

Der lange Weg von der Ontologie zur Existenz

Das plurale Sein und seine Bezeugung

1. Einleitung (1643) | 2. Eine Wiederaneignung der Ontologie (1647) | 3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz (1655) | 4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person (1659) | 5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung (1665)

1. Einleitung

Verfolgt man den Weg des Ricœur'schen Denkens, wenn auch nicht den von ihm in seiner intellektuellen Autobiographie kartierten,¹ so zeigen sich Analyse und Reflexion von Grundlagen der Ontologie für die Selbstverständigung über unsere Existenz als beständige Begleiterinnen dieses Weges. Nicht, dass Ricœur sein eigenes Denken als in eine Ontologie mündend verstünde: Es ist nicht ein Weg zur Ontologie (welcher auch immer), um hier den Titel der zehnten Vorlesung von *Das Selbst als ein Anderer* zu paraphrasieren; auch ist diese Auseinandersetzung mit der Ontologie nicht ›aufgefropft‹ auf seine Hermeneutik, wie er es als »Aufpfropfung des hermeneutischen Problems auf die phänomenologische Methode« beschreibt, womit »dem Begriff *Existenz* ein[] annehmbare[r] Sinn«² gegeben werden soll. Vielmehr, so die Arbeitsthese, liegt die kontinuierliche Auseinandersetzung mit der Ontologie im Herzen der Ricœur'schen Philosophie.

Ricœurs kritische Aneignung der ontologischen Tradition geschieht in der Absicht, daraus Interpretationsrahmen bzw. -register

1 P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg, 2005, 3–78 [=TP].

2 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik* [1965], in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg i. Br., München 2010, 23–47 [=KdI], 23.

für Methode wie jeweiligen Gegenstand seiner hermeneutischen Fragestellungen zu gewinnen, bei denen es darum geht, sich über die hermeneutische Existenz des menschlichen Selbst zu verständigen. Sind seine Gesprächspartner auch vielfältig, so zeigt sich doch immer wieder der Rückgang auf Platon und Aristoteles – natürlich neben Augustinus, Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger und etlichen weiteren – in der Auseinandersetzung mit deren ontologische Grundkategorien und ihrer aporetischen Struktur. Diese Auseinandersetzung mit den Aporien des Denkens, in die wir nicht zuletzt deswegen geraten, weil unser Denken geprägt ist vom »Streben nach einer Ontologie« (KdI, 38) wie auch von einem »Wunsch nach Sein« (KdI, 40), führt Ricoeur auch als Auseinandersetzung über die Trennung von Ontologie und Ethik in der Geschichte der Philosophie.³

Ontologie lässt sich nur als gebrochene, offene und plurale Ontologie, als eine Ontologie der Zerstreuung⁴ im Dienste der Existenz eines leiblich in der Welt verankerten Wesens konzipieren, das nie in sich abgeschlossen und fertig ist, sondern sich in der Zeit, in der Geschichte und in der Beziehung zu Anderem/n verändert, ja selbst verändert: Dies wird sich als Grundzug in Ricoeurs Auseinandersetzung mit Konzepten der Identität eines fähigen und verantwortlichen Menschen im Spannungsfeld von Selbstigkeit, Selbstheit und Andersheit erweisen.

Bereits 1949 hatte Ricoeur in Straßburg ein Seminar zu Platons Konzeption der Seele gehalten, im akademischen Jahr 1953/54 sodann eine Vorlesung zu *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*.⁵ Hier finden sich bereits etliche der sein weiteres Werk

3 Ricoeur entwickelt diese Frage, inwiefern Ontologie und Ethik einander bedürfen, exemplarisch über Levinas' »Proto«- bzw. »Quasi-Ontologie« in seiner Schrift *Anders*: Hier charakterisiert er das Denken von Levinas hinsichtlich seiner Tendenz, einen Überstieg der Ethik zur Ontologie anzuzeigen mit Kategorien der Güte, des Unendlichen, der Illeität und des Namen Gottes, in denen die ethische Bindung durch Verantwortung die ontologische Bindung durch die Bezeugung nach sich zieht (vgl. P. Ricoeur, *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015, 45 f.).

4 Vgl. unten den Schluss meines Beitrags.

5 Im *Fonds Ricoeur* in Paris finden sich zwei handschriftliche Dokumente zu dem Kurs von 1949; zu der Vorlesung von 1953/54 ein handschriftliches Notizbuch wie auch zwei maschinenschriftliche Versionen von 1954 und 1957, die zur Weitergabe an Studierende vervielfältigt wurden, sowie eine gebundene Ausgabe, die

bestimmenden Grundkategorien, vor allem jedoch die Grundintuition, dass und wie Ontologie nicht nur Thema der Philosophie ist, sondern vielmehr ein ontologischer Zug konstitutiv für das Philosophieren selbst ist: gleichsam als dessen performative Motivation und als die es in der Welt verankernde Bindung an Existenz in ihren leiblichen, sprachlichen, handelnden und sinnstiftenden Manifestationen – als eine ›Ontologie der Existenz‹, als eine »Ontologie des Selbst«.⁶

Ricœur hält als großes Ziel der Vorlesung fest, die ontologischen Grundlagen der westlichen Philosophie herauszuarbeiten (BES, 1), um über die Geschichte ihrer Anfänge in der Antike ihre grundlegenden Absichten zu verstehen. Hier zeigt sich auch bereits die konzeptionelle Verklammerung von Ontologie und Hermeneutik an, die Ricœur dann verstärkt in den 1960er Jahren für seine Positionierung zwischen Phänomenologie und Hermeneutik wiederaufgreifen wird.

Ricœurs Erkenntnisinteresse an der Entwicklung der Ontologie inszeniert eine sich zwischen Platon und Aristoteles entwickelnde Debatte über die Lehre vom Sein: Hier sieht er das Problem eines doppelten Fragens nach dem Sein, zum einen nach dem Sein der Ideen, zum anderen danach, wie diese Seinsweise plural verstandener Ideen im Konzept eines »wahren Seins« (*ontos on*) gefasst werden kann. Dieses Problem wird als ein reflektiertes – »kritisches« (vgl. BES, 2) – wiederum in die philosophische Tradition eingehen. Ricœur verfolgt nun die Wege der platonischen und aristotelischen Ontologie insofern, wie sie den Diskurs über ein universales Sein nur aporetisch entfalten und auf diese Universalität letzten Endes nur mit Verweis auf ein Prinzip ›jenseits des Seins‹ zuhalten können:

1982 von dem *Centre de documentation universitaire* und der *Société d'édition d'enseignement supérieure* herausgegebene Taschenbuchausgabe des Textes von 1957. Jean-Louis Schlegel kollationierte und edierte diese drei Versionen für die bei den *Éditions du Seuil* erschienene französische Edition (*Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953–1954*, Paris 2011). 2013 erschien die englische Übersetzung durch David Pellauer und John Starkey (P. Ricœur, *Being, Essence, and Substance in Plato and Aristotle*, Cambridge/MA [=BES]). Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert. Vgl. auch die Rezension von P. Vandeveldel in: *Notre Dame Philosophical Review*, 2014.08.01. <https://core.ac.uk/download/pdf/213083485.pdf> (zuletzt abgerufen am 20.10.2023).

6 Vgl. J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Münster et al. 2009, 105.

mit dem platonischen Demiurgen (BES, 142) und dem aristotelischen unbewegten Bewegenden (BES, 253).

Ricœur weist über diesen Dualismus hinaus auf eine »progressive Ontologie«, eine »Ontologie der Entwicklung« (SaA, 329) und verfolgt sein Ziel der Rekonstruktion einer »dynamischen Ontologie« in ihrer »Offenheit« und mit »ihrem Wegcharakter«⁷ im Sinne einer performativen Ontologie, die die »Abhängigkeit des Selbst von der Existenz« (KdI, 46) erweist und sich der Aufgabe stellt, Sein als Interpretiert-Sein zu begreifen (KdI, 40), das seinen Sinn immer erst und immer wieder erneut bezeugen muss.

Leitmodelle für eine solche »ontologische Bindung« durch Bezeugung sind in den 1960er Jahren der Text, der Akt des Lesens und die in ihm wirksame Symbolik, später dann das Selbst, das beschreibt, reflektiert, erzählt, handelt, das fehlbar ist, das zu versprechen fähig ist. Ricœur wird dieses Selbst im Spätwerk dann noch einmal auf die schon in den frühen 1950er Jahren behandelte aristotelische Konzeption der dynamisch verstandenen *ousia* zurückführen – als einen »zugleich wirklichen und mächtigen Grund«, durch den »menschliches *Handeln* und *Erleiden* im Sein verwurzelt sind«.⁸

Auch weitere das Ricœur'sche Œuvre prägende ontologische Epitheta können an diese frühe Vorlesung angeschlossen werden: Eine Ontologie der Sprache, der Spur, des Anfangens und Handelns, schließlich der axiologische Charakter der Ontologie im Bezeugen, hält man sich an die Trias der Seinsweisen, die zu dem genannten bezeugten Selbst führen, nämlich Beschreiben, Erzählen und Vor-schreiben (vgl. SaA, 31).

Das Bezeugen des existenziellen Wunsches nach ontologischer Orientierung im Leben durch unsere Handlungen charakterisiert die Wege der Ontologie; »Bezeugung« firmiert als »Schlüsselbegriff«⁹ für Ricœurs Auseinandersetzung mit ontologischen Kategorien. Dieses Bezeugen wird entwickelt anhand von Leitmodellen wie Text und Selbst, insbesondere jedoch anhand der Frage nach An-

7 I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Heidelberg et al. 2010, 450.

8 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 379 [=SaA].

9 Vgl. B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen. Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: Ricœur, *Anders*, 59–110, hier: 93.

der(s)heit.¹⁰ Über Ricœurs Anfänge der Erkundung der Ontologie und ihrer Grundfragen (2) werden wir diese Grundfragen exemplarisch über den Bogen seiner Hinführung zur Hermeneutik über die Existenz weiter skizzieren (3), der dann zu einer Ontologie im Geiste der Hermeneutik über die Frage, was ein Text sei (4), zu einer Hermeneutik und Ontologie des Selbst führt (5). Auch dieser skizzierte Bogen von Ricœurs Aneignung der Ontologie bleibt im Sinne der Thematik selbst ein gebrochener, der Weg bleibt unabgeschlossen, zeigt sich als Spur, die in vielfache Richtungen des Ricœur'schen Werkes weitergeführt werden könnte.

2. Eine Wiederaneignung der Ontologie

Ist das weitgespannte Ziel der frühen Vorlesung zu Platon und Aristoteles, die ontologischen Grundlagen der westlichen Philosophie sich so wieder anzueignen, dass deren Zielrichtungen aus der Geschichte ihres Anfangs verständlich werden, so liegt die direkte Wegführung darin, an einer Debatte zwischen Platon und Aristoteles zu zeigen, dass und wie ihr Fragen nach Wesenheit und Substanz eine gemeinsame implizite Referenz antreibt, die sich in den Aporien bezeugt, in die sie angesichts einer ›pluralistischen Ontologie‹ einerseits, angesichts einer Konzeption der singulären Substanzen andererseits geraten: Es bezeugt sich, dass Sein bezogen ist und bleibt auf ein Anderes, von dem her es konzipiert, ausgelegt und ausgesagt wird. Dieses Andere kann durchaus Thema der Diskurse über das Sein werden, führt dabei jedoch dazu, diese Diskurse – bereits bei Platon und Aristoteles – immer wieder neu und anders zu fassen: als ein Wechselspiel zwischen *dire*, *dédire* und *redire*. Bereits für

10 Burkhard Liebsch macht im Zusammenhang der Ricœur'schen Lektüre von *Jenseits des Seins* und der Frage nach den unterschiedlichen Dimensionen der Referenz des Adverbs ›anders‹ auf die graphische Differenz aufmerksam: Unterscheiden sich ›Andersheit‹ und ›Anderheit‹ nicht in der entscheidenden Dimension, ob sie auf ein Vergleichs-Verhältnis mit diesem oder jenem oder irgendeinem anderen reduziert wird, oder ob sie eine »andere Ander(s)heit« anzeigt als sie je im Verhältnis zu Anderem anzutreffen ist, merkt jedoch an, dass keine »säuberliche Trennbarkeit suggeriert werden soll (Liebsch, *Anders (als) Anders*, 76). Ich werde im Folgenden ›Andersheit‹ gebrauchen, nicht zuletzt deswegen, weil dies in den deutschen Übersetzungen von Ricœurs Werken Usus ist.

den antiken Diskurs zwischen Platon und Aristoteles – wie Ricœur ihn inszeniert – zeigt sich, dass diese beiden Protagonisten selbst explizit und implizit eine Tradition rekonstruieren, kritisieren und neu formulieren, indem sie nach Begrifflichkeiten suchen, Aporien in Denkgebäuden aufzeigen oder sie zu integrieren suchen.

Ricœur sucht nach Kriterien und Zugängen zu den unterschiedlichen Ebenen der ontologischen Diskurse: so zu einer Ontologie ersten und zweiten Grades (BES, 1). Bei Platon geschieht eine erste Annäherung an den »Sinn von Sein« in der Benennung über eine Sprache, mit der die ontologischen Beziehungen erkundet werden (BES, 13 ff.), die Platon einer kritischen Sichtung unterzieht: Wie das Wesen die Grundlegung des Wortes sei und wie der Akt der Benennung uns etwas über das Wesen aussage. In der Dialektik von Wort und Wesen zeigt sich gleichsam eine Verdoppelung von Sein in der Funktion von Wesen und Kopula, des Seins in einem absoluten und in einem relationalen Sinne, ausgedrückt mit der Frage »Was ist X?«

›Sein‹ als Kopula bezeugt ›Essenz‹ darin, dass über die Kopula der Aussage Einheit und Identität garantiert werden. Dies zieht jedoch die kritische Nachfrage nach Grundlage dieser Funktion nach sich. Das Sein der Referenz bzw. der Bedeutung wird zum Maß des wahren Seins, denn die Bedeutung geht dem Erscheinen der als solche ansprechbaren Einzeldinge voraus: Die Bedeutung ist in diesem Sinne transzendent im Verhältnis zur Erscheinung. Von welcher Art ist aber die Einheit dieses gedoppelten Seins, die die Bestimmung, die Definition von Verschiedenem, dem sie ein Wassein zuspricht, gewährleistet? Paradigmatisch dafür steht bei Platon das *eidos* im Sinne des Namens im prädikativen Gebrauch der Sprache: Sprache wird zum Feld einer ›referentiellen Ontologie‹, so z.B. im *Kratylos*.

Die Theorie der Ideen und ihre Verbindung zu Seienden durch eine »vertikale« Teilhabe stellt die erste, offensichtlichere ontologische Ebene dar. Die zweite Ebene ist weniger offensichtlich und radikaler. Sie betrifft das Wesen der Ideen selbst, insofern sie »sind«, und darin eine Art »laterale« Teilhabe begründen, die sie an anderen Ideen und dann an den »höchsten Gattungen« – den »Meta-Katego-

rien«¹¹ – haben (vgl. BES, 71). Hier klingt bei Platon eine pluralistische Ontologie an, die dann doch wieder nach einem einigenden Prinzip sucht – so auf dem Weg zur Ontologie über die Sprache für einen ›guten Gesetzgeber‹: Die benennende – mimetische – Funktion der Sprache setzt eine Ordnung, die der Bedeutung der gesprochenen Sprache vorausgeht, und zugleich die Praxis voraus, die uns in den Bezug mit den Dingen und ihren vielfachen Realitäten bringt (BES, 17). *Eidos* und Sprache, Wissen und Sprache gehen so eine aporetische Verbindung ein: Zu einem letzten Prinzip für das Wissen der Philosophie, wie sie sich als menschliche Existenz vollzieht, gelangen wir nicht; es bleibt ein ›Anderes des Wissens‹ – als Göttliches bzw. eine Idee des Unendlichen jenseits des Seins (BES, 117 ff.).

Von der Sprache her konzipiert, ist die Philosophie Platons eine »Philosophie der verständlichen Bestimmungen« (BES, 111) und daher nicht eine Philosophie des Seins, sondern vielmehr eine Philosophie des Seienden. Daher dann der Fortgang seines kritischen Weges, die Vielfalt der Seienden unter dem Einen oder dem Guten zusammenzuhalten. Platons von der Tradition so betitelter ›Essentialismus‹ wird daher von einer Sorge um »Substanz« und eines »wahren Wissens«, der Frage nach einer Hierarchie von Wissensformen umspannt (vgl. BES, 22 ff.).

Doch mit der Entwicklung einer ›Ontologie der Essenz‹ weist Platon auch auf die Grenzen einer solchen Ontologie hin – bis hin zu einer ›negativen Ontologie‹ im *Theaitetos*, wo *wirklichem* ›Wissen‹ höchstens eine das ›scheinbare Wissen‹ eingrenzende Funktion zugeschrieben wird (BES, 26): es gibt allein eine ›Arbeit der Seele‹ an der Konstitution von Wissen, nicht jedoch einen direkten Zugang zu einem ›wahren Sein‹: Für Ricœur stellt dies Platons »implizite Anthropologie des Selbst« (BES, 30) dar, die immer wieder zurückverweist auf eine irrationale Fundierung von Wissen im Mythos und auch im Staunen bzw. Streben als Beginn des Philosophierens (BES, 52) und die daher nach dem Maßstab einer Ontologie eines intelligibel fassbaren Wesens unvollständig bleiben muss. Auch die Wesensschau bleibt stets auf eine Annäherung an die Prinzipien des

11 Diese sieht Ricœur ab Platons *Parmenides* mit seinen Fragen nach Sein und Nichts, Bewegung und Ruhe, insbesondere aber durch die Kategorie des ›Anderen‹ als leitend.

Guten, Einen und des Seins beschränkt: Kontemplation bleibt an eine Dialektik gebunden, die diese drei in eins denkt und die wiederum das eine aus einer Perspektive der drei zu fassen sucht – und die »Unvollständigkeit der einen ist jeweils die Unvollständigkeit der anderen« (BES, 67).

Auf der zweiten Ebene der platonischen Ontologie arbeitet Ricoeur die Notwendigkeit eines »Nicht-Seienden« heraus, das als Vermittlung zwischen Seienden und dem Sein, an dem diese Seienden teilhaben, dienen muss. Es bildet neben dem »Anderen« die »höchsten Gattungen« bzw. Meta-Kategorien der Ideen und verweist ebenso auf einen unvollendeten Zug in der Ontologie Platons: Diese Ontologie, so zieht Ricoeur sein Resümee, sei reich an vielen Einsichten, die eine gleichsam selbst-historisierende Darstellung des *ousia*-Denkens betreibe und dieses auf das, was sich nicht (mehr) unter diese Kategorie fassen lasse, öffne. Dem Sein werde Andersheit attribuiert, d.h. Sein werde nicht mehr eine einzige Essenz zugeschrieben (BES, 89) bzw. die entsprechende Absicht wird in den Aussagen der Dialoge konterkariert. Erst später wird bei Plotin der Versuch einer Systematisierung eines solchen Denkens auftauchen. Platon indes, so schreibt Ricoeur etwas provokativ, »wollte nichts weiter tun, als Dialoge verfassen« (BES, III).

Im dritten Abschnitt zu Platon – nach denen zur ersten und zweiten Ebene seiner Ontologie – betitelt mit der Überschrift »Sein und das »Göttliche« – zieht Ricoeur eine weitere Konsequenz aus dieser unvollendeten Ontologie. Ideen selbst bedürfen eines »Seins«, das sich nicht aus ihnen begründen und schaffen lässt. Dies führt Ricoeur zu der These eines Zusammenhangs zwischen Platons erkenntnistheoretischen Anliegen – der Ideen, dem Einen, dem Sein, dem Nicht-Sein – und der Religion. Dabei geht es ihm nicht um die Religion an sich, sondern vielmehr darum, wie die Philosophie selbst bei Platon sich immer wieder aus dem »Heiligen« Einsichten für sowohl eine positive Identifizierung als auch deren Legitimation abzuleiten sucht (BES, II5).

Platon überträgt einen theologischen Grund auf die Ontologie: Vernunft wie Ontologie erhalten einen »religiösen Index« (ebd.), den Platon aus der vor-sokratischen Philosophie, deren quasi-göttlichen Konzepten der *physis* (Thales), des *logos* (Heraklit) und des *nous* (Anaxagoras), übernimmt und dann in seinem eigenen kosmologischen Mythos *Timaios* zum göttlichen *Demiurgen* modelliert

(BES, 137 ff.), der eine verständliche Ordnung des Kosmos und seiner Ideen in der Art hervorbringt, dass diese geschaffene Ordnung die Perfektion des göttlichen Planes widerspiegelt. Damit erfährt ›Sein‹ in gewisser Weise auch eine Personalisierung, die jedoch über die Rahmung dieser Konzeption als ›wahrscheinliche Geschichte‹ wiederum abgeschwächt – ironisiert – wird.

Die Verbindung zwischen Platon und Aristoteles stellt Ricœur zum einen über die historische Methode her, die beide anwenden: Die Entwicklung der Ontologie über ihre Vordenker und deren Aporien nachzuzeichnen, wobei in Aristoteles' Darstellung die Geschichte des Denkens und ihrer Aporien in seiner eigenen Doktrin des Seins kulminieren, wohingegen sich bei Platon die Auseinandersetzung mit seiner Tradition über die erzählte Figur des Sokrates in den einzelnen Dialogen eher als Entwicklung dieser Figur und ihres Denkens denn als ein System darstellt.

Zum anderen liegt die Verbindung in der Verklammerung von *eidos* und *ousia*, wie sie Platon und Aristoteles beide vornehmen, ebenso auch in den daraus resultierenden Aporien. Bei Platon ist das *eidos* Prinzip der Bedeutung, bei Aristoteles Prinzip der Existenz des Soseins als Ursache. Aristoteles fragt dabei jedoch nicht nach der Existenz der Singularität von individuellem Seienden (vgl. BES, 148, 171); es gibt für ihn keine Wissenschaft vom Einzelnen, nur vom Universellen, sonst wäre das Konzept der *theoria* ad absurdum geführt. Gleichwohl gibt es eine Pluralität der Weisen des ›Für-wahrhaltens‹, und dies wird Ricœur schließlich in *Das Selbst als ein Anderer* noch einmal strategisch für eine ›Ontologie des Selbst‹ fruchtbar machen.¹²

Ausgeblendet bleibt bei Aristoteles der ontologische Status von Personalität (BES, 224) wie auch derjenige, der den Eintritt von etwas Neuen – eines singulären Ereignisses – in den Kosmos des Seienden ermöglicht (BES, 233): Für Ricœur ein grundsätzliches Problem dahingehend, dass für Aristoteles das Individuelle unendliche Bestimmungsmerkmale besitzt und damit kontingent bleibt, ohne den Weg einer Mehrdeutigkeit aufzuzeigen, die in eine Methodik der ontologischen Auslegung eingeht: *Peri hermeneias* ist eine Lehre der Zeichen, nicht des Seins.¹³ Aristoteles behandelt die Existenz

12 Vgl. dazu unten Abschnitt 4.

13 Vgl. dazu auch unten Anm. 21.

von Einzeldingen nur unter dem Aspekt, wie die *prote ousia*, also die Form, in ihm individuiert ist. Dies garantiert die Einheit eines Einzeldings, nicht aber die Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit der ontologischen Kategorie des Selbst im Ricœur'schen Sinne, wie er der Sache nach hier verhandelt: als ein Sich-Verstehen-Können aus der *praxis*. Aristoteles verschiebt diese Problematik wiederum auf die Ebene der *theoria* und die des Göttlichen, des unbewegten Bewegers (BES, 237 ff.).

Nach Ricœur ist Aristoteles' Ontologie der Substanz keine einfache Antithese zum Essentialismus von Platon, sondern baut auf deren Aporie auf. Über einen »Umweg« der historischen Interpretation (BES, 147) der konzeptionellen Entstehung der aristotelischen Metaphysik folgt er zunächst Werner Jaegers genetischer Interpretation, um Aristoteles' eigene Methodik der Problematisierung des ontologischen Wissens in einer Tiefenschicht ihrer Systematik aufzuzeigen: Von der Ätiologie über eine Wissenschaft vom Sein als Sein und über die Ousiologie zur Theologie.

Es zeigt sich hinsichtlich der Konzeption einer Grundlegung der Substanz – der *ousia* – dass jenes, was letztendlich die Substanz ausmacht, nicht die Materie, sondern vielmehr die Form ist. Dies stellt in gewisser Weise eine enge Verbindung zu Platon dar. Obwohl Aristoteles mit der Substanz in der physischen Welt beginnt, wird das Thema des Sinnlichen nur als eine Komponente der Analyse des Seins behandelt – oder als ein Bindeglied zwischen der Untersuchung des Seins als Sein und der Analyse einer höchsten Substanz. So zielt Aristoteles, trotz seines Ausgangspunktes in der konkreten Substanz, dennoch auf Platons ontologischen Grund, wenn er nach dem *on he on* fragt, dem Sein als Sein.

Eine entscheidende Differenz liegt jedoch in der Bestimmung der ersten Ursachen durch das *eidos*: bei Platon fungiert das *eidos* als Einheit von Bedeutung, ist daher immer dem einzelnen Seienden transzendent; bei Aristoteles hingegen ist das *eidos* Prinzip der Existenz, wofür der Organismus – also das belebte Kompositum aus Form und Materie, das inkorporierte *eidos* – zum Modell bzw. zum »interpretativen Raster« (BES, 204) wird, dem Aristoteles dann jedoch wieder einen theologischen Index gibt, wenn er eine Analogie zwischen der *psyche* als Prinzip der Bewegung im lebendigen Organismus mit dem göttlichen *nous* als letztem Prinzip der Bewegung zieht.

Aristoteles' Ontologie ist letztlich auf sein Verständnis von Wissenschaft und deren Zugriff auf Realität hin konzipiert; darin bleibt er platonisch. Die spannungsreiche Unterscheidung zwischen Essenz (*ti esti*) und Existenz (*ei esti*) wird von Aristoteles nicht explizit als Aporie aufrechterhalten, zumindest nicht in dem Sinne, wie Existenz als die einer Singularität vom Prototyp einer Person behandelt wird (vgl. BES, 235) – bzw. auch nicht im Register von Fragestellungen nach der Existenz, der Bezeugung von Sein im geschichtlichen Leben.

Für Aristoteles bedeutet ›Existenz‹ schlicht, dass etwas nicht fiktiv, nicht einfach erfunden, ist, und dies entspricht mehr oder weniger der »Objektivität« im modernen Sinne (vgl. ebd.). Dies führt ihn zum Konzept einer unabhängigen Substanz für eine ›Erste Philosophie‹ vor derjenigen des Hervorgebrachten, Kontingenten, Historischen: dessen, was immer auch anders sein kann. Diese Substanz kann nur noch theologisch gedacht werden als unzerstörbare und unbewegliche Substanz des ersten Bewegenden. Die Ewigkeit der Bewegung ist Konsequenz aus der Ewigkeit der Zeit, und Voraussetzung für beides ist eine letzte Ursache als *ousia* ohne Materie und ohne einen Rest von Potenzialität, ansonsten wäre die Kontinuität von Bewegung wie von Zeit nicht gewährleistet.

In Aristoteles' Modell der Hervorbringung – *praxis* wie *poiesis* – ist die Materie am wenigsten bestimmt – so zum Beispiel Holz –, wenn sie mit dem am stärksten bestimmten Artefakt – beispielsweise einem Bett – in Beziehung gebracht wird. Das weist jedoch auch auf die entscheidende Einsicht, dass Materie nicht träge ist, sondern mit Vermögen verbunden ist, sodass die Materie »die gleiche Bedeutung hat wie das Organ im Hinblick auf die Funktion« (BES, 207). Ricœur wird dies dann in *Das Selbst als ein Anderer* unter dem Aspekt des »zugleich wirklichen und mächtigen Grundes« (SaA, 380) wieder aufgreifen.

Die Materie strebt nach Form, wie es in Aristoteles' *Physik* (I, 9) heißt. Prototyp des aristotelischen Einzeldings ist das Göttliche bzw. der unbewegte Beweger, bei dem der Aspekt der Form und die *entelecheia* als vollkommene Gestalt Einheit und Besonderheit ausmachen. Allein die menschliche Seele als das Zusammenspiel von Form und Materie steht in Analogie zum göttlichen *nous* und exemplifiziert damit die Spannung zwischen einer Ontologie, die das Seiende als Seiendes behandelt, und einer Theologie, die das höchste

Seiende zum Gegenstand hat. Aristoteles' Behandlung des Seienden dramatisiert diesen spannungsreichen Zusammenhang durch den Aufbau seiner metaphysischen Untersuchungen im Stil einer »ontologische[n] Phänomenologie« (BES, 157): Er spitzt sie auf die Problematik zu, wie die Konzepte einer Entelechie, die Veränderung in sich fasst, und der reinen *energeia*, wie sie das göttliche Denken in der idealtypischen Form der *entelecheia* darstellt, in Beziehung zu bringen seien, um dem Kriterium der Einheit der *ousia* zu genügen. Die von Aristoteles postulierte Analogie belässt dies indes im Rahmen einer Anzeige.

Aus der Perspektive eines existenziellen Verständnisses von Individualisierung zeigt Ricœur, dass Aristoteles' Auffassung von Realität als desjenigen, was bestimmt und festgelegt ist, gerade davon wegführt, Substanz mit einer individuellen Entität gleichzusetzen. Eine Substanz ist durch ihre Form erkennbar, aber das Einzelne ist »unbestimmt« (BES, 234), und zwar für Aristoteles genau in dem Maße, in dem es nicht universell ist und somit nicht vollständig verständlich ist. Aristoteles zeigt, so Ricœur, »Gleichgültigkeit gegenüber der Einzigartigkeit von Individuen« (BES, 148).

Das Wesentlichste eines Individuums wäre demnach seine Essenz und nicht seine Existenz, der Aristoteles aus Ricœurs Sicht noch nicht einmal Aufmerksamkeit schenkt. Vielmehr wird er »auf die Seite einer Philosophie der Wesenheit und nicht des Individuums zurückgeworfen« (BES, 234) und bleibt, wie Plato, »ein Philosoph des Intelligiblen« (BES, 148). Seine *ousia* ist nicht nur Substanz, sondern auch Essenz, sie ist »de-existentialisierte Ousia« (BES, 249). Gleichwohl ist eine der entscheidendsten Wendungen bei Aristoteles, dass das Paar *dynamis* und *energeia* dasjenige von Form und Materie ablöst. Darin liegt das aristotelische Erbe (BES, 240), das konstruktiv kritisch ist und bleibt.

Diese Weise zu sein, die noch einmal quer zu den anderen Kategorien steht, wird von der Bewegung her gedacht: bis hin zu der Frage, welche Bewegung aus dem Unbewegtsein und wie sie entstehe, nämlich dadurch, dass das unbewegte Bewegende begehrt wird, aber nicht als etwas Sinnliches, sondern als Intelligibles, als die finale Kausalität, zu der wir durch die Hierarchie der Seienden hindurch Analogien finden. Substanz ist Form, Form ist Aktivität, die höchste Aktivität ist das höchste Intelligible als reiner Akt, und dieser wiederholt sich in lebendigem Seienden. Für Aristoteles ist

dies weniger die platonische Partizipation, die vom Intelligiblen zum Wahrnehmbaren absteigt, sondern vielmehr Imitation – *Mimesis* –, die vom reinen zum gemischten Akt des Wirklichseins geht, von der göttlichen Intelligenz zur menschlichen Kontemplation (BES, 247).

Wie er es bereits an Platon aufgezeigt hatte, führt Ricœur auch hier wieder an, dass das eigentlich zentrale Problem, die zentrale Aporie bei Aristoteles im instabilen Status des Seins – seiner polyvalenten Behandlung im Gang der Metaphysik – liege: Sein wird mannigfach ausgesagt, dies ist das Wesentliche. War es für Platon zentral, die Ambivalenz der Idee als das, was dem Sinnlichen das Sein verleiht und als das, was immer noch des Seins bedarf, herauszustellen, so ist es für Aristoteles, die Spannung zwischen dem Wesen, das das Individuum verständlich macht, und der Existenz, die der Entität Individualität verleiht, aber keine Verständlichkeit und somit keinen realen ontologischen Status bietet, zu unterstreichen. Auch für Aristoteles stellt die Theologie die ultimative Verwirklichung der Ontologie des Seins als Sein dar. Dies führt ebenfalls dazu, dass die in Frage stehende Kausalität beim ersten Bewegter eine Kausalität der Wesenheit und nicht der Existenz ist. Wenn Gott die Ursache der Welt ist, dann ist er die Ursache für »das, was die Welt ist«, nicht dafür »warum die Welt ›sein sollte« (BES, 249). Die Vorstellung einer Existenz, die sich von *ousia* unterscheidet, wird erst durch die »Theologien des Alten Testaments« (ebd.) hervorgebracht.

3. Streben nach einer Ontologie als Hermeneutik der Existenz

Ricœur entwickelt die Formulierung »Streben nach einer Ontologie« in den 1960er Jahren entlang der Frage, was Ontologie existenziell bedeutet: Zeigt sich dieses Streben in der Antike auf eine aporetische und zugleich plurale Weise, so bleibt hier doch eine ausgesparte Stelle, »dem Begriff der Existenz einen annehmbaren Sinn [zu] geben« (KdI, 23). In *Existenz und Hermeneutik* werden Probleme einer »gebrochenen Ontologie« und die Themen zentral, wie Ontologie reflexiv und woran dies sinnfällig wird sowie welche Felder der Existenz sich hieraus ausdifferenzieren lassen.¹⁴

Ricœurs Fokus liegt hier auf den ontologischen Implikationen der Phänomenologie und Hermeneutik: Hermeneutik ist nicht ein Teil-

bereich der Ontologie wie in Heideggers Ontologie des Verstehens, sondern vielmehr umgekehrt: Die Ontologie ist in der Hermeneutik fundiert. Jedoch gibt es keine direkte Ontologie (KdI, 27). Vielmehr hat das Verstehen aufgrund dieser hermeneutischen Wendung immer einzusetzen bei der Zirkelhaftigkeit der Interpretationen eines Seins, das sich selbst versteht, dieses Verstehen jedoch erst über einen Weg der Analyse entlang von Äußerungen von Verstehensakten realisiert.

Hermeneutik ist so nicht als Erkenntnistheorie im Sinne einer Methode aufzufassen, sondern vielmehr als existenzielle Tätigkeit im Leben, auf die beschreibend, erklärend und reflektierend Bezug genommen wird – in einem lebensgeschichtlichen Prozess: Verstehen selbst als Seinsweise – dieser Heidegger'schen Prämisse stimmt Ricœur zu (KdI, 28) und führt sie in Anlehnung an Dilthey mit der Frage weiter aus: Wie und vor allem an welchem Punkt ist »das geschichtliche Seiende mit einem Ganzen des Seins verflochten [...] in einer Beziehung, die einen ursprünglicheren Charakter hat als jedes nur erkenntniskritisch gesetzte Subjekt-Objekt-Verhältnis«? (Ebd.) Für eine relationale Ontologie der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, Selbst und Welt, über die sich diese Größen erst konstituieren, gilt es, Erfahrungsordnungen dieser Beziehungen herauszuarbeiten: Bedingungen der Möglichkeit der Bezeugung solcher Beziehungen, durch die die Genese dieser Beziehungen wie auch deren Manifestation plausibel wird. Sowohl die Prämisse einer relationalen Ontologie als auch diejenige der prozessualen Voraussetzungen schließen die Konzeption eines ›Ganzen des Seins‹ aus, wenn es um die Voraussetzungen dafür geht, dass und wie Sein – und darin Selbst und Welt – verstanden werden können.

Eine Ontologie des Verstehens zielt auf interpretiertes Sein, das den Akt der Interpretation reflexiv mit einschließt; sie ist, insofern sie die ontologische Priorität des cartesianischen *Cogito* selbst einer Reflexion unterzieht, eine »Hermeneutik des Ich-bin«¹⁵, für die Ricœur insbesondere Heidegger als einen wesentlichen Stichwortgeber benennt: Es ist »eine Hermeneutik, die den ontologischen An-

14 In einer gewissen Weise systematisierend dann später unter dem ›Dreifuß der Passivität‹. Es scheint daher so, die Ontologie sei um der Hermeneutik willen betrieben, s. unten Abschnitt 5.

15 Vgl. P. Ricœur, *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt*, in: KdI, 70–83, hier 70.

spruch eines erkenntnistheoretisch konzipierten *Cogito* zurückweist und zugleich eine Seinsschicht aufdeckt, die sozusagen unterhalb des *Cogito* angesetzt werden muß« (ebd.). Ricœur formuliert sein Programm, diese Hermeneutik weiter auszubuchstabieren, folgendermaßen: »Um dieses komplexe Verhältnis zwischen dem *Cogito* und der Hermeneutik des ›ich bin‹ zu klären, untersuche ich es einerseits an der Destruktion der Geschichte der Philosophie und andererseits an der Wiederaufnahme oder Erneuerung jener ontologischen Absicht, die im *Cogito* letztlich angezielt war, der aber Descartes' Formulierung nicht gebührend Rechnung getragen hatte« (ebd.).

Ich und Bewusstsein können nicht mehr fraglos gleichgesetzt werden: Die Instanz des Bewusstseins kann nicht mehr als das am meisten Bekannte zu fungieren, sie wird vielmehr selbst problematisch. Seine Abhängigkeiten vom Unbewussten – dem Anderen seiner selbst – fordern gegen Husserls ›Reduktion auf das Bewusstsein‹ eine ›Reduktion des Bewusstseins‹. Unter dieser Prämisse unterscheidet Ricœur zwischen einem »kurzen« und einem »langen Weg«, um die ontologischen Grundlagen einer solchen reflexiven Hermeneutik zu legen: Den kurzen Weg einer »direkten Ontologie« sieht er in der phänomenologisch geprägten Fundamentalontologie Heideggers, in der das Verstehen ein nicht weiter zurückführbarer »Modus des Seins« bzw. eine der »Existenzialien« sei: Die Problematik des Verstehens wird zu einem »Teilbereich der Analytik dieses Seienden, des Daseins, das als ein Verstehendes existiert« (KdI, 26), das immer schon Quelle des Ausgelegtseins ist.

Eine Fundamentalontologie thematisiert dabei zwar den hermeneutischen Zirkel, hält sich jedoch aus dem daraus resultierenden Konflikt der Interpretationen heraus, unterlässt die »gründliche Untersuchung der methodologischen Prinzipien der Exegese, der Geschichte oder der Psychoanalyse« (ebd.). In der Geschichte – der kollektiven wie auch derjenigen der einzelnen Existenz – zeigt sich das »Streben nach einer Ontologie« (KdI, 38), deren Formen es nicht nur transzendentalphänomenologisch in der Kontextualisierung von ontologischen Strukturen des geschichtlichen Lebendigseins, sondern auch im Rückgriff auf konkrete und in methodologisch unterschiedlich bestimmten Formen hermeneutischer Disziplinen der Interpretation verwandte Verfahren zu klären gilt – in der

Praxis des Interpretierens, in der Wissensproduktion, im Schreiben, Lesen, Erzählen etc. und deren Vollzugsformen.

Dieser lange Weg einer Erkenntnistheorie der Interpretation geht »aus einer Reflexion über die Exegese, über die Methodik der Geschichte über die Psychoanalyse, über die Phänomenologie der Religion usw. hervor [...], wenn sie mit einer Ontologie des Verstehens konfrontiert, von ihr angetrieben und, wenn man es so ausdrücken darf, von ihr angezogen wird« (KdI, 27). Ricœurs Weg folgt im weiteren der Frage: »Unter welcher Bedingung kann ein erkennendes Subjekt einen Text oder die Geschichte verstehen?« (KdI, 26) Gegenüber Heideggers »kurzem Weg« über die Existenzialien bedeutet dies einen Rückgang zur sprachlichen Verfasstheit unserer Existenz, denn sowohl ontisches wie auch ontologisches Verstehen drücken sich zuerst und immer in der Sprache und in deren Architektur eines ›mehrfachen Sinns‹ aus. Darauf bezieht sich die Interpretation als eine rationale Arbeit, die im offenbaren Sinn einen verborgenen entschlüsselt und dabei Bedeutungsschichten entfaltet, die in der wörtlichen Bedeutung zwar impliziert sind, aber über diese hinausgehen.

Dies erfordert nichts weniger als die Erarbeitung einer »neue[n] Problematik der Existenz« (KdI, 32) über die »semantische Erhellung jenes Interpretationsbegriffs«, »der allen hermeneutischen Disziplinen gemeinsam ist«, d.h. über die Symbolik des verstehenden Seins selbst, wie es sich zum Ausdruck bringt und dabei eine Existenzweise bezeugt, die »Interpretiert-Sein« ist (ebd.). Sprache wird zu demjenigen Gebiet, wo sich alle philosophische Forschungen überschneiden. Interpretation entschlüsselt im offenbaren den verborgenen Sinn und greift zurück auf die Semantik der Symbolik mit ihrem mehrfachen Sinn, der nur in einer Vielfalt, in Polyvalenz erfasst werden kann.

Das Symbol erscheint mit und in der Interpretation, hat jedoch seine Ermöglichungsbedingungen nicht auf einer ihr vorgelagerten Ebene, wie Ricœur dies gegenüber dem Strukturalismus hervorhebt: Nicht in den Zeichen ist die Referenz angelegt, sondern im Sprechen selbst – im *Sagen*.¹⁶ Symbole und ihre Sprache zeigen die Abhängigkeit eines Selbst von der Existenz, zeigen einen Wunsch nach Sein, nach einem Telos, schließlich nach einem Heiligen auf; dies

16 Vgl. P. Ricœur, *Die Struktur, das Wort und das Ereignis*, in: KdI, 48–69, hier 68 f.

sind quasi »ontologische[] Implikationen« der Interpretation: »Die Ontologie, die wir hier darstellen, kann keinesfalls von der Interpretation getrennt werden; sie verbleibt in dem Zirkel, den die Arbeit der Interpretation und das interpretierte Sein gemeinsam bilden« (KdI, 46).

Eine solche »interpretierte Existenz« »enthüllt« mittels der Interpretationsarbeit die vielfachen Modalitäten der Abhängigkeit des Selbst: seine Abhängigkeit vom Wunsch, der sich in einer Archäologie des Subjekts zu erkennen gibt; seine Abhängigkeit vom Geist, der in einer Teleologie zutage tritt; seine Abhängigkeit vom Heiligen, das sich in einer Eschatologie anzeigt. Die Reflexion hebt sich selbst in dem Maß als Reflexion auf, als sie eine Archäologie, eine Teleologie und eine Eschatologie entwickelt« (KdI, 47). Auf diese »rivalisierenden Hermeneutiken« (KdI, 46) der Psychoanalyse, einer Phänomenologie des Geistes und einer Religionsphänomenologie im Zeichen des Heiligen wird Ricœur dann eigene Studien widmen, zugleich deren Erträge dann jedoch auf einer existenziellen Ebene in den paradigmatischen »Entitäten« des Textes und des Selbst wieder zusammenführen.

4. Der Text und seine ontologische Struktur der Referenz – und der Weg vom Text zur Person

In dem 1970 in der Festschrift zu Hans-Georg Gadammers 70. Geburtstag veröffentlichten Beitrag *Was ist ein Text?*¹⁷ geht Ricœur von zwei Grundrichtungen aus, zu einem Text in Beziehung zu treten. Idealtypisch in Anlehnung an die Dilthey'sche Unterscheidung von Erklären und Verstehen finden sich bei Ricœur das Erklären und die Interpretation. Konstatiert er eine Verschiebung im Bereich des Erklärens von der nomothetischen Position der Naturwissenschaften auch auf linguistische Anwendungsbereiche – wie im Strukturalismus –, so entwickelt er für die Interpretation ebenfalls eine Verschiebung: weg von einem psychologischen Verstehen hin zu

17 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in: R. Bubner, C. Kramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik. Bd. II. Sprache und Logik*, Tübingen 1970, 181–200; wiederabgedruckt in der Übersetzung von P. Welsen in: TP, 79–108.

dem Verhältnis, das im Akt des Lesens zum Text geknüpft wird. Dies sei ein Akt der Aneignung der Welt des Textes, ein Akt der Sinn- und schließlich Weltschöpfung in die Richtung, »die durch diese vom Text unterstützte Beziehung der Interpretation angegeben wird« (TP, 107).

Beide Grundrichtungen – Erklären wie Interpretieren – sind gemeinsam konstitutiv für die Beziehung zu Texten; keine Antinomie zwischen ›zwei Kulturen‹ (Charles P. Snow) ist hier angezielt, sondern beide Richtungen zielen auf den Text in seinen unterschiedlichen Schichten und beschreiten einen Weg von der ersten Etappe auf der Textoberfläche zu der zweiten in seinen Tiefenstrukturen (vgl. TP, 99). Entscheidender Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Beziehungsstrukturen, die sich im Text eröffnen, ist dabei die ontologische Frage »Was ist ein Text?« (vgl. TP, 79), und zwar der Text als Instanz der Referenz, die der Text als Schrift darstellt: Referenz, die zwischen Autor, Lesenden und Welt im Medium der Schrift vermittelt. Auch hier finden wir wieder eine prozesshaft gefasste ontologische Struktur: in der Aneignung eines Textes und dem darin angelegten Feld von Möglichkeit und Wirklichkeit, welches der Text im Spiegel seiner historischen Dimension möglicher Aneignungen zwischen Nähe und Distanz unterschiedlicher Epochen und Kulturen markiert, das er für den Akt des Lesens öffnet.¹⁸

Was nun spezifisch die Funktion der Lektüre eines Textes – als Interpretation – gegenüber dem Verstehen einer fremdpsychischen Instanz im Gespräch wie auch gegenüber der naiv gefassten Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und seelischen Zuständen, die in Zeichen ausgedrückt werden und im Interpretieren zurück zur Intention des Sprechens zu verfolgen sind, ausmacht, zeigt sich darin: Der Lesende nimmt zwar gleichsam die Stelle eines Gesprächspartners im Akt des Sprechens ein, wird dabei jedoch eine vermittelnde

18 »Durch den Ausdruck *Aneignung* werden zwei Eigentümlichkeiten betont. Eines der Ziele jeder Hermeneutik ist es, gegen die kulturelle Distanz anzukämpfen. Dieses Ankämpfen kann sich selbst in rein zeitlichen Begriffen verstehen als Ankämpfen gegen den Abstand der Jahrhunderte oder in eher hermeneutischen Begriffen als Ankämpfen gegen den Abstand hinsichtlich des Sinns selbst, das heißt hinsichtlich des Wertesystems, auf dem der Text errichtet ist. In diesem Sinn bringt die Interpretation ›näher‹, ›gleicht an‹, macht ›gegenwärtig und ähnlich‹, was wirklich bedeutet, *eigen* zu machen, was zunächst *fremd* war« (TP, 99 f.).

Instanz. Vermittelt wird die Abwesenheit des Lesenden beim Schreiben, das eben nicht in direkter Weise dialogisch stattfindet; vermittelt wird ebenso die Abwesenheit des Autors beim Lesen.

Das Feld der (zeitlich und kulturellen) Distanz und der Fremdheit, das Ricœur für diese Aneignungsbeziehung betont, wird gleichsam durch den Lesenden und den Akt des Lesens eröffnet und realisiert; der Lesende tritt in es ein und gibt ihm im Akt des Lesens einen eigenen Wirklichkeitscharakter, liest sich in die fremde Welt des Textes ein. Zugleich tritt jedoch auch der Text selbst in seiner Aktualisierung im Lesen als eine eigene Form der Referenz an die Stelle der dialogischen Beziehung und deren Referenzfunktion in indexikalischen Zeichen.

Text und Lesende stehen nicht in einer symmetrisch-responsiven Beziehung, wenn der Text den Lesenden gegenübertritt; vielmehr »blendet« der Text sowohl Lesenden als auch Autoren »aus«, er »substituiert« einen nicht stattfindenden Dialog (vgl. TP, 81) und schafft damit Raum für die Beziehung der Lektüre: derjenigen des vermittelten Sagens, der Absicht zu sprechen, die jedoch erst und immer wieder neu zum Ausdruck dieses Sinns gebracht werden muss. Dies bedeutet eine »Umwälzung der Beziehungen zwischen Sprache und Welt«, zwischen Sprache und den »unterschiedlich betroffenen Subjektivitäten«, denjenigen des Autors und der Lesenden (TP, 82).

Ricœur greift gleichsam mit dieser ›Ontologie der Substitution‹, die sowohl Trennung als auch Bezug zwischen Abwesendem, Fernem, Anderen, einem Nicht-Sein markiert, die Aporie wieder auf, die er bereits für Platons Ontologie der Ideen feststellte, in denen dieser die Partizipation von Sein und Nicht-Sein in einer dialektischen Matrix zu vermitteln suchte (vgl. BES, 88).¹⁹ Nun appliziert er sie auf die Funktion des Textes und die Aneignungsdynamik im Akt des Lesens: Der Text ist diejenige Instanz, die sich in das Leben von Einzelnen – den konkreten Lesenden – einschreibt, und zwar als »Realisierung« eines Diskurses (TP, 82), die jedoch in der Schwebe eines Imaginären bleibt, eine »Quasi-Welt« (TP, 85) bildet. Die Lektüre, der Akt des Lesens, vollzieht dann erst die Referenz, vollzieht

19 Die auch wieder aufbricht in der mythischen *chora* des *Timaios* und die die Idee des Anderen, des Nicht-Seienden und des Nicht-Intelligiblen exemplifiziert (vgl. BES, 98).

die Teilhabe, die in den gesprochenen Äußerungen, die auch Platons von der Sprache her gedachte Ontologie bestimmen, die deiktischen Indexwörter übernehmen, um den Diskurs wieder in der Welt der Lesenden zu verankern.

Die interpretierende Realisierung der Quasi-Welt geht davon aus, dass der Text nicht in sich geschlossen ist, die Öffnung indes erst im Akt des Lesens realisiert wird: Die Beziehung zur Welt, zu einem Diskurs wird neu aufgenommen. Die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass »der Text als Schrift eine Lektüre erwartet und verlangt« (TP, 98), selbst also eine Potenz, ein Verlangen nach Aneignung und nach Sinn in sich trägt.²⁰ »Aneignung« bedeutet, »daß die Interpretation eines Textes sich in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet, das sich von da an besser versteht, anders versteht oder überhaupt erst zu verstehen beginnt« (TP, 99). Es ist dies eine »konkrete Reflexion« (ebd.), die sich in den kulturell formierten, viel- und mehrdeutigen Zeichen eines Textes selbst verstehen will, d.h. ihrerseits dem Verlangen nach Sinn des Textes entspricht: Es bedarf dieser kulturellen Zeichen, es bedarf ihrer Erklärung und deren Interpretation, in Entsprechung zu der *conditio anthropologica*, um in einem möglichen Sinn eine reale Bedeutung zu finden.

Dieses Entsprechungsverhältnis von Text und lesend-interpretierendem und dabei aneignendem Selbst ist Kern der Ricœur'schen hermeneutischen Ontologie auf Basis der Sprache und des »Sagens«, das nicht nur über etwas handelt, in das vielmehr ebenso die Weise der Äußerung, das Sagenwollen eingeschrieben ist:²¹ »[D]ie gesamte Theorie der Hermeneutik besteht darin, diese Interpretation im Sinne von Aneignung durch die Reihe der Interpretanten [d.i. die geschichtliche Kette der niemals abgeschlossenen Interpretationen, die von einer Interpretationsgemeinschaft hervorgebracht wird] zu vermitteln, die zur Arbeit des Textes an sich selbst gehören. Die

20 Die Intention des Textes ist nicht die Absicht des Autors, nicht das von ihm Erlebte und dann in Zeichen Gefasste, »sondern [das], was der Text will, was er für den sagen will, der seiner Anweisung folgt [...]. Wenn die Intention also Intention des Textes ist, und wenn diese Intention die Richtung ist, die sie für das Denken eröffnet, muß man die Tiefensemantik als einen grundlegend dynamischen Sinn verstehen« (TP, 103).

21 Ricœur verweist hier auf Aristoteles' in *De interpretatione* dargelegtes Modell, demzufolge die Sprache selbst nicht nur auf Dinge referiert, sondern auf die Beziehung zwischen Zeichen und Dingen, d.h. in sich reflexiv ist (vgl. TP, 105).

Aneignung verliert dann in dem Maß etwas von ihrer Willkür, in dem sie genau von dem wiederaufgenommen wird, was im Text am Werk, an der Arbeit in Arbeit ist, das heißt, bei der Geburt des Sinnes wirkt. Das Sagen des Hermeneutikers ist ein erneutes Sagen, welches das Sagen des Textes reaktiviert« (TP, 108).

Dieser »hermeneutische Bogen« (ebd.), in dem sich das Verständnis des Textes in einem Selbstverständnis durch »konkrete[] Reflexion« (TP, 99) vollendet, gebiert nun gleichsam mit dem genannten Hermeneutiker eine Existenz: diejenige des Selbst. So heißt es bereits in *Existenz und Hermeneutik*: »Die Zwischenstufe in Richtung auf die Existenz ist die Reflexion, die das Verstehen der Zeichen mit dem Selbstverständnis verknüpft. Dieses Selbst wird uns einen Durchblick auf die Existenz gewähren« (KdI, 38) – auf die Existenz in einer Welt, der Welt eines Werkes, »ein Gefüge von Themen und Äußerungen, das auf unterschiedliche Weise konstruiert werden kann. Das Verhältnis zwischen Teil und Ganzem ist sogar ein unausweichlich zirkuläres Verhältnis« – gleich einem Individuum, einem Lebewesen.²²

Ontologisch ist dies gleichsam, insofern dieses Verstehen nicht nur Erkenntnisleistung eines Subjektes – eines *Cogito*, eines Bewusstseins – darstellt, sondern eine Beziehung ist, die »Seinsweisen«, neue »Lebensformen« entdeckt: Der Text, der Diskurs, die Welt, die sprachlich verfasst ist, begreift die Lebensform des Interpretierenden ein – und dieser begreift in seinem interpretativen Seinsverhältnis wiederum die Welt. Der hermeneutische Zirkel »wird von einer subjektivistischen Ebene auf eine ontologische verlagert: Der Zirkel besteht zwischen meiner Seinsweise – jenseits der Kenntnis, die ich davon haben kann – und der Weise, die vom Text als Welt des Werkes eröffnet und entdeckt wird« (TP, 130). Text und Welt stehen in der Beziehung der *Mimesis* – der Aneignung und ineins damit der Darstellung –, die zugleich Herstellung und Schöpfung ist – so Ricœur hier in Rekurs auf Aristoteles –, nun jedoch nicht mehr im Sinne einer *analogia entis*, wie er dies in der frühen Vorlesung für die präsumtive Einheit einer Ontologie festgestellt hatte, die zwar Einzeldinge, nicht jedoch Individuen konzipieren könne, sondern im Sinne einer vermittelnden – mimetischen – Hervorbringung von

22 P. Ricœur, *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, in: TP, 109–134, hier: 124.

Welt durch eine hermeneutisch verfasste Existenz und deren Seinsakte.

Grundlage dieser Seinsakte ist deren reflexive Selbstvermitteltheit in der Bezeugung: »Reflexion [kann] nur die Aneignung unseres Existenzaktes sein vermittels einer Kritik, die sich mit den Werken und Handlungen befaßt, welche die Zeichen dieses Existenzaktes sind. Die Reflexion ist demnach eine Kritik, doch nicht im kantischen Sinne einer Rechtfertigung der Wissenschaft und der Pflicht, sondern in dem Sinn, daß das *Cogito* nur auf dem Umweg einer Entschlüsselungsarbeit, die sich auf die Denkmale des Lebens anwendet, wiedererobert werden kann. Die Reflexion ist die Aneignung unseres Strebens nach Existenz und unseres Wunsches nach Sein durch die Werke hindurch, die dieses Streben und diesen Wunsch bezeugen« (KdI, 39 f.). Nicht allein die Werke, sondern auch diejenigen, die sich interpretierend-aneignend in sie einschreiben, ihnen Sprache geben, mit und zu ihnen als Handelnde wie auch Erleidende in Erscheinung treten, bezeugen diesen Wunsch, so gerade in ihrer Lebensgeschichte, die sie *leben* und *erleben*.

Der Frage-Antwort-Charakter dieses Bestimmungsversuchs ist nicht nur analytischer Natur, sondern zielt auf den responsiven Charakter der Zuschreibung und Selbstbezeugung von Identität: Wer in der Frage steht, auf eine Rechenschaft seiner selbst hin angesprochen wird, antwortet nicht nur über einen Sachverhalt, sondern bezeugt die eigene Existenz in der Antwort darauf, selbst in einer Lüge. Er bezeugt sich als Person, über die man spricht, die man bezeichnet, die Person, die handelt und erleidet und darin Veränderung in der Zeit erfährt, die eine Geschichte ist und hat, die schließlich dazu »fähig ist, sich selbst zu bezeichnen, indem [sie] die Welt bezeichne[n]« (SaA, 141).

Doch wer *ist* nun dieses Selbst, das durch ein reflexives Pronomen markiert wird? »Die Frage der Selbstheit« und nach deren ontologischen Implikationen zielt darauf, »[w]elche Seinsweise das Selbst, welche Art Seiendes oder Entität [es ist]« (SaA, 359). Eine Ontologie des Selbst zeigt sich nicht nur in einer Dialektik von widerstreitenden Interpretationen, die sich in reichen Symbolen – mit einer guten Ambiguität bzw. Mehrdeutigkeit – äußert;²³ sie zeigt sich auch in

23 »Nur eine durch die symbolischen Gestaltungen bereicherte Hermeneutik vermag zu zeigen, daß die verschiedenen Modalitäten der Existenz einer einheitli-

der Dialektik der ›großen Kategorien‹ von Selbst und Anderem. Als Symbol *par excellence* fungiert das Selbst, das nun abschließend über das Ricœur'sche Spätwerk in diesen ontologischen Kontext eingeschrieben werden soll.

5. Das Selbst als Angelpunkt der Bezeugung

Ricœur entwickelt seine Konzeption des Selbst als eines Anderen bekanntlich entlang zweier Aspekte von Identität: Identität als Gleichheit (*idem*- Identität) und Selbstheit (*ipse*-Identität). Zusammen spielen diese beiden Perspektiven eine Rolle bei der Konstituierung, der Entwicklung und Erhaltung der Identität über die Zeit, aber auch im Ausdruck einer Person in ihrer Geschichte – mit und gegen das, was sie tut und was ihr widerfährt, im Wechselspiel von Handeln und Leiden – und ihrer Zurechenbarkeit, ihrer Verantwortlichkeit.

Beide Aspekte der Identität können einander überblenden: auf einer analytischen Ebene dadurch, dass unser Verständnis die beiden nicht ausreichend voneinander unterscheidet und wir uns bei der Zuschreibung numerischer Identität immer schon implizit auf unterschiedlichen Ebenen bewegen – so, wenn wir Einzigkeit nur im Gegensatz zu Vielheit und qualitativer Identität, Bestimmtheit nur im Gegensatz zu Kontingenz konzipieren können; zum anderen beruht dies in der Sache der ontologischen Konstitution des Selbst, da beide Aspekte der Identität begründen, wie und vor allem wer ein Selbst ist: Selbstheit drängt in den Vordergrund mit »der Frage nach der *Beständigkeit in der Zeit*«; erst dann konfrontieren sich die beiden Auffassungen von Identität in einem bedeutsamen Sinne (SaA, 144), insbesondere dann, wenn Zweifel im Zeitabstand einer gegenwärtigen Wahrnehmung und einer früheren Erinnerung wachsen.

Bloße Ähnlichkeit ist kein hinreichendes Kriterium für Identität. Eine dritte Komponente muss hinzukommen: die »*ununterbrochene Kontinuität*« nämlich zwischen dem ersten und letzten Entwicklungsstadium dessen, was wir für dasselbe Individuum halten« (SaA, 145).

chen Problematik zugehören. Letztlich sind es doch die reichhaltigsten Symbole selbst, die diesen vielfältigen Interpretationen eine Einheit sichern« (KdI, 47).

Wir bedürfen eines Kriteriums für die Beständigkeit in der Zeit, für diese Kontinuität, die mehr ist als numerische oder zugeschriebene qualitative Identität, die vielmehr bezeugt wird trotz oder wegen Veränderung und Entwicklung. Ricœur hält hier fest, dass gerade dieser relational-ontologische Aspekt dem antiken Substanzbegriff fehlt und dass er erst durch Kants Kategorie der Substanz als Bedingung der Möglichkeit, Wandel denken zu können, als Kriterium für ein solches Selbst, das sich ›verändern‹ kann, zugänglich wird (vgl. SaA, 146 f.)

Ricœur fasst sein Fragen nach einer Neubestimmung des ontologischen Charakters von Selbstheit – ausgedrückt in der existenziellen Frage »Wer bin ich?«, die nicht nur auf die Was-Frage der platonischen Definitionen eines Besonderen durch ein Allgemeines zurückführt – unter dem Aspekt der Beständigkeit in der Zeit nun so: »Impliziert die Selbstheit des Selbst eine Form der Beständigkeit in der Zeit, die sich nicht auf die Bestimmung eines *Substrates* (selbst noch in der relationalen Bedeutung, die Kant der Kategorie der Substanz zuschreibt) reduzieren lässt; kurzum: Impliziert sie eine Form der Beständigkeit in der Zeit die nicht bloß das Schema der Kategorie der Substanz darstellt?« (SaA, 147.)

In der zehnten – *Das Selbst als ein Anderer* abschließenden – Abhandlung sondiert Ricœur unter der Fragestellung »Auf dem Weg zu welcher Ontologie?« die ontologischen Implikationen seiner Hermeneutik des Selbst, die über dieses Schema der Substanz hinausgehen: Die Bestimmung der Selbstheit über ihren Kontrast zur Selbigkeit und über ihr dialektisches Verhältnis zur Andersheit, sowie die Frage nach dem Selbst unter den Aspekten des sprechenden, des handelnden, des sich erzählenden Selbst und des Selbst, dem diese Akte zurechenbar sind, führt Ricœur zu der »Vielfältigkeit der Bedeutungen des Seins« in der Frage nach der Seinsart dieses Selbst: und zwar dann wiederum zu »der von Platon und Aristoteles ererbten vieldeutigen Auffassung des Seins« (SaA, 358). Selbstheit bedarf in ihrer Beständigkeit in der Zeit, im Trauen und Vertrauen, in der Weise der Selbstheit zu existieren, einer Kategorie, die dem Bezeugen des Handelns – des handelnden Menschen in der diskordanten Konkordanz seiner Lebensgeschichte – eine analogische Einheit ermöglicht.

Diese Einheit wird an Aristoteles' Ontologie des Akts und der Potenz zurückgebunden; Ricœur führt hier wiederum die sich bei

Aristoteles zeigenden Aporien bzw. »Zweideutigkeiten« (SaA, 371) an, die er bereits in der Straßburger Vorlesung behandelt hatte: die unzureichende Vermittlung dieser Ontologie mit derjenigen der Substanz, die Aufsplitterung der Anwendungsbereiche der Meta-Kategorie des Aktes – für die Physik der Bewegung und für die Kosmotheologie der Ruhe –, die schwerlich in eine analogische Einheit gebracht werden können, sondern vielmehr in einem Primat des Aktes enden; schließlich dann die Problematik, wie sich gerade das menschliche Handeln, dem Aristoteles eine paradigmatische Bedeutung für das Verständnis von Akt und Potenz zuschreibt, mit dem Leitmodell des unbewegten Bewegers in Bezug setzen lässt, ohne dabei den Charakter der Existenz eines handelnden Menschen aufzugeben (vgl. SaA, 370).

Ricœur greift nun hier in *Das Selbst als ein Anderer* gerade die letzte Aporie auf, um ihr eine Schlüsselstelle zuzuweisen: Menschliches Handeln – die *praxis* – ist als ontologisches Leitmodell der *energeia-dynamis*-Kategorie zugleich zentral und dezentriert; gerade dies zeichnet seinen ontologischen Stellenwert aus: *Energeia* und *dynamis* verweisen »auf einen zugleich potenzierten und wirklichen Seinsgrund [...], von dem sich das menschliche Handeln abhebt« (SaA, 372). Erst aus dem menschlichen Handeln, von dem gesagt werden kann, dass es unter dem Vermögen und der Verwirklichung zugleich steht, wie Aristoteles dies für die in sich vollendeten Tätigkeiten festhält – den intransitiven wie Sehen, Denken und Leben²⁴ –, wird eine Ontologie von Akt und Potenz lesbar. Zugleich hat diese auch weitere andere Anwendungsgebiete – wie die Fundierung von Bewegung in einer Ordnung, die von der Potenz auf den Akt hin aufgebaut ist, in der die metaphysische Dignität eines unbewegten Bewegers, der sich als reiner Akt gegenüber der Potenz auszeichnet, diese Ordnung stützt. Dieses »scheinbares Paradox« verweist eben auf einen Grund, für den beides – Akt und Potenz – zugleich konstitutiv sein müssen. »Mit anderen Worten: wenn eine Ontologie der Selbstheit möglich ist, dann in Verbindung mit einem *Grund*, von

24 Vgl. Met. IX 1048 b 22 zu den *praxeis*, die ihr Ziel in sich selbst enthalten: »So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich (immer schon) gesehen, er überlegt und hat zugleich (immer schon) überlegt, erdenkt und hat zugleich (immer schon) gedacht, [...] er lebt und hat gelebt« (Aristoteles, *Metaphysik*, Hamburg 1984, 119).

dem aus gesagt werden kann, daß das Selbst ein *handelndes* ist« (SaA, 372).

Für die Wiederaneignung der aristotelischen Ontologie durch die Phänomenologie des Selbst greift Ricœur probeweise auf Heideggers Ansatz der ontologischen Priorisierung der Potenz in der Sorgestruktur des menschlichen Daseins zurück, in der er jedoch gerade eine Hegemonietendenz am Werke sieht, die die Pluralität der aristotelischen Tätigkeitsformen von *theoria*, *poiesis* und *praxis* zugunsten des Handelns eliminiert (vgl. SaA, 377). Heidegger konzipiere das menschliche Dasein allein als *In-der-Welt-sein*, leiste jedoch nicht die Dezentrierung auf die Ricœur abzielt: Muss doch das ontologische Verständnis von Handeln *vermittelt* sein durch eine Abhebung von anderen Tätigkeitsformen. Heidegger errichtet hingegen seine Ontologie der Selbstheit auf einem unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Selbstheit und ihrer Seinsweise, in der es diesem Sein um sein eignes Sein geht. Selbstheit wird so zur Existenzialie, zu einer Seinskategorie, ohne den Umweg der Reflexion – ein Vorwurf, den Ricœur Heidegger grundlegend auch in *Existenz und Hermeneutik* dahingehend macht, das Seins- und Selbstverständnis des Daseins mehr zu setzen als aus seiner Praxis her zu begründen und insofern den »kurzen Weg« einer Ontologie des Verstehens zu nehmen (KdI, 33).

Dagegen sieht Ricœur in Spinozas *conatus* als Konzept des Lebens eine Schlüsselstelle, die dieses reflexive Abheben einer Selbstheit von einem Grund, der nicht in ihr selbst liegt, auf den sie sich jedoch bezieht und ihn dadurch bezeugt und aneignet, ontologisch an die aristotelische Konzeption rückbindet: Der *conatus* firmiert als Produktivität des Lebens und steht als Produktivität nicht dem Akt im Sinne von Verwirklichung entgegen, sondern ist selbst akthaft; ihn drückt jegliches Leben in unterschiedlicher Potenz aus. Es sei zwar am Menschen diese »Seinsmächtigkeit« aller Dinge (SaA, 382) am deutlichsten ablesbar, doch teile er mit allem anderen Lebendigen diesen Ausdruck des Lebens bis hin zum Leben Gottes: Der *conatus* als Leben hat hier Vorrang gegenüber dem Bewusstsein, wird als mächtiger und zugleich wirklicher Grund als *essentia actuosa* (ebd.), die Instanz, von der sich selbst verstehendes Leben abheben und sich dadurch bezeugen kann.

Fundamentaler als diese ontologische Bindung und auch als der Kontrast von Selbigkeit und Selbstheit ist für Ricœur indes die Ka-

tegorie der Andersheit auf dem Weg der ontologischen Vergewisserung über das Selbst. Andersheit kommt nicht von außen auf die Selbstheit zu, sondern leistet in ihr selbst den beständigen Anstoß der Vermittlung, um einer solipsistischen Verstrickung oder Zentrierung entgegenzuwirken (vgl. SaA, 382): »Wie aber soll man der Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit Rechnung tragen? Hier erweist sich das Spiel zwischen den beiden Diskursebenen (der phänomenologischen und der ontologischen) als am fruchtbarsten [...]. Um unser Vokabular zu bestimmen, wollen wir festhalten, daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen besteht, die auf vielfache Weise mit dem menschlichen Handeln verschlungen sind« (SaA, 383). Gerade die Passivität wird zur Bezeugung der Andersheit selbst und »verbietet« (ebd.) dem Selbst, die ontologische Stellung eines Grundes einzunehmen. Sie bleibt im Sinne eines gebrochenen *Cogito* auch gebrochene Bezeugung, die sich nicht in einem einzigen Grundzug des Selbst, sondern immer nur in disparaten Erfahrungen zeigt.

Ricœur schlägt einen »Dreifuß« dieser disparaten Erfahrungen von Passivität vor: die Passivität des Eigenleibes; diejenige im Verhältnis des Selbst zum Fremden, der Andersheit in der intersubjektiven Beziehung; schließlich die Passivität des Selbstverhältnisses im Gewissen. Durch diese Dreifalt soll der Komplexität der Meta-Kategorie der Andersheit, der Polyvalenz von Sein, Rechnung getragen werden; Ricœur geht wiederum auch hier so vor, diese drei Aspekte in einer Bezeugung des ›Ich bin‹ zusammenzuführen: Handeln wird mit der Widerständigkeit einer Erfahrung verklammert, aus dieser Passivitätserfahrung ergibt sich eine Veränderung des Selbst, die in der Erfahrung bezeugt wird.

Die Entdeckung des Leibkörpers als phänomenologisch-ontologische Kategorie exemplifiziert Ricœur anhand von Maine de Birans Konzeption der Passivität der leiblichen Erfahrung von Widerständigkeit der Außendinge, wodurch »Intimität des Ich und Exteriorität der Welt vermittelt werden« und die eigene Existenz wie auch die der Welt die größte Gewissheit erhält (SaA, 388). Die Problematik, den eigenen Leib als verändert zu erfahren, führt er über den Husserl'schen Leitfaden der leiblichen Konstitution anhand der Erfahrung des »ersten Fremden«, des *alter ego*, weiter; daran schließt sich die Problematik der phänomenologischen Reduktion einer Ego-logie

an, in der der Andere immer nur als anderes Ich, nicht jedoch als Selbst eines Anderen konzipiert wird (SaA, 392).

Dies leitet über zur zweiten Bedeutung der Andersheit als Passivitätserfahrung in der Andersheit des Anderen: zu einer zweiten Weise der hermeneutischen Vermittlung der Dialektik von Selben und Anderem, in der bezeugt wird, »daß hier das Andere nicht nur das Gegenstück des Selben bildet, sondern zu seiner innersten Sinnkonstitution dazugehört« (SaA, 395), und zwar insofern, als sich erst in der Affektion durch Andere(s) das Selbst erkennt. War diese Dialektik bereits exemplarisch über die narrative Konstitution des Selbst in vorherigen Kapiteln von *Das Selbst als ein Anderer* aufgezeigt worden, jedoch unter den Prämissen einer Hermeneutik der Selbstkonstitution, so führt die ontologische Auseinandersetzung Ricœur hier nun auf die Frage der Konzeption des Anderen im Spannungsfeld der Husserl'schen und Levinas'schen Diskussion der Gegebenheitsweise des Anderen.

Er wiederholt hier gleichsam die Figur, die er für den ersten Aspekt in der Aneignung der aristotelischen Ontologie entwickelt hatte: eine Aporie im Denken des Anderen als grundlegend für die ontologische Konstitution des Anderen aufzuzeigen, in der es um einen Austausch, eine Wechselseitigkeit in der Beziehung von Selbst und Anderem, einer Stellvertretung des einen durch den anderen und nicht den Ausgang von einer absoluten Setzung – gleichgültig, ob des *Ego* oder des *Alter* – geht. Diese Vermittlung verläuft über eine Reflexion zweier Perspektiven bzw. Register der Gewissheit der Existenz von Andersheit, die nicht aufeinander reduziert werden können, jedoch aufeinander verwiesen sind und sich in ihrer Differenz wie Angewiesenheit bezeugen, in der Wechselseitigkeit, in der sie vom Selbst übernommen werden, wiederum dieses bezeugen: Diese sind das Erkenntnisregister einerseits, die Begründung des Wissens um den Anderen, und das ethische Register andererseits, die Begründung der Unantastbarkeit der Existenz des Anderen.

»Diese Konfrontation zwischen E. Husserl und E. Levinas deutet darauf hin, daß kein Widerspruch darin liegt, die Bewegung des Selben auf das Andere und die des Anderen auf das Selbe hin für dialektisch komplementär zu halten. Die beiden Bewegungen heben sich nicht gegenseitig auf, insofern sich die eine in der gnoseologischen Dimension der Bedeutung und die andere in der ethischen Dimension der Aufforderung entfaltet« (SaA, 409). Erst dieser sach-

liche Bezug der Dialektik der beiden Register führen dann schließlich zum dritten Fuß der Passivität, insofern die Verantwortung, die im ethischen Register bezeugt wird, und das Vermögen der Selbstbezeichnung als ein Ich, das sich in Beziehung zu anderem erkennt, darauf verweisen, was im Versprechen schon für die Bezeugung des Selbst hermeneutisch vorweggenommen war: »Wenn nicht ein Anderer auf mich zählen würde, wäre ich dann imstande, mein Wort zu halten, mich aufrechtzuerhalten?« (Ebd.)

Ricœur entwickelt hier die Dialektik von Selbstheit und Andersheit anhand von drei Herausforderungen der Fragen, wie sich das Gewissen zeigt und wer hier spricht und bezeugt als ein Anderer *des* Selbst oder *im* Selbst: Zum einen anhand der Begrifflichkeit des guten und des schlechten Gewissens, in der sich die Bezeugung der Selbstheit in der »Ausübung eines *Verdacht*es« vollzieht; zweitens anhand der Konzeption einer nicht-moralischen Fassung des Gewissens und der Problematik, Phänomene wie Aufforderung oder Schuld zu bezeugen; schließlich drittens anhand der ontologischen Herausforderung, wie sich im Gewissen die Andersheit in der Selbstheit zeigt. (Käme dem Gewissen dann nicht die Rolle eines Dritten zwischen den großen Gattungen von Selbstheit und Andersheit zu? Vgl. SaA, 410.)

Die Aporetik liegt hier in der schwer zu konzeptualisierenden Asymmetrie der sprechenden und angesprochenen Instanz, die sich im Gewissen auftut: Es bedarf dieser Asymmetrie, um die Passivitätserfahrung zu gewährleisten, damit der Ruf durch das Gewissen überhaupt gehört wird und affektive Kraft gewinnt. Das Rufende darf nicht *gleich* dem Hörenden sein, muss einen Bedeutungsüberschuss haben, über den sich Passivität erst erfahren lässt und der in der Antwort bezeugt werden muss.

Der Verdacht, der mit dem Auseinandertreten eines guten und schlechten Gewissens auf dem Feld der Selbstheit anhebt, wird von Ricœur mit Bezug auf Hegels und Nietzsches Kritik an einer Missdeutung des Gewissens diskutiert, die beide die Unauflösbarkeit des Verdachts nahelegen. »Gewissen sei gleichbedeutend mit ›schlechtem Gewissen‹: Und die »schlechteste Weise, diese Gleichsetzung aufzubrechen, bestünde in einer Berufung auf das gute statt auf das schlechte Gewissen« (SaA, 417).

Führt der Weg aus der Aporie dann zu einem im Sinne Heideggers nicht-moralisch verstandenen Gewissen, das lediglich eine

Schuld gegenüber sich selbst bezeugt, sich entschlossen und überzeugt zur Eigentlichkeit zu bekennen (vgl. SaA, 420)? Für Ricœur kann Heidegger in diesem Punkt nicht das letzte Wort haben. Vielmehr wiederholt er hier die bereits vorgebrachte Kritik an Heidegger, den kurzen Weg einer vorschnellen Ontologisierung der Schuld zuungunsten ihrer ethischen Bedeutung einzuschlagen.

Zwischen Ethik und Überzeugung als Antipoden der beiden ersten Herausforderungen tritt die Moralität in Gestalt der Andersheit: Moralität in der Gestalt des Willens, gut zu leben, mit den Anderen und für sie, in gerechten Institutionen (ebd.). Und hier muss zum Wunsch nach einem guten Leben und zur praktischen Überzeugung das moralische Situationsurteil treten, das Konflikte zwischen unterschiedlichen Pflichten unterscheidet und sie einer Prüfung unterzieht, und zwar sowohl am Maßstab guten Lebens als auch am Maßstab der Achtung des und der Anderen angesichts von Gerechtigkeit ausgerichtet. In der Antwort auf diesen Aufruf an mich Stellung zu beziehen, bin ich aufgefordert, mich selbst zu bezeugen. Die Aufforderung zur Bezeugung fungiert als Andersheit.

Doch wie ›ist‹ nun diese Andersheit? Doch nur als eine ontologisierte Andersheit im Sinne der Unheimlichkeit, der Fremdheitserfahrung in der Widerständigkeit des Leibes – oder doch als der andere Mensch (*autrui*) im Sinne des absoluten Anderen? Nicht Husserl und Levinas, sondern Heidegger und Levinas als aporetische Gesprächspartner werden nun hier von Ricœur um eine dritte Modalität der Andersheit gruppiert: um »das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« (SaA, 425).

Aufforderung und Bezeugung bilden eine dialektische Bewegung. Das Aufgefordertsein hat Bedeutung nur dann, wenn es mit einer Selbstaffizierung und der Selbstbezeugung verbunden bleibt, und die Selbstbezeugung hat Bedeutung nur, wenn sie aufgefordert wird und darin ihre passive Fundierung hat. Ricœur beendet hier nun den Weg zu einer im Bezeugen der Andersheit aporetisch – offen – verbleibenden Ontologie, einer »zerstreuten« Ontologie. Was aufgegeben bleibt, ist, »[d]ie Modalität der Andersheit in ihrer irreduziblen Spezifität anzuerkennen« (SaA, 426): In ihrer Passivitätserfahrung, in der sie sich zeigt (nicht als *der*, *die* oder *das* Andere in einem ontologischen Register, sondern als Passivität des Bewusstseins in der Erfahrung affiziert zu werden auf der phänomenologischen Ebene),

entspricht sie der Andersheit im Sinne einer ontologischen Metakategorie.

Auf dem Weg zu welcher Ontologie? Einer Ontologie der Entsprechung, einer *analogia entis*? Oder vielmehr einer Ontologie konzipiert im Zeichen der Responsivität zu den Fragestellungen der ontologischen Tradition? – Die Erfahrung der Passivität – als Dreifuß – bleibt zerstreut, lässt sich nicht sammeln in einem *logos*. Jedoch, so Ricoeur im sokratischen Tonfall der Ironie: »Diese Zerstreuung scheint mir letzten Endes der Idee der Andersheit selbst angemessen zu sein. Nur eine Rede, die anders ist als sie selbst – so würde ich in einem Plagiat des *Parmenides* [...] sagen – wird der Meta-Kategorie der Andersheit angemessen sein. Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird...« (ebd.). Die Zerstreuung bleibt Aufgabe für jede Ontologie, bleibt Aufforderung für ihre Aneignung, für das Verstehen.

