, die ich eine *Hermeneutik des ‚ich bin‘* nennen möchte, eine Hermeneutik, die den ontologischen Anspruch eines erkenntnistheoretisch konzipierten *Cogito* zurückweist und zugleich eine Seinsschicht aufdeckt, die sozusagen unterhalb des *Cogito* angesetzt werden muss.“

Taylor einig – muss das Selbstverständnis und die Selbstinterpretation sprechender Subjekte an die historische und kulturelle Konstellation einer Welt binden, in der Subjekte subjektiviert werden. Die klassische metaphysische Anthropologie, welche mit der Entstehung der Humanwissenschaften Hand in Hand geht, wird somit zu einer Anthropologie des Menschseins.

Auch wenn Ricœur die Neuformierung des Cogito über die Ontologie aushandelt, möchte ich argumentieren, dass mit der Beibehaltung dieses cartesischen Begriffs einer wichtigen Bewegung der Subjektphilosophie nicht zu entkommen ist, die einem heteronomen Subjektverständnis entgegensteht. Vorausgesetzt wird nämlich eine Befähigung des Subjekts, die sich der Kraft des konstitutiven Außen – den ontologischen Kräfteverhältnissen – entzieht. Bernhard Waldenfels fragt vor diesem Hintergrund zu Recht, ob Ricœur nicht gezwungen ist, ein Moment der Selbstgründung des Subjekts vorauszusetzen: „Diese Arché als die Voraussetzung der Existenz heißt dann ‚sum‘. Woher stammt aber die hier auftretende erste Person, wenn nicht aus dem nachträglichen *Versuch* einer Selbstaneignung? Ist das Ich deshalb ursprünglich, und ist sein Auftreten damit überhaupt erklärt?“ (Waldenfels 1983: 311) Die von Ricœur gemachte *Voraussetzung* bezieht sich *nicht* auf das Cogito und somit auf eine innere Struktur von Subjektivität;¹⁵ das Vorausgesetzte ist vielmehr das Vermögen der *Interpretation*. Auch wenn Ricœur schreibt, dass die „Anmaßung [des Bewusstseins], sich selbst von Anbeginn zu kennen, sein Narzissmus“ (1962: 205) durch eine hermeneutische Perspektivierung im Anschluss an die Subjektkritik Heideggers verworfen wird, setzt er ein – wenn auch in Bewegung befindliches – Vermögen voraus, das nicht mehr als Effekt der Ausgesetztheit von Subjekten beschreibbar ist. Hier zeigt sich ein Problem der kreisförmigen Bewegung Ricœurs: Das Resultat ist zugleich eine Voraussetzung, ohne welche die Bewegung nicht einsetzen kann. Die Interpretation ist das Ziel, aber auch der Startpunkt, ohne den die Erschließung der Welt für das Subjekt nicht möglich ist. Die Fähigkeit der Subjekte, ihre Existenzweise und somit ihre Stellung in der Welt zu

15 Waldenfels begründet diese Problematik auch mit Ricœurs Verteidigungshaltung in Bezug auf den Strukturalismus: „Allerdings ist es nicht leicht, Ricœur zu folgen, wenn er in diesem Zusammenhang die strukturelle *Differenz* auf einen Bereich des Unbewussten, Subjektlosen beschränkt und die aktuelle *Referenz* einem Subjekt zuschreibt, das somit über das Spiel der Differenzen erhaben wäre. Es macht sich hier nachteilig bemerkbar, dass diese Polemik sich zu sehr auf einen statischen Strukturalismus zuspitzt und [...] die Möglichkeit von Strukturierungsprozessen, die Differenzen erzeugen, außerhalb des Blickfeldes bleibt.“ (Waldenfels 1983: 316) Ricœur erkennt, so möchte ich argumentieren, den *post*-strukturalistischen Zug des Strukturalismus, nämlich die Tatsache, dass Strukturen immer in Bewegung sind, d.h. reproduziert werden müssen und damit permanent verschoben werden. Ein solches Verständnis von Strukturalismus hat etwa Deleuze (1992) entworfen.

reflektieren, wird nicht ausgehend von dem heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität entwickelt, sondern als nicht befragbares Strukturmoment vorausgesetzt. Das soll *nicht* zu der Aussage führen, dass ein Verständnis heteronomer Subjektivität die Begriffe der Interpretation und Reflexion nicht mehr verhandeln kann. Es heißt jedoch, dass auch die Fähigkeiten des Interpretierens und Reflektierens nur aufgrund der Ausgesetztheit des Subjekts und also als *Sedimentierungen* des konstitutiven Außen philosophisch thematisierbar sind.

7.3 DIE SPÄTE HERMENEUTIK DES SELBST

Während es Ricœur in seinen frühen Texten um eine Neuauslotung des Cogito geht, ist in seinen Spätschriften primär vom „Selbst“ die Rede. Die dichotome Ordnung von Cogito und Anti-Cogito wird verlassen, um dem Problem eines vorausgesetzten Vermögens des Subjekts zu entkommen und um die vermittelnde Komponente von Subjektivität noch stärker zu betonen. Das jetzt als Selbst interpretierte Subjekt wird innerhalb von *Das Selbst als ein Anderer* in drei miteinander verbundenen Dialektiken entfaltet.¹⁶ Ricœur schreibt dazu:

„Selbst sagen heißt nicht *ich* sagen. Das *Ich* setzt sich – oder es wird abgesetzt. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen impliziert, deren Analyse der Rückkehr zu sich selbst vorausgeht. Auf diese Dialektik von Analyse und Reflexion wird die Dialektik von *Iipse* und *Idem* aufgepfropft. Schließlich krönt die Dialektik des Selben und des Anderen die beiden ersten Dialektiken.“ (SA: 29)

In diesem Zitat sind bereits die drei wesentlichen Operationen angesprochen, um dessen Explikation *Das Selbst als ein Anderer* kreist: Der Umweg der Reflexion über eine Analyse, die sich vor allem mit den Einsichten der analytischen Philosophie auseinandersetzt und im Rahmen meiner Arbeit zu vernachlässigen ist, die Di-

16 Charles E. Reagan führt aus, inwiefern sich Ricœurs Dialektik in einem entscheidenden Punkt von derjenigen Hegels absetzt: „His dialectical analysis do not result in a Hegelian ‚third term‘ that surpasses the dialectical poles and renders them useless. His ‚third term‘ [...] can only be understood at the very heart of the dialectic and as completely implying both poles of the dialectic. This is a constant and essential element in his philosophical method.“ (Reagan 2002: 30) Ricœur geht es demnach nicht um eine Synthese, eine Aufhebung von Widersprüchen, sondern um eine Dialektik, die sich als ein Weg versteht, der immer wieder neu gegangen werden muss und dessen Ende nicht von vornherein abzusehen ist. Vgl. zu Ricœurs Aufweis einer „Unmöglichkeit einer totalen Vermittlung“ sowie der Reduktion der Temporalität auf die „ewige Gegenwart“ bei Hegel ZE3: 325-333.

alektik von Selbigkeit und Selbstheit und schließlich die wichtigste und in Auseinandersetzung mit Levinas ausgehandelte Dialektik von Selbstheit und Andersheit.¹⁷ Im Folgenden soll insbesondere eine Explikation des spezifischen Gehalts der beiden Dialektiken zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit in Hinblick auf die Einsichten Heideggers und der Dekonstruktion im Vordergrund stehen. Es soll sich herauskristallisieren, inwiefern der hermeneutische Zugang zum Selbst die Bewegungen der Dekonstruktion mitvollzieht, aber auch, wo diese Bewegungen durch die vermittelnde Funktion der Dialektik unterbrochen werden.¹⁸ Am Begriff der Identität wird dann sichtbar, dass eine hermeneutische Perspektivierung Facetten von Identität einzuholen vermag, denen die Dekonstruktion wenig Beachtung zukommen lässt.¹⁹ Während Levinas ausschließlich die ethische Dimension des Konstitutionsprozesses von Identität beleuchtet, geht Ricœur einen Schritt weiter, indem er das Selbstverständnis von Subjekten, die niemals mit sich identisch sind, erörtert. Eine solche Erweiterung des Identitätsbegriffs lässt sich vor allem am Phänomen der narrativen Identität aufweisen. Die narrative Identität stellt die Grenze dar, an welcher Selbigkeit und Selbstheit aufeinanderprallen, und an der zugleich auf die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit verwiesen wird.

Zuletzt gilt es Ricœurs Verständnis von Andersheit der asymmetrischen Beziehung zum Anderen bei Levinas gegenüberzustellen. Es wird sich ergeben, dass Ricœur die ontologische Konzeption von Selbstheit um eine ethische Dimension erweitert, indem Andersheit als integraler Bestandteil des Selbst verstanden wird. Aufgrund der Bewegung der Dialektik gelingt es Ricœur jedoch nicht, den Anderen *als Anderen*, d.h. als der Selbstheit des Subjekts *entzogen* zu denken. Der heteronome Konstitutionsprozess, auf dessen Pfad Ricœurs Hermeneutik weitgehend

17 Die dialektische Argumentation Ricœurs offenbart sich auch in der Besprechung der in *Das Selbst als ein Anderer* behandelten philosophischen Positionen. Die Mangelhaftigkeit und Widersprüchlichkeit einer Position mündet in die Begründung einer neuen Position, die neue Begriffe, aber auch neue Probleme aufwirft, die dann durch die folgende Position wieder gelöst werden sollen. Die Positionen entstammen der Geschichte der Philosophie, aber auch der zeitgenössischen analytischen Philosophie.

18 Damit möchte ich nicht behaupten, dass *Das Selbst als ein Anderer* durchgängig von einer dialektischen Bewegung durchzogen ist; vielmehr handelt es sich um ein Changieren zwischen dialektischen, dekonstruktiven, ontologischen und ethischen Bewegungen, bei dem mal die eine, mal die andere Bewegung ins Rampenlicht tritt. Alison Scott-Baumann (2009: 122) vertritt hier die These, dass Ricœur letztendlich der Phänomenologie treu bleibt. Burkhard Liebsch (2004: 194; Anm. 42) setzt das Wort „Dialektik“, wenn er auf Ricœur zu sprechen kommt, in Anführungszeichen.

19 Vgl. in Bezug auf eine Gegenüberstellung von Ricœur und Levinas Bourgeois (2002: 113).

wandelt, wird an dieser Stelle erneut durch die Voraussetzung einer Fähigkeit blockiert, die nicht mehr Produkt des Konstitutionsprozesses ist. In dieser Voraussetzung beruhen die Grenzen des dialektischen Zugangs.

7.3.1 Die Auslotung des Raumes zwischen Cogito und Anti-Cogito

Die Kontinuität zwischen Ricœurs Argumentation in *Das Selbst als ein Anderer* und seinen frühen Schriften zur Neubestimmung des Cogito liegt in dem Bestreben, der Dichotomie zwischen einer Subjektphilosophie, die das Subjekt als ursprünglich gesetzt begreift, und der Forderung nach einer Verabschiedung des Subjekts zu widerstehen. Im Gegensatz zu Heidegger und der Dekonstruktion fasst Ricœur den Ausdruck „Subjektphilosophie“ enger und schafft es so, seine eigene Philosophie in einem Zwischenraum zu verorten. Das folgende Zitat verdeutlicht diesen Gedanken:

„Paradigmatisch für die Subjektphilosophien ist hier meiner Auffassung nach, dass das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird – *ego cogito* –, sei es, dass das ‚Ich‘ als empirisches oder als transzendentes Ich definiert wird, sei es, dass das ‚Ich‘ absolut, das heißt ohne ein Gegenüber, gesetzt wird, oder relativ, in welchem Falle die Ego-logie nach einer inneren Ergänzung durch die Intersubjektivität verlangen würde. In all diesen Fällen ist das Subjekt ‚Ich‘. Deshalb halten wir hier den Ausdruck *Subjektphilosophien* für gleichwertig mit dem Ausdruck *Philosophien des Cogito*.“ (SA: 13)

Ricœur arbeitet vier Positionen der Subjektphilosophie heraus, deren Herkunft er historisch – und im Gegensatz zu Heidegger – nicht an den Namen Descartes bindet, und deren Gemeinsamkeit die Fundierung des Subjekts als Fundament des Wissens ist. Die ersten beiden Positionen einer Setzung des „empirischen“ und des „transzendentalen“ Ich lassen sich anhand der Opposition von Empirismus und Rationalismus zuordnen. Das denkende Ich ist dasjenige, welches einer Welt gegenübersteht, der es nicht angehört und deren Erkenntnis eine philosophische Herausforderung darstellt. Kant bringt als „Vermittler“ der empiristischen und der rationalistischen Position diesen Gedanken in seiner konsequentesten Form zum Ausdruck. Die dritte Position des „absoluten“ Ich beschreibt das zum transzendentalen Signifikat gewordene Subjekt, dessen Dekonstruktion in den bisherigen Kapiteln dieser Arbeit durchgeführt wurde. Sie steht zuletzt der vierten Position des „relativen“ Ich gegenüber: Diese Konstellation ist derjenigen des absoluten Ich jedoch nicht äußerlich, weil das Subjekt auch in diesem Falle bereits gesetzt wurde und lediglich noch über einen Mangel verfügt, der durch ein Nicht-Ich behoben werden soll. Der Mangel ist dann aufgehoben, wenn das Subjekt durch andere Subjekte anerkannt wird. In Abgrenzung zu diesem Verständnis von Intersubjektivität wird in

der vorliegenden Arbeit der Mangel als *konstitutives* Strukturmoment von Subjektivität gedacht. Er verweist darauf, dass die Identifizierung des Subjekts mit sich selbst notwendigerweise scheitert. Der Mangel liegt somit nicht im Inneren des Subjekts, sondern verweist auf die Spur seines Konstitutionsprozesses und also auf das konstitutive Außen. Aus diesem Grund gehört auch ein intersubjektives Subjektverständnis, das sich um eine Antwort auf die Frage nach der Verbindung und wechselseitigen Affizierung voneinander getrennter Subjekte bemüht, dem Horizont der Subjektphilosophie noch an.

Ricœurs Kritik der Subjektphilosophie in *Das Selbst als ein Anderer* reicht in ihrer Radikalität über die Einsichten seiner frühen Schriften hinaus. Sie ist jedoch nur die Vorderseite einer Medaille. Ihre Rückseite ist die Problematisierung all derjenigen philosophischen Positionen, denen es um eine Auflösung des Subjekts als philosophischer Kategorie geht. Ihren Gewährsmann erblickt Ricœur in Nietzsche. Eine Zielsetzung der Hermeneutik des Selbst ist es, dem selbstsetzenden, souveränen und autonomen Cogito der Subjektphilosophie zu entkommen, „ohne deswegen dem Schwindel der *Zersetzung* des Selbst zu verfallen, die Nietzsches Dekonstruktion hartnäckig verfolgt“ (SA: 29f.).²⁰ Ricœurs grundsätzlicher Vorwurf gegen Nietzsche lautet, dass dieser in seiner Kritik des Cogito die reflexive Ebene des Subjekts zugunsten einer Fokussierung auf die sprachliche Ebene verdrängt. Es hat sich allerdings im letzten Kapitel gezeigt, dass die Reflexion, d.h. das Selbstverständnis des sprechenden Subjekts, integraler Bestandteil einer affirmativen Wendung der heideggerschen Subjektkritik sein muss. Nietzsches Versäumnis ist es, auf der „negativen“, relationalen und entziehenden Ebene der Sprache zu verbleiben und ihre „positive“, die Beziehung zwischen Subjekt und Welt konstituierende Funktion nicht mehr einzuholen.²¹ Das Augenmerk liegt nach Ricœur auf dem „lügenrischen Charakter jeder Sprache“ (SA: 22), der die Reinheit von Identität durchkreuzt. Diese negative Beschreibung der Sprache, die letztlich keine Wende mehr zu einem affirmativen Subjektbegriff zu vollführen vermag, lehnt Ricœur in Einklang mit der Dekonstruktion ab.²² Die Hermeneutik des Selbst grenzt sich somit in zwei Richtungen ab, um dann ihre eigene Positionierung stark zu machen:

-
- 20 Ich möchte hier unbedingt darauf hinweisen, dass sich Ricœurs Kritik gegen Nietzsche und nicht gegen die Dekonstruktion richtet. Ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist und ob auf legitime Weise von „Nietzsches Dekonstruktion“ gesprochen werden kann, bedarf einer eigenen philosophischen Erörterung, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.
- 21 Vgl. zur Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven Dimension der Sprache Kap. 7.2.1.
- 22 Dabei vertritt die Dekonstruktion, insbesondere Derrida und Foucault, freilich eine differenziertere Lektüre Nietzsches, die sehr wohl die affirmativen Aspekte der Sprachkritik ausweist.

„Verherrlichtes Subjekt, gedemütigtes Subjekt: Stets, so scheint mir, geht man durch einen solchen Umschlag des Für in ein Wider an das Subjekt heran; hieraus müsste man folgern, dass das ‚Ich‘ der Subjektphilosophie *atopos*, ortlos, ohne festgelegten Platz im Diskurs ist. Inwiefern kann man von der hier ins Werk gesetzten Hermeneutik des Selbst sagen, dass sie einen epistemischen (und ontologischen [...]) Ort einnimmt, der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und *Anti-Cogito* angesiedelt wird?“ (SA: 26)

Die Auslotung des Raumes zwischen dem selbstsetzenden Cogito und seinem Doppel, dem Anti-Cogito, ist die wesentliche Bewegung, mittels derer sich die Hermeneutik des Subjekts entfaltet. Die Dialektik ist für Ricœur nun die Form des philosophischen Denkens, die sich durch diesen Raum windet. Sie soll jener Dichotomie von Cogito und Anti-Cogito entgehen, indem sie sich als Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit konfiguriert und dabei stets ihren *temporalen* Charakter ausweist. Ich möchte die These vertreten, dass sowohl die Hermeneutik Ricœurs, *als auch* die Dekonstruktion den Raum zwischen Cogito und Anti-Cogito ausloten. Der Unterschied zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion liegt jedoch darin, dass sich die Hermeneutik tendenziell mehr in Richtung des Anti-Cogito abgrenzt und näher am Cogito befindet, während es bei der Dekonstruktion genau umgekehrt der Fall ist.²³ Die Plausibilität einer solchen, durch eine Dialektik getragenen hermeneutischen Befragung soll nun geprüft werden.

7.3.2 Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit

In diesem Unterkapitel möchte ich zunächst auf die erste Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit zu sprechen kommen. Mit Selbigkeit (lateinisch: *idem*) bezeichnet Ricœur die Kontinuität der Identität; Selbstheit (lateinisch: *ipse*) benennt dagegen den Selbstbezug des Subjekts. Diese erste Dialektik mündet in eine zweite Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit, die Gegenstand des nächsten Abschnitts ist. Ricœur grenzt in einem ersten Schritt den Terminus der „Selbigkeit“ von einer Reduktion auf Gleichheit mit sich selbst und Beharrlichkeit in der Zeit ab, indem er dessen relationale Komponente betont: „Selbigkeit ist ein Begriff der Relation und eine Relation von Relationen.“ (SA: 144) Wenn man die Relationierung von Relationen als zentrale strukturalistische Geste begreift,²⁴ tritt hervor, inwiefern

23 Auch Heideggers Subjektkritik kann als Erkundung eines solchen Raumes interpretiert werden. In *Sein und Zeit* ist eine größere Nähe zum Cogito vernehmbar, während in den Schriften nach der Kehre eine Nähe zum Anti-Cogito vorherrscht.

24 Es ist interessant, dass selbst dort Struktur als Relationierung von Relationen definiert wird, wo eine Nähe sowohl zum Poststrukturalismus als auch zur Phänomenologie auf

sich ein metaphysischer Zugriff auf das Phänomen der Selbigkeit auf seinen dezentralen und differentiellen Gehalt hin öffnen lässt. Die Kontinuität des Subjekts bezieht sich dann nicht mehr auf eine zugrunde liegende Substanz, die sich in der Gegenwart präsentiert, sondern ist der Name für eine Relation – eine Beziehung – die unterschiedliche Momente miteinander verknüpft.

Nachdem Ricœur die „*numerische* Identität“, als Vereinigung heterogener „Vorkommnisse“ (SA: 144), und die „*qualitative* Identität“, als Ähnlichkeit eines Elements mit sich selbst (SA: 145), als Kandidaten für eine inhaltliche Bestimmung von Selbigkeit zurückgewiesen hat, findet er in der „*ununterbrochenen* Kontinuität“ ein überzeugendes Kriterium, um Selbigkeit als Komponente von Identität zu charakterisieren (SA: 145f.). Kontinuität ist ein *formaler* Begriff und umfasst die sich *von außen* ereignende Identifizierung des Subjekts. Ricœur weist mit der Kontinuität ein Kriterium aus, das einer dekonstruktiven Kritik stand zu halten scheint: Auch die Dekonstruktion leugnet nicht, dass die Identität von Subjekten im Laufe ihres Lebens in einer Kontinuität steht, da sowohl Subjekte sich selbst als auch andere Subjekte *notwendigerweise* als dieselben identifizieren müssen. Die Transformation der *inhaltlich* spezifischen Identität stellt das Kriterium der Kontinuität noch nicht infrage: Auch einem Subjekt, das eine neue Sprache erlernt, sich in eine andere Kultur integriert und andere Dinge als Güter bezeichnet, kommt das formale Kriterium der Kontinuität von Identität zu. Eine Freilegung des Selbstverständnisses von Subjekten scheint somit nicht an der Annahme einer formalen Kontinuität von Identität vorbeizukommen. Wie lässt sich nun aber der Begriff „Kontinuität“ genau umgrenzen, ohne ihn als Substanz zu fassen? Worauf verweist Kontinuität?

Ricœur plausibilisiert die Tauglichkeit von Kontinuität als Kriterium zur Bestimmung von Selbigkeit anhand der Dimension von Temporalität. Es hat sich bereits in meiner Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion herausgestellt, dass ein Anknüpfen an Heideggers Temporalitätsverständnis die Explikation des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität befeuert. Ricœur verfährt hier zunächst nicht anders. Das entscheidende Phänomen, an dem sich die Temporalität in das Subjekt einwebt, ist die narrative Identität:

„Die Vermittlung muss [...] in der Ordnung der Zeitlichkeit gesucht werden. Nun aber nimmt meiner Meinung nach der Begriff der narrativen Identität diese ‚Mittelstellung‘ ein. Wenn wir ihn einmal in diesen Zwischenraum hineingestellt haben, wird es uns nicht wundern, zu sehen, dass die narrative Identität zwischen zwei Grenzen oszilliert – einer unteren Grenze, an der die Beständigkeit in der Zeit die Vermischung des *idem* und des *ipse* zum Ausdruck bringt, und einer oberen Grenze, an der das *ipse* die Frage seiner Identität aufwirft, ohne die Hilfe und die Unterstützung des *idem*.“ (SA: 154f.)

den ersten Blick schwer ersichtlich ist – in der Systemtheorie Niklas Luhmanns (2015a: 383f.).

Ricœurs Argumentation in diesem Zitat ist komplex und bedarf einer eingehenden Betrachtung. Zunächst muss noch einmal darauf insistiert werden, dass die Kontinuität der Identität als wesentliches Merkmal von Selbigkeit durch ihren Verweis auf die Temporalität nicht im Sinne einer Substanz interpretiert werden darf. Die dreidimensionale Temporalität, die sich an der Grenze *zwischen* Selbigkeit und Selbstheit einschiebt bzw. nichts anderes als ihre Begrenzung *ist*, verhindert die Präsenz von Selbigkeit: Selbigkeit ist niemals *als* Selbigkeit *greifbar*, sie ist stets über das Phänomen der Selbstheit vermittelt bzw. existiert in ihrer *Differenz*. Ricœur verdeutlicht die Ausrichtung von Selbigkeit und Selbstheit an der Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz wie folgt: „So gesehen, besteht zwischen der Kategorie der Selbigkeit meiner eigenen Analysen und dem Begriff der *Vorhandenheit* bei Heidegger die gleiche Art der Korrelation wie zwischen der Selbstheit und der Seinsweise des *Daseins*.“ (SA: 373) „Beständigkeit“ gibt es in diesem Sinne nur, weil es Temporalität gibt. Im Gegensatz zu Heidegger greift Ricœur aber auch an dieser Stelle nicht *direkt* auf das Phänomen der Temporalität zu; der indirekte Weg der Hermeneutik, dem auch in *Das Selbst als ein Anderer* die Treue gehalten wird, verlangt eine Interpretation von Temporalität im Ausgang eines ontischen Bezugsmoments. In anderen Worten: Es muss offengelegt werden, an welchem (Nicht-)Ort Temporalität Bezüge ausbildet, d.h. sich sedimentiert. Dieser sich stets einem begrifflichen Zugriff entziehende (Nicht-)Ort ist die narrative Identität: „Mit ‚narrative Identität‘ bezeichne ich jene Art von Identität, zu der das menschliche Wesen durch die Vermittlung der narrativen Funktion Zugang haben kann.“ (1987: 209) Mit diesem Argumentationsschritt gelingt es Ricœur, die Statik des metaphysischen Identitätsbegriffs aufzubrechen, denn Identität ist jetzt ein *Effekt* einer Erzählung, die vom Subjekt selbst vollzogen werden muss bzw. immer schon vollzogen wird. Die Konstitution von Selbigkeit im Sinne einer Kontinuität von Identität gründet darauf, dass das Subjekt eine Geschichte erzählt, die darauf basiert, dass es immer schon temporalisiertes Subjekt ist. Es „entwirft“ im strengen Sinne keine Geschichte; die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erzählens ist vielmehr ein positives Bezugsmoment von Subjektivität, ein Element seines Selbstverständnisses.

Ricœur beantwortet also die Frage nach der Möglichkeit des Identifizierens, indem er nicht auf eine ursprüngliche Einheit, d.h. auf einen inneren Kern von Subjektivität deutet, der dem Akt des Identifizierens zugrunde liegt, sondern den wesentlichen *Entzugscharakter* des Identifizierens ausweist. Wichtig ist hervorzuheben, dass Identität auf einer „Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt“ (ZE3: 396). Die Möglichkeit des Identifizierens ist an die Temporalität der (Selbst-)Bezüge gebunden: Das Subjekt kann sich nur dann als Subjekt interpretieren, wenn es seine Gewordenheit erzählt und das heißt auch, wenn es sich als derselbe Handelnde innerhalb der Zeit verortet. Diese Erzählung

ist jedoch niemals diejenige eines solipsistischen, auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts: Das Subjekt artikuliert seine Existenzweise als in einer Welt und unter anderen Subjekten lebendes. Im nächsten Schritt verweist die narrative Identität damit immer schon auf die Ethik. Eine Geschichte von Selbst und Welt ist niemals eine bloß neutrale Beschreibung, sondern perspektiviert die Existenz eines Subjekts im Horizont seiner ihm offenstehenden Möglichkeiten.²⁵

Jetzt wird auch klarer, warum Kontinuität als Kriterium der Selbigkeit nicht der Status einer Substanz zugesprochen werden darf: Kontinuität bezieht sich nicht auf die vermeintliche Präsenz des Selbst, sondern ist vielmehr ein ontischer Effekt eines temporalen Konstitutionsprozesses. Selbigkeit ist eine Sedimentierung von Selbstheit: „*Ipse manifests itself as idem.*“ (Rasmussen 2002: 62) Die Temporalisierung der Selbstheit lässt erst den „Anschein“ von Kontinuität und somit Selbigkeit aufkommen. Aufgrund der *ständigen* Bewegung des Entzugs und Bezugs temporaler Kräfteverhältnisse entsteht der Schein der *Ständigkeit*: Die (scheinbare) Präsenz einer Identität in der Zeit ist ein Produkt dieser Bewegung. Damit ist Selbstheit die Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung von Selbigkeit (vgl. Langsdorf 2002: 47). Die *negative* Implikation dieses Identitätsverständnisses beruht in der Unmöglichkeit einer geschlossenen Identität. Diese Unmöglichkeit verweist zugleich auf die *positive* Implikation: Die mangelnde Abgeschlossenheit von Identität im Zuge der Angewiesenheit von Subjekten auf ihre narrative Konstitution führt dazu, dass es Identität (als nun unabgeschlossene) überhaupt gibt. Die Kontinuität der Identität basiert dabei auf einer Zuschreibung:²⁶ Subjekte müssen *notwendigerweise* unterstellen, dass sie selbst und Andere dieselben Subjekte wie in einem vorherigen Moment sind und es im nächsten Augenblick auch noch sein werden, und sie müssen auch immer wieder vergessen, dass Selbigkeit nur das Produkt eines stets neu ablaufenden temporalen Konstitutionsaktes ist. Dass die Identität des Subjekts *narrative* Identität ist, bedeutet, dass sie zwischen Selbigkeit und Selbstheit eingespannt und stets schon *temporale* und damit aufgeschobene und nicht-identische Identität ist.

Anhand der Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit lässt sich nicht nur veranschaulichen, wie es möglich ist von einer kontinuierlichen Identität des Sub-

25 Vgl. dazu ZE3: 400: „Die vom Erzähler entwickelte Strategie der Überzeugung will dem Leser eine Sicht der Welt aufzwingen, die niemals ethisch neutral ist, sondern vielmehr implizit oder explizit eine neue Bewertung der Welt und des Lesers selbst induziert: So gesehen gehört die Erzählung bereits ins Feld der Ethik, und zwar aufgrund des untrennbar mit der Narration verbundenen Anspruchs auf ethische Richtigkeit.“

26 David Rasmussen (2002: 62) hebt hervor, dass Ricœur durch die Temporalisierung des Selbst dem reduktionistischen Anklang des Terminus „Selbigkeit“ entkommt und damit dem konzeptuellen Zwang, die unterschiedlichen Formierungen des Selbstseins im Laufe eines Lebens in eine Einheit integrieren zu müssen.

jekts zu sprechen, sondern auch, inwiefern die Konstitution von Identität scheitern kann. In diesem Zusammenhang ist vor allem Ricœurs Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines Verlusts von Identität erhellend: „Was aber bedeutet hier Identitätsverlust? Genauer: Um welche Modalität der Identität handelt es sich? Meine These besagt: Diese verwirrenden Fälle von Narrativität lassen sich – zurückversetzt in den Rahmen der Dialektik von *idem* und *ipse* – neu interpretieren als Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit.“ (SA: 184) Die *Unterstützung* der Selbstheit durch die Selbigkeit ist notwendig für die Formierung von Identität, da ohne jegliche Sedimentierung das Selbst nur aus diffusen, fließenden und nicht miteinander verbundenen Momenten bestehen würde und sich somit überhaupt keine Identität konstituieren könnte. Auch dieses Argument findet sich in der Dekonstruktion. Es hat sich ja bereits bei Foucault herausgestellt, dass die *Diffusion* von Kräfteverhältnissen immer auch auf Relationalität und Produktivität verweist (vgl. Kap. 6.2.2). Die Hermeneutik des Selbst legt diesen Gedanken wie folgt aus: Temporalität produziert materielle Effekte in der Wirklichkeit und die narrative Identität ist ein solcher Effekt. Die Fähigkeit eines Subjekts, sich durch die Erzählung seiner Gewordenheit zu identifizieren, ist ein irreduzibles Bezugsmoment von Subjektivität. Ein Subjekt ohne die Komponente der Selbigkeit erleidet nicht nur einen Identitätsverlust, sondern verliert auch seine Subjektivität: Es kann sich nicht mehr als ein Akteur interpretieren, der sich Vollzüge zuschreibt und damit auch nicht mehr als handlungsfähiges und Verantwortung übernehmendes Subjekt.²⁷

7.3.3 Die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit

Bisher habe ich zu veranschaulichen versucht, wie es Ricœur gelingt, Selbigkeit als Komponente von Subjektivität so zu denken, dass sie mit einem heteronomen Subjektverständnis vereinbar ist. Der nicht-essentialistische Gehalt der Selbigkeit ergibt sich aus ihrer Bindung an die Selbstheit. Der Vorrang der Selbstheit vor der Selbigkeit ist dann so zu verstehen, dass Selbigkeit nur in Bezug auf Selbstheit verhandelt werden kann, weil jene Zuschreibung eine ontische Sedimentierung der Selbstheit *ist*. An der Schnittstelle zwischen Selbigkeit und Selbstheit konstituiert sich die narrative Identität. Da die Erzählung des Subjekts immer auch eine ethische ist, bleibt Ricœur jedoch bei der Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit nicht stehen, sondern legt in einem zweiten Schritt das *alteritäre* Moment der Selbstheit frei. Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit verweist auf diejenige zwischen Selbstheit und Andersheit.

27 Es wird sich im nächsten Kapitel ergeben, dass Taylor ein ganz ähnliches Verständnis von Identitätsverlust besitzt (vgl. Kap. 8.2).

Ricœur entwickelt diese zweite Dialektik über eine Auseinandersetzung mit der Ethik Levinas'. Aus diesem Grund bietet es sich an, auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden französischen Philosophen bezüglich deren jeweiligen Verständnisses von Alterität einzugehen. Im Gegensatz zu Levinas, für den der Andere das Ich von der Grenze der Welt aus berührt und anruft und es durch diese Berührung und Anrufung als Subjekt einsetzt, ist Andersheit für Ricœur eine *integrale* Komponente des Selbst. Der ethische Status des Anderen bei Levinas wird deshalb bei Ricœur zu einem ontologischen:

„Dass die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzukommt, gleichsam um deren solipsistische Verirrung zu verhindern, sondern dass sie zum Sinngehalt und zur *ontologischen* Konstitution der Selbstheit gehört, dies ist ein Zug, der diese [...] Dialektik stark von derjenigen zwischen Selbstheit und Selbigkeit unterscheidet, deren disjunktiver Charakter vorherrschend blieb.“ (SA: 382; Hervorhebung von mir)

Der Vorgängigkeit eines mit sich selbst identischen Subjekts, das in seiner Geschlossenheit durch die Berührung des Anderen aufgebrochen wird, setzt Ricœur die sich schon immer ereignete Einschreibung des Anderen in das Selbst entgegen. Auf den ersten Blick scheint Ricœur mit einer solchen Interpretation der Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selbst gegenüber Levinas im Vorteil zu sein: Der Radikalität einer Ethik, die den Anderen als Einbrecher in die Struktur des Subjekts begreift, wird eine Analyse entgegengehalten, welche Andersheit als Strukturmoment von Selbstheit begreift. Auch einem Problem der Daseinsanalyse Heideggers scheint Ricœur ausweichen zu können, weil das Selbst, in Opposition zum Dasein in *Sein und Zeit*, nicht die Einheit aller Strukturmomente ist. Ricœurs Argumentation ist differenzierter, sie vermag den Raum zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas' zu erkunden. Ist die Hermeneutik, indem sie die (ethische) Beziehung zwischen Subjekt und Anderem symmetrisch versteht, aber tatsächlich der auf einer Asymmetrie beharrenden Dekonstruktion überlegen? Kann sich Ricœur einen blinden Fleck in der Analyse Levinas' zu eigen machen? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Die Dialektik als Methode der Thematisierung von Selbstheit und Andersheit löst nach Ricœur das Problem einer, vermeintlich von Levinas verteidigten, ontologischen Trennung zwischen den beiden Begriffen. Andersheit soll dialektisch in die Bewegung des Selbst eingeholt werden, um so die Komplexität der Selbstheit zur Sprache zu bringen:

„In der Tat richtet sich dieses Werk [von Emmanuel Levinas], was seine kritische Tendenz anbelangt, gegen eine Konzeption der Identität des Selben, deren polaren Gegensatz die Andersheit des Anderen bildet. Aber sie tut dies auf einer Radikalitätsebene, auf der die von mir vorgeschlagene Unterscheidung zweier Arten der Identität, der des *ipse* und der des *idem*,

nicht in Betracht gezogen werden kann: zwar nicht aufgrund einer phänomenologischen oder hermeneutischen Nachlässigkeit, sondern weil bei E. Levinas die Identität des Selben im Bund mit jener Ontologie der Totalität steht, die meine eigene Untersuchung niemals in Anspruch genommen hat und der sie nicht einmal begegnet ist. Hieraus ergibt sich, dass das nicht vom Ich unterschiedene Selbst nicht in der Bedeutung der Selbstbezeichnung eines Subjektes der Rede, der Handlung, der Erzählung, des ethischen Engagements aufgefasst wird. Es ist von einem Anspruch besessen, der radikaler ist als der Anspruch, welcher Fichtes und dann Husserls Ehrgeiz einer universellen Konstitution und radikalen Selbstbegründung erfüllt; dieser Anspruch drückt einen Willen zur Abschließung, genauer einen Zustand der *Trennung* aus, der bewirkt, dass die Andersheit einer radikalen *Exteriorität* gleichkommen muss.“ (SA: 403).

Levinas antwortet in den Augen Ricœurs auf eine falsche Alternative: Er begreift das Subjekt als durch ein *radikales* Außen konstituiert, um der auf die Einheit fixierten Ontologie des Selbst zu entkommen. Dabei schöpft Levinas die philosophischen Möglichkeiten des Terminus „Selbst“ nicht hinreichend aus, da er eine Vermittlung des Selbst mit dem Anderen zugunsten einer radikalen Trennung ablehnt. An dieser Stelle möchte ich jedoch einwenden, dass Levinas wesentlich differenzierter vorgeht, als es Ricœur unterstellt. Ein grundsätzliches Missverständnis Ricœurs beruht in der Gleichsetzung der Begriffe „Trennung“ und „Exteriorität“. Es hat sich in meiner Auseinandersetzung mit Levinas ergeben, dass in *Jenseits des Seins* die Exteriorität des Anderen als *Entzugsmoment* von Subjektivität gedacht werden muss (vgl. Kap. 4.2.1 und 4.2.2). Eine radikale Trennung zwischen dem Anderen und dem Subjekt ist gar nicht möglich, weil der Andere das Subjekt andernfalls nicht berühren und anrufen und somit nicht als Subjekt einsetzen könnte. Der Andere befindet sich nicht jenseits der Welt, sondern bricht ihre ontologische Ordnung auf, indem er sie bis zur äußersten Grenze ihrer Innerlichkeit überschreitet. Das Außen, dessen Bewegung Levinas zur Sprache zu bringen versucht, lässt sich nicht mittels der Logik von Innerlichkeit und Äußerlichkeit deuten: Es ein *konstitutives* Außen und kein ontologisches – in den Worten Ricœurs: „radikales“ – Außen, welches Subjekt und Anderen in zwei getrennten Welten verortet. Auch Ricœurs Rede von einer „Abschließung“ ist in diesem Kontext verfehlt. Der Andere bei Levinas ist keine abgeschlossene Substanz, da er sonst ja keine das Subjekt berührende Spur ziehen könnte.²⁸ Nicht nur das Subjekt, sondern auch der es konstitu-

28 Hier zeigt sich, inwiefern aufgrund der Stellvertretung nicht mehr länger von einer „Trennung“ gesprochen werden kann. Wenn das Subjekt für den Anderen einsteht, verweist dieses Entstehen darauf, dass der Andere nicht ontologisch getrennt sein kann, sondern das Subjekt als Spur affiziert. Die doppelte Bewegung von „Selbstverleugnung“ und „Bezeugung“, von der bei Ricœur die Rede ist, ist bei Levinas das Subjekt. Es befindet sich in einer extremen Spannung, die Ricœur dialektisch abzuschwächen versucht.

ierende Andere sind immer schon auf ihre Rekonstitution hin geöffnet; beide sind von der Struktur der Temporalität durchzogen. Ricœur erkennt den paradoxen, abgründigen Charakter des Anderen und des Subjekts, wie er für Levinas' Verständnis heteronomer Subjektivität wesentlich ist.

Diese Verkenntung ist jedoch kein bloßes Versäumnis Ricœurs, sondern spiegelt die grundsätzliche Uneinigkeit der beiden Philosophen bezüglich Alterität wider.²⁹ Die Hermeneutik Ricœurs wählt einen anderen, stärker auf Vermittlung abzielenden Weg, bei dem stets die Erörterung des Selbstverständnisses von Subjekten im Mittelpunkt steht. Aufgrund dieser Ausrichtung kommt Andersheit eine andere Rolle als in Levinas' Dekonstruktion zu. Es gilt somit zu untersuchen, wo genau die Hermeneutik anders verfährt als die Dekonstruktion. Das folgende Zitat bringt einen – bei allen seitens Ricœur diagnostizierten Gemeinsamkeiten mit Levinas – grundlegenden Dissens zum Ausdruck:

„Im Wesentlichen möchte ich zeigen, dass es unmöglich ist, diese Dialektik einseitig zu konstruieren, sei es, dass man mit Husserl versucht, das *alter ego* aus dem *ego* abzuleiten, sei es, dass man mit Emmanuel Levinas dem Anderen die ausschließliche Initiative in der Zuweisung der Verantwortung an das Selbst vorbehält. Hier gilt es, eine überkreuzte Auffassung der Andersheit zu denken, die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird. Der springende Punkt ist, wie wir sehen werden, in einer Formulierung der Andersheit zu suchen, die mit der Grundunterscheidung der beiden Ideen des Selben – als *idem* und als *ipse* – homogen ist, einer Unterscheidung, auf die unsere gesamte Philosophie der Selbstheit sich gründet.“ (SA: 398)

Gleich zu Beginn des Zitats offenbart sich der *grundsätzliche* Unterschied zwischen Levinas und Ricœur: Während gemäß Ersterem die Beziehung zwischen Selbst und Anderem asymmetrisch ist, weil das Subjekt dem Anderen seine Subjektivität schuldet, schreibt Ricœur die Beziehung in eine symmetrische Bewegung ein. Hier stehen sich zwei unterschiedliche philosophische Ansprüche gegenüber: Während Ricœur die ontologischen Analysen Heideggers in eine dialektische Bewegung überführt, um so die Komplexität von Selbstheit – im Sinne einer Vermittlung mit

29 Interessant ist, dass es Ricœur in dem 21 Jahre vor *Das Selbst als ein Anderer* erschienenen Buch *Die Interpretation* gelingt, den paradoxen Begriff des Anderen als „Absolut-Anderen“ so zu denken, wie er Levinas vorschwebt: „Natürlich spreche ich vom Absolut-Anderen nur, insofern es sich an mich richtet; und das Kerygma, die frohe Botschaft besteht gerade darin, dass sie sich an mich wendet und aufhört, das Absolut-Andere zu sein. Von einem Absolut-Anderen könnte ich nichts wissen. Aber gerade durch die Art, wie es sich nähert, kündigt es sich als das Absolut-Andere, als die Arché und das Telos an, die ich reflexiv zu begreifen vermag. Es kündigt sich an als das Absolut-Andere, indem es seine radikale Andersheit zunichte macht.“ (I: 536f.)

der Welt – ans Licht zu bringen, geht es Levinas *ausschließlich* um die Freilegung der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen im Zuge einer ethisch-dekonstruktiven Wendung der heideggerschen Subjektkritik. Da es sich bei Levinas' Philosophie nicht um eine Dialektik, sondern um eine Überschreitung des dialektischen Denkens handelt, kann auch nicht von einer „einseitigen“ Dialektik die Rede sein. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität, wie ihn Levinas versteht, ist jedoch sehr wohl einseitig: Subjekt und Anderer begegnen sich nicht auf der gleichen Ebene, weil die Subjektivität konstituierende Spur vom Anderen herkommt. Die Frage nach der *konkreten* Beziehung, d.h. der dialogischen Interaktion zwischen zwei konkreten Subjekten stellt sich erst, *nachdem* sich Subjekte konstituiert haben.

Ricœur überspringt hingegen in seiner Analyse den asymmetrischen Konstitutionsakt von Subjektivität und thematisiert zu früh, wie Verantwortung gegenüber dem Anderen mit dem „Primat der Selbstschätzung“ in Einklang gebracht werden kann. Er vermag zwar das Selbstverständnis von Subjekten, die sich mit einer solchen Verantwortung konfrontiert sehen, zur Sprache zu bringen und zugleich die Frage einzuholen, wie Subjekte an der Übernahme von Verantwortung nicht zerbrechen; problematisch ist jedoch, dass nicht mehr analysiert werden kann, wie Subjekte überhaupt in den Zustand versetzt werden, sich selbst als handelnde, gegenüber Anderen verantwortliche und sich selbst interpretierende Subjekte zu achten. Mit dem „Primat der Selbstschätzung“ kann die *Möglichkeit* dieser Selbstbezüge nicht mehr hinreichend beschrieben werden – sie bleibt die *Voraussetzung*, unter der die Frage nach der Verantwortung gegenüber dem Anderen erst beantwortet werden kann.³⁰

30 In seinem späten Text *Anders* (A) aus dem Jahr 1997 legt Ricœur eine Lektüre von *Jenseits des Seins* vor, die der Argumentation seines Landsmannes mehr gerecht wird als die Lektüre in *Das Selbst als ein Anderer* und sich insbesondere mit der Differenz zwischen Sagen und Gesagtem sowie der Bedeutung der Gerechtigkeit beschäftigt. Liebsch versucht im Ausgang dieses Textes die Plausibilität von Ricœurs Subjektverständnis zu erhärten, indem er dieses näher an Levinas' Interpretation asymmetrischer Subjektwerdung rückt: „Ricœur will keineswegs in Abrede stellen, dass es eine radikale, unüberwindliche *Asymmetrie* im Verhältnis zum Anderen geben kann: dann nämlich, wenn wir mit jeglicher Antwort zu spät kommen, die wir ihm geben. Aber wenn die *Asymmetrie*, die von der radikalen, irrelativen Anderheit des Anderen herrührt, durch nichts ‚kompensiert‘ wird, so sein Argument, lässt sich letztlich überhaupt kein ‚Verhältnis‘ zu ihr mehr denken.“ (Liebsch 2015: 90) Liebsch erkennt jedoch, dass Levinas die Notwendigkeit einer „Kompensation“ der *Asymmetrie* durch die Bildung partieller Beziehungen gar nicht leugnet. Die *Asymmetrie*, das heißt die Ungleichheit in der Beziehung zwischen Subjekt und Anderem, die Nicht-Beziehung, ist vielmehr eine Bedingung für die Erreichbarkeit des Anderen: Ohne jene kann das Subjekt vom Anderen nicht affiziert werden. Der An-

7.3.4 Die Hermeneutik des Selbst zwischen Ontologie und Ethik

Auch wenn die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit auf eine Voraussetzung verweist, die sie nicht mehr einholt, wäre es voreilig und falsch, Ricœur die Setzung eines autonomen Selbst zu unterstellen. Die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit ist feiner eingestellt, weil der temporale Charakter der Selbstheit eine solche Setzung verhindert. Es lässt sich jedoch ein Changieren der Hermeneutik des Selbst zwischen den Positionen von Heidegger und Levinas konstatieren. Mit den aus *Sein und Zeit* entlehnten Begriffen der „Eigentlichkeit“ und des „Gewissens“ umkreist Ricœur die reflexive Komponente des Selbst, um der Kompromisslosigkeit der levinasschen Ethik eine ontologische Pointe entgegenzuhalten:

„Als Bezeugung-Aufforderung bedeutet das Gewissen, dass die ‚eigentlichsten Möglichkeiten‘ des *Daseins* ursprünglich vom Optativ des ‚Gut-lebens‘ strukturiert sind, der sekundär auch den Imperativ der Achtung beherrscht und mit der Überzeugung des moralischen Situationsurteils zusammentrifft. Verhält es sich so, so besteht die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme *gegenübergestellt* findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist.“ (SA: 422 f.; zweite Hervorhebung von mir).

Der Unterschied zwischen Heidegger und Ricœur liegt zunächst in der Tatsache, dass Ricœur den ontologischen Gewissensbegriff in einen ethischen überführt.³¹ Diese Ethik ist – und hier liegt nun die entscheidende Übereinstimmung mit Levinas – eine Ethik des Anderen, weil die Aufforderung, auf die das Gewissen reagiert, diejenige der „zweiten Person“ ist.³² Eine solche Form der Aufforderung gibt es bei Heidegger nicht, da innerhalb der Daseinsanalyse der Ruf des Gewissens dem Dasein selbst und nicht dem Anderen entstammt. Ricœurs Schritt von Heidegger zu Levinas besteht also in der Anerkennung des ethischen Charakters des Gewissens und der primären Aufforderung durch den Anderen.

dere begrenzt sich im Zuge der Berührung und Ansprache allerdings stets schon selbst, weil er sich in diesem Akt ja auf das Subjekt *bezieht*. Es muss daher gar keine Kompensation von außen an die Asymmetrie herangetragen werden.

31 Greisch (2009: 139f.) hebt diese Transformation hervor, indem er argumentiert, dass Ricœur die durch das Gewissen angezeigte „Aufforderung“ an eine „Bezeugung“ kettet.

32 Kemp sieht in der Rolle des Anderen bei Ricœur die entscheidende Distanzierung gegenüber Heidegger: „All of Ricœur's reservations about Heidegger can be summarized as a criticism of his analytic of the human world, for giving no room for *the other* at the border of or inside a world which is mine.“ (Kemp 1996: 49)

Problematisch wird es jedoch, wenn Ricœur in obigem Zitat von einer „Gegenüberstellung“ spricht: Das Subjekt ist hier bereits als ethisches Subjekt konstituiert, *bevor* es die Stimme des Anderen empfängt. Es verfügt über einen Selbstbezug, welcher der Affizierung durch den Anderen vorausgeht. Hier liegt letztlich der bedeutende Unterschied zwischen Ricœur und Levinas. Während nach Levinas der Andere das Subjekt erst durch die Berührung und Anrufung als ethisches Subjekt einsetzt, geht Ricœur von einer ursprünglichen Empfänglichkeit des Selbst aus, die Teil seiner Reflexivität und damit seiner Struktur ist:

„Nun erreicht aber das Thema der Exteriorität das Ziel seines Weges, das heißt das Hervorrufen einer verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen, nur dann, wenn es eine *Fähigkeit* der Empfänglichkeit, der Unterscheidung und der Anerkennung *voraussetzt*, die meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben angehört als derjenigen, der die Philosophie des Anderen widerspricht. [...] Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert.“ (SA: 407; Hervorhebungen von mir)

Wie bereits in Ricœurs frühen Schriften, in denen die Frage der Reflexivität mit der Neubestimmung des Cogito verknüpft wird, stößt man an dieser Stelle von *Das Selbst als ein Anderer* auf das Problem der Voraussetzung. Auch wenn in Ricœurs Spätwerk die Analyse verfeinert wird, blockiert die Voraussetzung einer ursprünglichen Fähigkeit an dieser Stelle den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis. Empfänglichkeit ist für Ricœur eine Komponente der Reflexivität des Subjekts, sie geht der Willensbildung damit nicht voraus. Das autonome Subjekt bleibt zwar abgesetzt, es wird jedoch noch nicht vollständig zum ausgesetzten Subjekt transformiert: Ricœur führt, wie Jens Greisch (2009: 130) betont, „ein zusätzliches Moment der *Passivität* in das Autonomieprinzip ein, und zwar so, dass Selbstsetzung und Selbstaffektion eine unzertrennliche Einheit bilden“. Empfänglichkeit wird als Vermögen und nicht als jeder Erfahrung vorausgehende Öffnung des Subjekts interpretiert und somit als ursprüngliches Strukturmoment, das dem heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität *nicht* unterliegt. Trotz der Erweiterung der heideggerischen Denkfiguren um die ethische Komponente der Andersheit bleibt Ricœur im Dunstkreis der ontologischen Analyse:³³ Gegen Subjektphilosophie und Dekonstruktion wird ein Selbst verteidigt, das Passivität und Reflexivität in eine Einheit integriert.

33 Diese Lesart unterstützt Cohen: „Ricœur, while standing within Heideggerian ontology, supplements and corrects it with morality, while Levinas, standing in an ethics outside Heideggerian ontology, uses morality to overthrow it.“ (Cohen 2002: 136)

Ricœurs Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit resultiert in der Einnahme einer (vermeintlichen) Zwischenposition³⁴, die sich sowohl der ontologischen Symmetrie und Einheitlichkeit Heideggers, wie auch der ethischen Asymmetrie und Heterogenität Levinas' zu entziehen versucht:

„Der für M. Heideggers Philosophie charakteristischen Reduktion des Schuldigseins auf die mit der Faktizität des In-der-Welt-Seins verbundene Unheimlichkeit stellt E. Levinas eine symmetrische Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Exteriorität des Anderen, wie sie sich in seinem Angesicht manifestiert, gegenüber. In diesem Sinne gibt es bei E. Levinas keine andere Modalität der Andersheit als *diese* Exteriorität. Das Modell für jede Andersheit ist der Andere [autrui]. Der Alternative zwischen der Unheimlichkeit nach Heidegger und der Exteriorität nach E. Levinas werde ich hartnäckig den originalen und ursprünglichen Charakter dessen entgegenstellen, was mir die dritte Modalität der Andersheit zu bilden scheint: das *Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit*.“ (SA: 425).

Verteidigt wird von Ricœur letztlich ein Subjekt, das sich als durch die Aufforderung des Anderen durchzogen versteht. Ich möchte diesem Vorschlag mit Levinas entgegenhalten, dass eine solche Durchzogenheit nur möglich ist, weil das Selbst von einem Anderen berührt ist, der sich ihm unendlich entzieht. Das Selbst als Anderen gibt es nur, weil sich der Andere im Vollzug der Aufforderung bereits in das Subjekt eingenistet hat. Das levinassche Subjekt ist ein stets schon aufgefordertes Subjekt. Die Aufforderung ist ein konstitutives Element seines Selbstseins und bedingt erst, dass sich das Subjekt dem Anderen zuwenden *oder* abwenden kann. Das Spektrum möglicher Reaktionen ist daher philosophisch nicht auf derselben Ebene wie die Aufforderung zu verorten. Jenes lässt sich nicht in eine symmetrische Relation mit der Affizierung des Anderen überführen; die Berührung widersteht vielmehr einer dialektischen Integration.³⁵ Die Interpretation der Beziehung zwischen

34 Ricœur fasst seine Position selbst wie folgt zusammenfassen: „Gegen M. Heidegger habe ich eingewandt, dass die Bezeugung ursprünglich eine Aufforderung ist; andernfalls verlore sie jede ethische und moralische Bedeutung. Gegen E. Levinas möchte ich einwenden, dass die Aufforderung ursprünglich eine Bezeugung ist; andernfalls würde die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst würde nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt.“ (SA: 425f.)

35 Die Aporie, die Ricœurs Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit an dieser Stelle überfällt, bringt letztlich Mattern, der sich eigentlich an einer Verteidigung Ricœurs versucht, unfreiwillig auf den Punkt: „Allein ein Denken der Ipseität, das die Identität nicht mehr wie Levinas im Sinne des ‚idem‘ konzipiert, sondern als Aktivität und Passivität vermittelndes Selbst im Sinne des ‚ipse‘, lässt dessen Fähigkeit verständlich machen, sich in der ethischen Dimension anrufen zu lassen.“ (Mattern 1996: 209) Mattern stellt das grundsätzliche Problem der Hermeneutik Ricœurs heraus, wenn er auf die „Fähigkeit“

Subjekt und Anderem bei Levinas als (Nicht-)Verhältnis entkommt sowohl der Gefahr einer ontologischen Trennung als auch einer dialektischen Symmetrisierung, weil sie als *entziehende Beziehung* gedacht wird.³⁶ Die Spur des Anderen entzieht sich im Moment der Berührung einer *vollständigen* Sedimentierung und legt das Subjekt aus diesem Grund nicht auf eine letztgültige Identität fest. Gerade weil die Affizierung des Anderen darin scheitert, sich vollständig im Subjekt abzulagern, kann sich eine Identität ausbilden, welche das Selbstverständnis des Subjekts rahmt und stets in einen Transformationsprozess eingebunden ist. Was Ricœur entgeht, ist die setzende, positive Implikation der Aufforderung bei Levinas. Die These von der Untrennbarkeit zwischen Selbstheit und Andersheit reicht nicht weit genug, weil sie verkennet, dass die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem nicht eine der Interdependenz, sondern eine der Nicht-Beziehung – oder in den Worten Levinas': Eine Beziehung ohne Beziehung – ist.

Der entscheidende Unterschied zwischen Dekonstruktion und Dialektik, der innerhalb einer Analyse der Beziehung zwischen Selbst und Anderem sichtbar wurde, lässt sich auch an folgendem Zitat Žižeks illustrieren: „Es ist also nicht nur so, dass jede Identität immer durchkreuzt, zerbrechlich, fiktiv ist (wie das postmoderne Mantra des ‚Dekonstruktivismus‘ lautet), die *Identität selbst* ist streng genommen das Zeichen ihres Gegenteils, ihres eigenen Mangels, der Tatsache, dass der als mit sich identisch behaupteten Entität die vollständige Identität *fehlt*.“ (Žižek 2014: 531; Anm. 30) Žižek verkennet in diesen Zeilen, dass gemäß der Dekonstruktion die Identität gerade deshalb von einem Mangel beherrscht ist, weil sie von dem Heteronomen durchdrungen wird. Die „Binnendifferenzierung“ des Subjekts, um auf eine Formulierung Butlers zurückzugreifen, ist ein Resultat der „Außendifferenzierung“ (Butler 2010: 133). Die Dialektik verlegt den Schauplatz der Spaltung des Subjekts in sein Inneres, während für die Dekonstruktion die Spaltung das *Produkt* eines solchen – ebenso gespaltenen – Entzugsmoments ist, welches dem vor der Spaltung noch gar nicht existierenden Subjekt konstitutiv äußerlich ist. Es gibt aus diesem Grund keine gegebene Identität, die dann vom Heteronomen aufgespalten wird, was Žižek der Dekonstruktion unterstellt; die Spaltung selbst ist vielmehr für das Phänomen *konstitutiv*. Dekonstruktion und Dialektik gelingt es zwar gleichermaßen, die Nicht-Identität des Subjekts zu denken und diese in einen temporalen Konstitu-

des Subjekts zu sprechen kommt: Vorausgesetzt wird nämlich ein Subjekt, das über die Befähigung verfügt, den Ruf des Anderen zu vernehmen, *bevor* es vom Anderen angerufen wird.

- 36 Diese grundsätzliche Verknüpfung von Dialektik und Integration, die auch als Relationierung gefasst werden kann, sowie die hieraus folgende notwendige Begrenzung werden von Cohen unterstrichen: „For Ricœur, as for Hegel, genuine philosophy must be limited to ‚internal‘ or ‚dialectical‘ relations, that is to say, relations whose terms do not in any irreducible sense exceed their relationality.“ (Cohen 2002: 130)

tionsprozess einzuschreiben. Im Gegensatz zu einem dialektischen Verfahren insistiert die Dekonstruktion jedoch darauf, dass Nicht-Identität *kein ursprüngliches* Element des Subjekts ist: Nicht-Identität ist nur deshalb ein Moment von Subjektivität, weil sie das Subjekt von außen überfällt. Der „*Primat* der inneren Spaltung“ (Žižek 2014: 531; Hervorhebung von mir), der für Žižeks Subjektverständnis genauso zentral ist wie für dasjenige Ricœurs, ist selbst dort noch gegeben, wo die Totalität der dialektischen Bewegung durch ein konkurrierendes philosophisches Denken – bei Žižek der Psychoanalyse Lacans und bei Ricœur der Ontologie Heideggers – geöffnet wird. Die Dialektik kommt aus diesem Grund nicht umhin, an *einer* Stelle auf die Figur des Ursprungs im Sinne einer ursprünglichen Voraussetzung zurückzugreifen, durch die ihre Bewegung erst in Gang gesetzt wird. Darin liegen die Grenzen der Dialektik in Bezug auf ein heteronomes Verständnis von Subjektivität.

7.4 RESÜMEE

Auch wenn der letzte Abschnitt die dialektische Hermeneutik des Selbst in eine Aporie getrieben hat, liegt die Gemeinsamkeit zwischen Ricœur und Levinas – die zugleich ihre Differenz gegenüber Derrida und Foucault umfasst – in der besonderen Berücksichtigung des Anderen und damit in dem wesentlich *ethischen* Charakter eines heteronomen Subjektverständnisses.³⁷ Dabei ist es Ricœurs Verdienst herausgearbeitet zu haben, wie eine hermeneutische Wendung der heideggerschen Subjektkritik die ontologischen Einsichten der Daseinsanalyse mit der Ethik des Anderen bei Levinas zusammenführen kann. Der Ertrag beruht in der Erschließung des Anderen für eine Thematisierung des Selbstverständnisses von Subjekten.

Insgesamt ist die Stellung der Hermeneutik Ricœurs zur Dekonstruktion ambivalent; ein hermeneutischer Anschluss an Heideggers Subjektkritik verfügt sowohl über Vorzüge als auch über Schwierigkeiten. Hervorzuheben ist insbesondere, dass Ricœur mit der Innenperspektive des Subjekts, der Reflexivität und der Kontinuität von Identität Komponenten von Subjektivität diskutiert, denen die Dekonstruktion wenig bis keine Zuwendung schenkt. Die Hermeneutik Ricœurs legt mehr Gewicht auf eine Erörterung der Bezugsmomente von Subjektivität. Sie berücksichtigt stärker als es die Dekonstruktion tut, dass Subjekte Selbstbezüge affirmieren müssen. Das hat sich vor allem an zwei Stellen gezeigt. Zum einen hat sich ergeben, dass das negative, relationale und entziehende Feld der Sprache immer auf die Realisie-

37 So schreibt Patrick L. Bourgeois: „Ricœur and Levinas, against the so-called deconstructive ethics that deconstructs the ethical relation, both invoke the face to face of the personal other at the heart of ethical response.“ (Bourgeois 2002: 123)

rungen des über sich reflektierenden Sprechers verweist. Zum anderen wurde durch die Explikation der Komponente der Selbigkeit offengelegt, wie es möglich ist, dass Subjekte sich als dieselben identifizieren können, ohne dass diese Identifizierung auf eine zugrunde liegende Substanz verweist. Kontinuität konnte somit als Teil der Selbsterfahrung von Subjekten zur Sprache gebracht werden. Zusammengehalten wird die Hermeneutik des Selbst durch das Phänomen der narrativen Identität, mittels derer nicht nur die Temporalität, sondern auch die Ethik in die Hermeneutik eingebunden wird.

Die Schwierigkeiten eines hermeneutischen Zugriffs auf das Subjekt liegen jedoch in der Setzung von Strukturmomenten, die nicht als Effekt von Entzugsmomenten interpretiert und damit nicht innerhalb der Bewegung von Subjektwerdung verhandelt werden. Beim frühen Ricœur wird die Reflexion als wesentliche Befähigung des Subjekts vorausgesetzt. In Ricœurs Spätphilosophie versperrt die symmetrische Bewegung der Dialektik die Anerkennung der asymmetrischen Beziehung zwischen Selbst und Anderem. Auch wenn es sich bei der Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit nicht um eine Reduktion des Anderen auf den Selben handelt, verkennt Ricœur die (Nicht-)Beziehung zwischen Subjekt und Anderem im Sinne der im selben Moment ablaufenden Berührung und des Entzugs. So habe ich zwar zu veranschaulichen versucht, dass in der Hermeneutik des Selbst die einheitliche Struktur des Daseins, wie sie Heidegger vertritt, durch einen Verweis auf den ethischen Charakter des Selbst erweitert wird. Die Ausgesetztheit des Subjekts wird aber nicht in aller Konsequenz gedacht, weil eine nicht vom Anderen initiierte Empfänglichkeit des Selbst im Sinne einer ursprünglichen Befähigung vorausgesetzt wird. Vor diesem Hintergrund bleibt zu bedenken, ob ein hermeneutischer Anschluss an die Subjektkritik Heideggers nicht stärker die asymmetrische Beziehung zwischen Subjekt und Anderem und somit die alteritäre Pointe der Dekonstruktion in ihre „konstruktiven“ Analysen einbeziehen kann.

Im anschließenden Kapitel möchte ich anhand der Schriften Taylors zeigen, wie eine affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik aus hermeneutischer Perspektive weitergeführt werden kann, indem die Suche nach den konstitutiven Elementen des Selbstverständnisses von Subjekten inhaltlich konkretisiert wird. Ricœurs wesentliche Leistung ist es, den Raum ausgelotet zu haben, in dem die Hermeneutik über die Einsichten der Dekonstruktion hinausgehen kann. Dabei gilt es nun zu untersuchen, wie genau sich das Selbstverständnis von Subjekten in seinen unterschiedlichen Dimensionen auslegen lässt. Hier stellt sich dann auch die Frage nach den zu bejahenden Selbstverständnissen spezifisch *neuzeitlicher* Subjekte.

