

Ricœurs Abgrenzung von Heideggers Seinsdenken

Die Frage, wer wir sind

1. *Sum moribundus* und nichts weiter? (378) | 2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955 (379) | 3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher (380) | 4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik (383) | 5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit (384) | 6. Von der Wasfrage zur Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst (385)

Ricœur kennzeichnet seine philosophische Position anhand dreier Merkmale: Sie bewegt sich auf der Linie einer *Reflexionsphilosophie*; sie bleibt der Bewegung der Husserl'schen *Phänomenologie* verpflichtet; sie beansprucht, eine *hermeneutische* Variante dieser Phänomenologie zu sein. Keines dieser Merkmale impliziert eine Abhängigkeit von der Philosophie Heideggers.

Ricœurs Verwurzelung in der Tradition der französischen Reflexionsphilosophie bezeugt seine Magisterarbeit über die Gottesfrage bei Jules Lagneau und Jules Lachelier sowie seine spätere intensive Beschäftigung mit den Schriften Jean Naberts. Die Rezeption der Existenzphilosophie von Karl Jaspers und von Gabriel Marcel in seinen Frühschriften, deren Spuren sich bis in die 1950 an der Sorbonne verteidigte Habilitationsschrift über die Phänomene des Willentlichen und des Unwillentlichen nachverfolgen lassen, bewegt sich auf einem anderen Boden als dem der Daseinsanalytik Heideggers und der aus ihr resultierenden Fundamentalontologie. Einen ersten Beleg für Ricœurs Beschäftigung mit Heidegger liefert die Tatsache, dass er aus der Bibliothek des Kriegsgefangenenlagers in Gross-Born in Ostpommern ein mit dem Reichsadler abgestempeltes Exemplar von *Sein und Zeit* gleichsam als Kriegstrophäe mit nach Hause brachte.

1. *Sum moribundus* und nichts weiter?

Die Analyse der drei Grundformen des radikal Unwillentlichen (Charakter, Unbewusstes und Kontingenz des Lebens) in der Habilitationsschrift zeigt Aspekte der menschlichen Existenz auf, die sich nicht auf eine Analytik der Sorge im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik zurückführen lassen. Die Frage: »Meine Organisation gibt mir Aufschluss über das Leid, mein Wachsen über das Altern; über welches Nichts aber gibt mir meine *Geburt* Aufschluss?«¹, lässt sich schwerlich mit Heideggers Paraphrase des cartesischen *sum existo* in der zweiten *Metaphysischen Meditation*, das er als ein »*sum moribundus*« versteht², in Einklang bringen.

Die »Gebürtigkeit« im Sinne Hannah Arendts, die sich unserem Zugriff entzieht, verweist auf das spezifische Nichtsein der Kontingenz, nämlich auf die Tatsache, dass »der von der Frau geborene Mann« (*Hiob*) nicht durch sich selbst sein kann. »Du bist nicht durch dich, sagt die Kontingenz; du kommst aus dem Nichts, kommentiert die Geburt« (VI, 428/WU, 529). Erst nach der Besinnung auf das Phänomen der Geburt setzt sich Ricœur mit der »letzten Quelle des Entsetzens« (VI, 429/WU, 530) auseinander, die der Tod darstellt. Gegenüber Heidegger betont Ricœur, dass der Todesgedanke ein durch und durch von außen erlernter Gedanke ist, der keine »in das *Cogito* eingeschriebene subjektive Entsprechung hat« (VI, 429/WU, 531). »Nichts in der inneren Erfahrung des *Cogito* zeigt mir meinen Tod; sogar meine Grenzen stellen noch eine Qualifikation und manchmal auch eine Verherrlichung meiner Gegenwart dar. Der Tod ist das Ende, die Unterbrechung der Grenzen wie auch der Vermögen. Er ist folglich eine außergewöhnliche Negation, die von Außen in das *Cogito* eindringt« (VI, 430/WU, 533; Übers. JG).

Die Gewissheit des *sum moribundus* ist ein *Wissen*, aber keine konkrete *Erfahrung*, ein kalter und kraftloser Gedanke, der keine Wurzel in meiner Existenz hat. Nur weil »das Gesetz der Sterblichkeit [mich] umso mehr [verletzt], je mehr der andere – durch Liebe – zu meinem Mitmenschen wird« (VI, 432/WU, 535), stellt der Tod des geliebten Menschen die entscheidende Begegnung mit dem

1 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 427 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 529 [=WU].

2 M. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 20*, Frankfurt/M. 1994, 437 [=GA].

Tod dar. Aber auch in diesem Fall bleibt der Tod ein schmerzvoller und beängstigender Gedanke und keine stellvertretende Erfahrung: »Da der Tod nicht auf die gleiche Weise das Ich ausmacht wie das Leben – und wie auch Leid, Altern und Kontingenz – bleibt er stets fremd« (VI, 434/WU, 537). Die Erkenntnis der Sterblichkeit verleiht der Kontingenz den metallischen Glanz des Wissens. »Du musst sterben« klingt klarer als: »Du bist nicht durch dich«, so dass die durch das Wissen um den Tod erhellte Angst vor der Kontingenz dem Todesgedanken seine Grimmigkeit und seine Trauer verleiht (ebd.).

2. Eine frühe Auseinandersetzung mit Heidegger: Cerisy-la-Salle, August 1955

Ein bisher kaum beachtetes wichtiges Zeugnis einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger sind Ricœurs Notizen über die Heidegger-Dekade in Cerisy-la-Salle im August 1955. Jean Beaufret hatte ihn gebeten, eine schriftliche Zusammenfassung über den Verlauf der Tagung im Blick auf eine mögliche Veröffentlichung zu verfassen, die allerdings nie zustande kam. Erst zwanzig Jahre später zitierte Beaufret einige Passagen aus diesem Typoskript während des von Richard Kearney und Joseph O’Leary am *Collège des Irlandais* in Paris veranstalteten Kolloquiums über Heidegger und die Gottesfrage.

Einer der Gründe, warum Beaufret nicht auf Ricœurs Bericht reagierte und ihn in der Versenkung verschwinden ließ, ist dessen kritischer Tenor. Schon in der Art und Weise, wie Ricœur Heideggers Umgang mit der Frage: »Was ist das, die Philosophie?« kennzeichnet, machen sich kritische Untertöne bemerkbar, die im weiteren Verlauf des Berichts noch deutlicher werden. Ricœur bezeichnet Heidegger als ein »griechisch-deutsches Monstrum«, das Heraklit und den deutschen Idealismus in einem Kurzschluss miteinander verbindet. Schwierig ist in seinen Augen die Äquivokität eines Denkens, das sich zwar auf die klassische Philosophie von Platon bis Hegel stützt, ihr aber dennoch die Verkennung des eigentlichen Sinns der Frage nach dem Wesen der Philosophie und der Seinsfrage ankreidet. Bildlich gesprochen: Heidegger ist ein Schatzgräber, der nach verborgenen Schätzen der Philosophie sucht und zugleich

den Wert der wiederausgegrabenen Schätze grundsätzlich in Frage stellt. Es ist der sowohl destruktive wie aufdeckende Genius des deutschen Philosophen, der Ricœur irritiert und provoziert. Seine kritischen Anfragen exemplifiziert er an Heideggers Kantbuch. Zwar legt Heidegger etwas an Kant frei, was bisher ungenügend beachtet wurde, zugleich aber findet eine ungebührliche Vereinnahmung der Philosophie Kants statt, nämlich so, dass Heidegger, ein Philosoph unter und neben vielen anderen, sich als Sprecher des Seins selbst stilisiert. Dass das keine abstrakte Alternative ist, beweist, Ricœur zufolge, die Art und Weise, wie Heidegger im Verlauf der Dekade auf die Anfragen der anderen Teilnehmer reagierte: nicht als Partner in einem Dialog von Gleichgestellten, sondern als ein Wissender im heraklitischen Sinn des Wortes und in das Geheimnis des Seins Eingeweihter.

In der kurzen einleitenden Notiz zum 1980 erschienenen Buch *Heidegger et la question de Dieu*³, greift Ricœur die Frage wieder auf, die er während der Heidegger-Dekade in Cerisy an Heidegger selbst gerichtet hatte. Sie betrifft Heideggers systematisches Ausweichen vor dem »Block des hebräischen Denkens«, das im Vergleich zu Heideggers Begegnungen mit der christlichen Theologie das »absolut Andere gegenüber dem griechischen Diskurs« ist, und als weiteren blinden Fleck die Vermeidung der ethischen Fragen, insbesondere der Frage der Gerechtigkeit, nach sich zieht. Demgegenüber plädiert Ricœur für einen anderen »Schritt zurück« als den, der Heidegger zu den Vorsokratikern zurückführt: »Warum soll das Denken sich nur von Hölderlin und nicht von den Psalmen und Jeremiah leiten lassen?«⁴ In Cérisy wich Heidegger dieser Reizfrage durch einen Verweis auf die ontotheologische Verfassung der Metaphysik aus.

3. Heideggers und Ricœurs Kantbücher

Ein besonders wichtiger Schlüssel für das Verständnis der Differenz zwischen Heidegger und Ricœur ist die jeweilige Kantlektüre, wie

3 R. Kearney, J. S. O'Leary (éd.), *Heidegger et la question de Dieu* [1982], Nouvelle Édition, Paris 2009.

4 Kearney, O'Leary, *Heidegger et la question de Dieu*, 17.

ein Vergleich mit Heideggers 1929 erschienenem Kantbuch und Ricœurs *L'homme faillible* (1960), das man aus guten Gründen als sein Kantbuch bezeichnen könnte, zeigt. Beiderseits geht es darum, im Ausgang von Kants vier Grundfragen die Möglichkeiten und Grenzen einer philosophischen Anthropologie zu erörtern – aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass Heideggers Verfahren »destruktiv« ist, insofern er Kants Frage »Was ist der Mensch?« zum Ausgangspunkt einer kritischen Besinnung auf die Möglichkeit einer »Metaphysik des Daseins« nimmt, während Ricœur Kants Grundfragen produktiv aufgreift und von hier aus eine transzendente »Anthropologie der Disproportion« entwickelt, deren Schlüsselbegriff »Fehlbarkeit« lautet.

Der Grundtenor von Heideggers Interpretation der vier kantischen Fragen ist die konstitutive Endlichkeit der menschlichen Vernunft und in eins damit, die »Endlichkeit im Menschen selbst« (GA3, 217–219). Jede der drei modalen Differenzierungen der Fragestellung – Können, Sollen, Dürfen, Sein – entspricht einer spezifischen Erfahrung der Endlichkeit: »Endlich« ist ein Wissen, das sich mit der Alternative: Können oder Nichtkönnen konfrontiert sieht; »endlich« ist ein Handeln, das sich noch nicht endgültig erfüllt hat, so dass ihm nichts mehr zu tun übrig bleibt; »endlich« ist ein Hoffen, dessen Dürfen fraglich ist, und das sich nie sicher ist, was »ihm zugestanden ist oder versagt bleibt« (GA3, 216). »Endlich« ist schließlich der Mensch selbst aufgrund des Sorgecharakters seines Daseins.

In diesen Fragen verrät die menschliche Vernunft ihre wesentliche Endlichkeit, wobei sie zugleich bezeugt, dass ihr »innerstes Interesse« auf die Endlichkeit selbst gerichtet ist. »Es geht ihr darum«, so Heidegger, »nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiss zu werden, um in ihr sich zu halten« (GA3, 216 f.). Dies ist auch, Heidegger zufolge, der wahre Grund, warum die drei ersten Fragen sich auf die vierte beziehen lassen.

»Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm« (GA3, 229): Für Heidegger ist diese ursprüngliche Frage nach dem Menschen die metaphysische Frage nach dem menschlichen Dasein. Nicht eine Anthropologie, auch nicht eine philosophische

Anthropologie, sondern nur eine »*Metaphysik des Daseins*« (GA3, 251) ist ihr gewachsen.

Während der Davoser Disputation erhob Ernst Cassirer energisch unter Berufung auf Kant gegen Heideggers einseitige Betonung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft Einspruch, indem er fragte »Wie kommt dieses endliche Wesen zu einer Bestimmung von Gegenständen, die als solche nicht an die Endlichkeit gebunden sind?« (GA3, 271) Noch fragwürdiger wird, Cassirer zufolge, der Exklusivitätsanspruch der Endlichkeit in den ethischen Schriften Kants, in denen das Freiheitsproblem zur Debatte steht. Cassirer zufolge gibt es eine »immanente Unendlichkeit«: die vom Menschen selbst geschaffene geistige Welt der Symbole. Dort, wo Heidegger vom »Index der Endlichkeit« spricht, kennzeichnet Cassirer unter Berufung auf Goethes: »Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten«⁵ die vom Menschen selbst geschaffene geistige Welt als »Siegel der Unendlichkeit«. Heideggers Frage: »Welchen Weg hat der Mensch zur Unendlichkeit? Und wie ist die Art, wie der Mensch an der Unendlichkeit teilhaben kann?« (GA3, 285) beantwortet Cassirer mit seiner Schlüsselthese: »Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d.h. nach allen Seiten geht, schreitet sie ins Unendliche hinaus« (GA3, 286).

Diese Antwort liefert uns einen wichtigen Fingerzeig für Ricœurs Beantwortung der Frage: »Was ist der Mensch?« in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit, die auf der Ebene des Erkenntnisvermögens, des Handlungsvermögens und der Affektivität eine dialektische Polarität der Endlichkeit und die Unendlichkeit ins Spiel bringt, die je nur unvollständige, aber nie totale Vermittlungen zulässt.

Was den Vergleich von Heideggers und Ricœurs Kantlektüre anbelangt, verdienen zwei Punkte eine besondere Aufmerksamkeit. Der erste betrifft den Stellenwert, den Ricœur Kants Frage: »Was darf ich hoffen?« einräumt, die bei Heidegger praktisch unberücksichtigt bleibt. Auch wenn diese Frage in *L'homme faillible* nicht ausdrücklich entfaltet wird, liefert sie dennoch den Schlüssel zu Ricœurs Religionsphilosophie. Die Formel: »Freiheit im Licht der

5 J. W. Goethe, *Gott, Gemüt und Welt*, in: *Gedichte*. Ausgabe letzter Hand 1827, Stuttgart, Tübingen 1827; <https://www.projekt-gutenberg.org/goethe/gedilezt/chap254.html>.

Hoffnung« (»la liberté selon l'espérance«⁶) im Titel eines Aufsatzes in *Der Konflikt der Interpretationen* beweist, dass das Projekt einer »Poetik der Freiheit« nicht aufgegeben ist, sondern in neuer Form weitergeführt wird. Ricœurs Betonung des Hoffendürfens setzt ferner eine andere Auffassung der menschlichen Freiheit als diejenige Heideggers voraus. Sie hängt innerlich mit Ricœurs lebenslanger Beschäftigung mit Kants Frage des radikal Bösen zusammen, die Heidegger zugunsten einer im Sein selbst verankerten Bösartigkeit verdrängt, wie die *Feldweg*-Gespräche bezeugen. Der blinde Fleck einer solchen Ontologie des Bösen lässt sich anhand einer Äußerung Heideggers während der Davoser Disposition veranschaulichen. Ihm zufolge hat die Philosophie die Aufgabe, »aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückwerfen in die Härte seines Schicksals« (GA3, 291). Der Vorwurf der »Faulheit« visiert Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, eine der Quellen von Ricœurs *Symbolik des Bösen*, die Cassirers *Essay on Man* (1942) weitaus näher steht als Heideggers Pathos der »Härte des Schicksals«.

4. Ontologische Holzwege und epistemologische Umwege: Voraussetzungen einer philosophischen Hermeneutik

Dass Ricœurs philosophische Hermeneutik sich auf einem anderen Boden als dem von Gadammers Verstehenshermeneutik und Heideggers Bestimmung des Verstehens als einem mit der Befindlichkeit und der Rede gleichursprünglichem Modus des In-der-Welt-Seins des Daseins bewegt, bezeugt der programmatische Aufsatz *Existence et herméneutique* mit dem Ricœurs 1969 erschienene Aufsatzsammlung *Le conflit des interprétations* anhebt.

Hier grenzt Ricœur den langen und schwierigen Weg einer Beschäftigung mit dem Begriff der Interpretation und dessen linguistischen und semantischen Voraussetzungen, den er selbst beschreitet, von Heideggers »kurzem Weg« einer Ontologie des Verstehens ab, der sich mit einer Besinnung auf das Verstehen als originären Modus

6 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 529–558.

des In-der-Welt-Seins und den unmittelbar damit verbundenen Prozessen der Auslegung begnügt. Damit trifft er eine grundsätzliche Entscheidung, die auf weiten Strecken die Stadien seiner späteren Auseinandersetzung mit Heidegger beeinflusst.

Wiederum sind es die spezifischen Ressourcen der Reflexionsphilosophie, insbesondere Jean Naberts Bestimmung des Verhältnisses von Akt und Zeichen, die es Ricœur ermöglichen, sich Schritt um Schritt auf den Horizont einer Ontologie des Verstehens zuzubewegen, aber je nur über den Umweg einer reflektierenden Besinnung auf das der menschlichen Existenz zugrunde liegende Seinsstreben, auf dem Umweg einer Reflexion, die sich kritisch mit den damit verbundenen Illusionen auseinandersetzen muss.

Ricœurs Denkstil, den seine späteren Schriften bestätigen und sogar noch verstärken, lässt sich als eine Philosophie des Umwegs in der vielfachen Bedeutung des Wortes kennzeichnen, auf die man Hegels Satz: »Der Weg des Geistes ist Umweg« anwenden kann, wohingegen Heideggers ontologische Engführung sich diese mühsamen Umwege erspart. Eine Äußerung in Ricœurs Magisterarbeit: »Der kürzeste Weg vom Selbst zum Selbst verläuft über den Anderen«, beweist, dass es sich für ihn um eine Grundsatzentscheidung handelt, deren Produktivität sich auf allen Stadien seines Denkwegs auf den Prüfstand gestellt wird.

5. Narrativität, Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit

Indirekt ist auch Ricœurs Beschäftigung mit dem Begriff der Metapher. Lebendige, noch nicht abgenutzte Metaphern erschließen uns neue Aspekte der Wirklichkeit, so dass man sich nicht wie Heidegger damit begnügen kann, die Metapher nur als ein Abfallprodukt der Metaphysik zu betrachten. Nimmt man ihre ontologische Funktion ernst, wirft sie ein neues Licht auf Heideggers Begriff des »In-der-Welt-Seins«: Jede lebendige Metapher erschließt uns eine bewohnbare Welt.

Die Trilogie *Zeit und Erzählung* (1983–1985), in der Ricœur sich mit einem Phänomen beschäftigt, das kein Gegenstück in Heideggers Denken hat: der Akt des Erzählens und seine Implikationen für das menschliche Selbstverständnis sowie das Verständnis

der Lebenszeit und der Geschichtlichkeit, verfolgt dieselbe Strategie im Blick auf die Zeitlichkeit.

Der dritte Band: *Die erzählte Zeit* liefert Ricœur einen neuen Anlass zu einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit*. Weil seines Erachtens die philosophische Erörterung des Zeitproblems keine endgültige Antwort zulässt, sondern immerzu neue Aporien erzeugt, können diese nur mittels einer Poetik des Erzählens bewältigt werden, nämlich so, dass Schritt um Schritt die Differenz zwischen der geschichtlichen Erzählung und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen in fiktiven Erzählungen »aufgehoben« aber niemals eingegeben wird.

Die Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitverständnis bildet den Schlussstein von Ricœurs philosophischer Aporetik der Zeit. Die Basis dieser besonders detaillierten Auseinandersetzung ist einzig und allein *Sein und Zeit*, denn abgesehen vom *Humanismusbrief* befasst Ricœur sich niemals mit Heideggers Spätschriften. Als erstes unterstreicht er die Verzugsstrategie Heideggers, der sich erst, nachdem er die Grundstrukturen des menschlichen In-der-Welt-seins aufgedeckt hat, näher mit den im Begriff der Sorge implizierten Zeitverständnis befasst. Der in der Sorge enthaltene Ganzheitsanspruch ist für Ricœur ein erster Stolperstein, insofern er die Überbetonung des Seins-zum-Tode nach sich zieht. Ferner moniert er, dass in Heideggers Vorgehensweise von einer einzigen Ausnahme abgesehen der Rekurs auf existenzielle Bezeugungen der existenzialen Grundstrukturen zu kurz kommt. Gerade dort, wo sich die existenzielle Bezeugung und die existenziale Bewährung überschneiden, droht die Gefahr eines Auseinanderbrechens des Zeitbegriffs selbst, weil Zeit und Sterblichkeit, Zeit, Geschichtlichkeit und Innerzeitlichkeit unterschiedliche Dimensionen der Zeitlichkeit sind, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen.

6. Von der Wasfrage zur Werfrage: praktische und ontologische Voraussetzungen einer Hermeneutik des Selbst

Unmittelbar anschließend an sein *Kantbuch* plädierte Heidegger für eine zusätzliche Transformation der Frage »Was ist der Mensch?« Verständlich wird der philosophische Sinn dieser Frage erst, wenn

man sie in die Frage »Wer er ist, wie er ist« (GA28, 235) verwandelt. Heidegger zufolge lässt sich die Seinsweise des Seienden, das wir selbst sind, nur anhand einer völlig neuen ontologischen Kategorie, nämlich der der »Werheit« bestimmen: »Das Seiende, das wir selbst sind, das Dasein, kann als solches mit der Frage, *was* ist das?, überhaupt nicht *befragt* werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: *wer* ist es? Das Dasein ist nicht durch die Washeit, sondern – wenn wir diesen Ausdruck bilden dürfen –, durch die Werheit konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern ein Ich, Du, Wir« (GA24, 169).

Der einzig gangbare Weg, die »Fehlfrage« »Was ist der Mensch?« (GA38, 33) zu überwinden, besteht Heideggers Ansicht nach darin, dass man die Wasfrage durch die Werfrage ersetzt: »Die Wesensfrage ist eine Vorfrage. Die echte und angemessene Vorfrage ist nicht die *Wasfrage*, sondern die *Werfrage*. Wir fragen nicht ›*Was* ist der Mensch?‹, sondern ›*Wer* ist der Mensch?‹« (GA38, 34), die »in den Bereich eines solchen Seienden, das jeweils ein Selbst ist« (GA38, 35) zielt. Eine ähnliche (aber nicht die gleiche!) Verwandlung der Was-Frage in die Wer-Frage vollzieht Ricoeur im Anschluss an seine Ausarbeitung des Begriffs der narrativen Identität in seinen 1986 in Edinburgh gehaltenen und 1990 unter dem Titel: *Soi-même comme un autre* (*Das Selbst als ein Anderer*) veröffentlichten Vorlesungen, in denen er seinerseits eine anspruchsvolle »Hermeneutik des Selbst« entwickelt.

Sein Entwurf einer Hermeneutik des Selbst bewegt sich jenseits der Alternative: Selbstsetzung des *cogito* (Fichte) oder Herabsetzung bzw. Zertrümmerung des *cogito* (Nietzsche). Weil sie keine »Subjektphilosophie« mehr sein will, kehrt die Hermeneutik des Selbst der Alternative des entweder verherrlichten oder gedemütigten Subjektes, des *Cogito* und des *Anti-cogito* den Rücken. Im Gegensatz zu Heidegger vermeidet Ricoeur eine ontologische Engführung der Frage nach der Selbstheit, indem er für einen indirekten Zugang zur Frage der Selbstheit, der sich die Mühen der Analyse nicht erspart, plädiert. Erst nachdem der Sinn der Selbstheit im Kontrast zur Selbigkeit und zur Andersheit bestimmt worden ist, kann die Frage nach der Seinsweise des Selbst erörtert werden.

Seines Erachtens liefert uns eine Besinnung auf die »rein *analytische* Einheit, die zwischen den vielfältigen Verwendungen des

Begriffs *Handelns* waltet«⁷, den besten Leitfaden für die Ausarbeitung einer Hermeneutik des Selbst. Entsprechend differenzieren sich die Modalitäten der »Werfrage«: *Wer* spricht?, *Wer* handelt?, *Wer* erzählt sich?, *Wer* ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung von Verantwortung?, die sich nicht in Heideggers Frage: »Wer sind wir?« auflösen lassen. Sie lassen sich nur mittels einer »konstruktiven Konfrontation« zwischen der analytischen und der hermeneutischen Philosophie« bewältigen (SaA, 28 f./Sca, 29), wobei sich der Akzent zunehmend von der Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit auf die der Selbstheit und der Andersheit verlagert.

Die fundamentale Bedeutung, die Ricœur der bloß analogen Einheit des menschlichen Handelns zuerkennt, lässt sich gleichsam *a contrario* anhand der zehnten Abhandlung veranschaulichen, in der es um die ontologische Bestimmung der Selbstheit (d.h. die Beantwortung der Frage: »Wer *sind* wir?«) geht, näherhin um den Nachweis, dass sich die Andersheit nicht rein äußerlich einer bereits von Kopf bis Fuß voll ausgestatteten Selbstheit überstülpt, sondern an deren Konstitution beteiligt ist. Diese Abhandlung, deren bloßen »Sondierungscharakter« (SaA, 359/Sca, 345) Ricœur unterstreicht, liefert einen neuen Beweis für die Tragweite der bereits 1960 getroffenen Grundentscheidung, »an Stelle des kurzen Weges der Analytik des Daseins den langen einzuschlagen, der durch die unterschiedlichen Analysen der Sprache hindurchführt«.⁸

Zwar plädierte Ricœur schon am Ende der dritten Abhandlung über die Semantik des Handelns für die Notwendigkeit einer »andersartigen Ontologie«, die »eines Seins im Entwurf, dem *de jure* die Problematik der Selbstheit« angehört, »so wie *de jure* die Problematik der Selbigkeit der Ontologie des Ereignisses angehört« (Sca, 107/SaA, 108). Aber er vermeidet es, sich Hals über Kopf in eine Ontologie der Selbstheit zu stürzen, weil der phänomenologische Boden für die Ausarbeitung einer solchen Ontologie erst sorgfältig präpariert werden muss, was nichts weniger als den Entwurf einer »Kleinen Ethik« verlangt, deren Leitformel: »*Ausrichtung auf das wahre Leben*

7 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 32 [=Sca]; *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 31 [=SaA].

8 P. Ricœur, *Existence et herméneutique* [1960], in: *Le conflit des interprétations*, 23–50, hier: 32 f.; dt.: *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36, hier: 20.

mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen« (Sca, 202/SaA, 210) lautet.

Weil die narrative Identität die Selbstständigkeit und die Beständigkeit des Charakters miteinander verbindet, deckt sie die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit jeder Identität auf, wodurch die Frage: »Wer bin ich?«, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, ihre volle Schärfe erhält. Aber selbst »in diesen Augenblicken äußerster Entblößung verweist die Nicht-Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* Keineswegs auf die Nichtigkeit, sondern auf die Blöße der Frage selber« (Sca, 197/SaA, 204). Während das narrative Selbst sich unaufhörlich fragt: »Wer bin ich?« bekennt das ethische Selbst: »Hier bin ich!« Ricœurs »Plädoyer für die Irreduzibilität des Merkmals der Jemeinigkeit und der darin implizierten Frage der Selbstheit« (Sca, 165/SaA, 170) spielt eine Schlüsselrolle in dem Gewichtigkeitsurteil, das uns zwingt, das Selbst als Quellpunkt des ethischen Handelns zu betrachten.

Die letzte Station dieser Auseinandersetzung betrifft den Status einer Hermeneutik des Selbst, bzw., in der Terminologie Heideggers, den ontologischen Sinn der Werheit. Der springende Punkt hierfür ist der Begriff der *Bezeugung*, das Passwort des ganzen Buches (Sca, 335/SaA, 349). Zwar ist die Bezeugung ein Modus der Selbstgewissheit, der sich aber nicht, im Gegensatz zu Descartes, als eine Wissensform charakterisieren lässt, weil das in ihr implizierte Wahrsein das Wahrsein des Selbst ist, ebenso wie ihr Gegenteil nicht das Falschsein, sondern der Verdacht ist. Ähnlich wie die Hermeneutik zurzeit der Veröffentlichung von *Der Konflikt der Interpretationen* (frz. orig. 1969) und des Freud-Buches (1965) ist die Hermeneutik des Selbst, die sich im Zeichen der Werfrage entfaltet, auf der Suche nach einem prekären Gleichgewicht zwischen Bezeugung und Verdacht.

Was letzten Endes bezeugt wird, ist die Selbstheit, »sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (Sca, 351/SaA, 361). Die der Hermeneutik des Selbst angemessene Ontologie gibt es noch nicht; sie muss erst mittels der schöpferischen Neuaneignung einiger in den Ontologien der Vergangenheit enthaltenen Themen erarbeitet werden. Ricœur stützt sich hauptsächlich hierfür auf die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz, die seiner eigenen hermeneutischen Phänomenologie des handelnden und handlungsfähigen Menschen

zugrunde liegt, auch wenn der Begriff der rein analogen Einheit des menschlichen Handelns nicht direkt aus der aristotelischen Ontologie ableitbar ist.

Erst die Vermutung, dass das Begriffspaar *energeia/dynamis* auf einen »zugleich potenzierten und wirklichen Seinsgrund« verweist, von dem sich das menschliche Handeln *abhebt*« (Sca, 357/SaA, 372), verleiht dem Erbe der aristotelischen Ontologie eine neue Aktualität. An diesem Punkt trifft Ricœur auf Heideggers Hermeneutik der Selbstheit, deren aristotelische Voraussetzungen Franco Volpi, Hans-Georg Gadamer, Jacques Taminiaux und Rémi Brague ins Licht rückten.

Die »kleine Differenz«, die Ricœurs Hermeneutik des Selbst von derjenigen Heideggers unterscheidet, kündigt sich in der Hypothese an, dass die ontologisch verstandene Sorge nur ein Äquivalent der rein »*analogen Einheit des Handelns*« (Sca, 359/SaA, 374) ist. Auch wenn Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins in Ricœurs Hermeneutik des Selbst nicht weiter entfaltet wird, so ist er doch im Umweg der Wer-Frage über die Was- und die Warum-Frage impliziert: »Es gibt keine Welt ohne ein Selbst, das sich in ihr befindet und in ihr handelt, kein Selbst ohne eine in irgendeiner Weise praktikable Welt« (Sca, 360/SaA, 375).

Für Ricœur wie für Heidegger ist das Selbst ein »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« und als solches ist es mit Andersheiten konfrontiert, die nur eine Reflexion auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen erschließen kann. Dieselbe »kleine Differenz« gegenüber Heidegger führt schließlich Ricœur dazu, dass er sich fragt, ob eine ontologische Interpretation der Selbstheit nicht auch einen Platz für die spinozistische *essentia actiosa* und den Begriff des *conatus* freihalten sollte. Seine Vermutung, dass der *conatus* eine »wichtige Schaltstelle zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Subjekts und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt«, darstellt (Sca, 365/SaA, 380), ist für uns auch insofern bedeutsam, als sie bestätigt, dass Ricœur den Begriff des Lebens auch in seiner Hermeneutik des Selbst im Blick behält.

Weil die Andersheit nicht von außen her auf die Selbstheit stößt, sondern mit zu ihrem Bedeutungsgehalt und ihrer ontologischen Verfasstheit gehört, muss die »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit« (Sca, 368/SaA, 383) einer sowohl *spekulativen* als

auch *phänomenologischen* Analyse unterworfen werden. Ebenso wie Levinas im ersten Teil von *Totalité et infini* mobilisiert Ricœur in spekulativer Hinsicht Platons große Meta-Kategorien des »Selben« und des »Anderen«. Die Hermeneutik des Selbst verleiht ihnen eine besondere Stoßrichtung, insofern die Vieldeutigkeit der Selbstheit sich auf die Andersheit überträgt, so dass letztere sich nicht auf die alleinige Andersheit des Anderen reduziert.

Die Beschreibung der verschiedenen »Brennpunkte der Andersheit«, denen der Mensch als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« begegnet, ist der *Phänomenologie* vorbehalten. Ricœur stützt sich hierfür auf den »Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit« (Sca, 368/SaA, 384): die dem *Eigenleib* inhärente Passivität; die Andersheit des *anderen als das Selbst*; schließlich die »verborgenste Passivität und Andersheit des *Gewissens*«.

Weil das Phänomen der Leiblichkeit in Heideggers Daseinsanalytik unterbelichtet bleibt, rekurriert Ricœur auf Husserls Beschreibung des Eigenleibes, um zu zeigen, dass »die Selbstheit eine ›eigene‹ Andersheit impliziert [...], deren Grundlage der Leib ist« (Sca, 375/SaA, 390 f.). Für die Bestimmung der Andersheit des Anderen und der in ihr enthaltenen Andersheit ist Levinas und nicht Heidegger Ricœurs wichtigster Gesprächspartner.

Nur was die Passivität-Alterität des *Gewissens* anbelangt, führt kein Weg an Heideggers Analyse des *Gewissensrufes*, der *aus* dem Dasein und doch *über* dieses kommt, vorbei. Während Heidegger den Gewissensruf gleichsam ontologisiert, indem er ihn mit dem Begriff des Schuldigseins verknüpft, betont Ricœur die ethischen Implikationen dieser Verschuldung.

Was die kritische Distanzierung von Heidegger betrifft, gibt es eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen Ricœurs frühen Stellungnahmen in seiner Habilitationsschrift und den Thesen, die er fünfzig Jahre später in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) vertritt. Auch hier plädiert er für eine »alternative Lektüre der Sterblichkeit«⁹ oder des »Sterbenkönnens« (MHO, 466/GGV, 550). Ihm zufolge ist Heideggers Analyse der Zukünftigkeit »strukturell durch den endlichen Horizont des Todes versperrt« (MHO, 464/GGV, 547). Wird diese Sperre aufgehoben, ist der Weg frei für eine andere

9 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 457 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 539 [=GGV].

Interpretation der Endlichkeit, die unendlichen Seinsmöglichkeiten offener gegenübersteht. Damit verlagert sich der Akzent der philosophischen Besinnung vom platonischen *meletè tou thanatou* (Sorge um den Tod), die noch in Heideggers Sein-zum-Tode weiterklingt, auf Spinozas *Ethik*, die der philosophischen Weisheit die »Betrachtung des Lebens, und nicht des Todes« zur Pflicht macht. Ricœurs unter dem Titel *Vivant jusqu'à la mort* posthum veröffentlichte fragmentarische Tagebuchnotizen¹⁰ kann man als existentielle Bezeugung der Tragweite dieser Einsicht verstehen, als ein Beleg dafür, dass Ricœurs und Heideggers Denken auf »getrenntesten Bergen« beheimatet ist.

10 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.

