

Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung

Kritik und Jenseits des ›Erscheinenden‹ in hermeneutischer Rezeption – mit Blick auf Kant, Merleau-Ponty und Levinas

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie (393) | 2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz (400) | 3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (406) | 4. Zwischen ›leibhafter‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit (417) | 5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit (425) | 6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragens (434) | 7. Ausblick (446)

*Ich kann es nur geben, wenn ihm etwas erscheint,
wenn es sich durch Erscheinung des Anderen zu sich verhält.
[...] ich bin nie gegeben, sondern nur mitgegeben [...].*
Jan Patočka¹

*Le désir de ›voir‹, de connaître spéculativement
l'existence d'autrui est déjà indiscret, irrespect.*
Paul Ricœur²

1. Erfahrung und Beschreibung als Herausforderungen der Phänomenologie

Nach wie vor verlieren sich die Anfänge der menschlichen Gattungsgeschichte im Dunkel der Anthropogenese, ohne zu offenbaren, wo sie ihren eigentlichen Ursprung hatte und wie es möglich geworden

-
- 1 J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000, 97, 99.
2 P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397, hier: 397 (auch in P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 266–284 [=AEP]).

ist, dass Menschen überhaupt nachträglich danach fragen konnten³, die nicht nur wie ihre hominiden Vorgänger und deren Vorfahren ›Erfahrungen machen‹ und aus ihnen ›lernen‹ konnten, sondern schließlich auch zu fragen sich anschickten, was Erfahrung überhaupt ist und was Lernen bedeutet. Durch Erfahrung gelangen wir zu Wissen; und wir können im Grunde gar nicht anders, als genau danach auch zu verlangen, aus Erfahrung zu lernen, so dass daraus Wissen zu gewinnen ist. Das war im Wesentlichen Aristoteles⁴, in dieser Hinsicht bis heute Maßstäbe setzende, allerdings inzwischen auch vielfach angefochtene ›metaphysische‹ Antwort im Rahmen antiker Philosophie⁴, die jene Fragen erstmals überhaupt als solche aufgeworfen hat, lange bevor Erfahrung, Lernen und Wissen eine derart enge Verbindung eingegangen sind, wie sie heute in der Rede von Erfahrungswissenschaften selbstverständlich ist. Offenbar sollte es sich um Wissenschaften handeln, die sich methodisch disziplinierter Erfahrung bedienen, um zu mehr oder weniger genauem, spezialisiertem und allgemeinem Wissen zu gelangen, das sie in ihrer jeweiligen Geschichte hervorbringen und gegen Verlust zu schützen suchen. Die Wissenschaften und ihre Methoden haben sich von den entsprechenden ›enzyklopädischen‹ Vorgaben Hegels⁵ emanzipiert, dabei vielfach diversifiziert und sich für vielfältige Wissensformen aufgeschlossen erwiesen, deren Kehrseiten und Gegenläufigkeiten wie progressives Verlernen eingeschlossen. Es konnte nicht ausbleiben, dass in diesem Prozess auch der Begriff der Erfahrung selbst zunehmend weniger einheitlich erschien. Ausgerechnet dieser Begriff, von dem das angestrebte Lernen und Wissen doch ganz und gar abhängt und auf den man sich in der Moderne von John Locke im 17. Jahrhundert über die Sensualisten der Aufklärung wie Étienne de Condillac und die Positivisten des 19. Jahrhunderts wie Auguste Comte bis hin zu den Verfechtern eines rein empirischen Wissenschaftsverständnisses im 20. Jahrhundert berufen hat, droh-

3 Mit Blick auf die Gattungsgeschichte, auf die Evolution und die Biologie, die von ihr Rechenschaft ablegt, kommt Ricoeur in seinen Diskussionen mit Jean-Pierre Changeux mehrfach auf diese Problematik der Nachträglichkeit zu sprechen; J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 191 f., 223 [=NR].

4 Aristoteles, *Metaphysik*, I. Buch (A).

5 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke*, Bd. 8 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 56 (§ 12).

te zwischen den beteiligten Wissenschaften zerrieben zu werden.⁶ Sollte es zwar ›Erfahrungswissenschaften‹, die sich mannigfaltiger Erfahrungen methodisch *bedienen*, aber keine Wissenschaft *aus und von der Erfahrung selbst* geben können?

Die historische Bedeutung und bis heute anhaltende Faszination, die für viele von der Phänomenologie noch immer ausgeht, rührt offenbar daher, dass man sich damit bislang nicht abfinden will. Allen Anfechtungen und Zweifeln zum Trotz verteidigen manche ihrer Vertreter nach wie vor den Anspruch, *aus und von der Erfahrung selbst*⁷, vom Prozess des Erfahrens und vom Erfahrenen als solchem Rechenschaft ablegen zu können, wenn auch nicht mehr eindeutig in jenem »streng wissenschaftlichen« Sinne, den Husserl, der als ihr eigentlicher Begründer gilt, ihr anfangs zuschreiben wollte – und zwar zunächst in deskriptiver Hinsicht.⁸ Bis heute ist strittig, inwiefern das, was phänomenologisch zunächst beschrieben wird, Erfahrung, Lernen und Wissen erfasst oder seinerseits verbürgt. Das Eigentümliche dieses Beschreibungsproblems liegt offenbar darin, auf die Begriffe selbst, die man sich von Erfahrung, Lernen und Wissen macht, zurückzuschlagen; auch und gerade dort, wo man – wie die Erfahrung ihrerseits – an Grenzen gerät, sei es der Erfahrbarkeit oder des Lernens, sei es des Wissens und seiner Beschreibbarkeit. Infolgedessen wird auch fraglich, was an diesen Grenzen überhaupt ›beschreiben‹ heißt, verfügt man doch nicht über einen allem Erfahrbaren, Lernbaren und Wissbaren gegenüber neutralen Beschreibungsbegriff, auf den man sich unverfänglich stützen könnte.

Zusätzlich erschwert wird diese Lage dadurch, dass der bereits von Johann H. Lambert, Kant, Hegel und Rudolf H. Lotze bis hin zu Charles S. Peirce bemühte Begriff ›Phänomenologie‹⁹ längst in die

6 Vgl. F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt/M. 1976.

7 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies* 5 (1988), 143–167; M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Perspektiven in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991.

8 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/1], Frankfurt/M. 1965.

9 Zum Spektrum phänomenologischer Konzeptionen, wie sie von Johann H. Lambert über Kant, Hegel und Rudolf H. Lotze bis hin zu Charles S. Peirces »Phaneroscopie« bereits vor Husserls Gründungsschrift, den *Logischen Untersu-*

Human- und Kulturwissenschaften um den Preis diffundiert ist, dass sich heute das, was dort unter diesem Titel firmiert, vielfach heterodox, unspezifisch und nicht selten banalisiert darstellt. Wo schlicht davon die Rede ist, man ›beschreibe‹ etwas und liefere insofern bereits eine Phänomenologie der jeweiligen ›Sache‹, ist vielfach nicht deutlich, was jeweils unter Beschreibung zu verstehen sein soll und was die fragliche ›Sache‹ von einem beliebigen vorfindbaren empirischen Sachverhalt unterscheidet. Jahrtausende haben Menschen Pferde laufen gesehen; aber bis zur Entwicklung von Kameras mit Schlitzverschluss gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es ihnen nicht möglich, auch nur richtig zu beschreiben, in welcher Reihenfolge diese ihnen so vertrauten Geschöpfe im Schritt, Trab oder Galopp ihre Hufe aufsetzen. Entsprechend groß war die allgemeine Verwunderung, als man erstmals Ende des 19. Jahrhunderts Fotos, die mit sehr kurzer Belichtungszeit entstanden waren, daraufhin analysieren konnte. Dieser spektakuläre Fall machte die engen Grenzen, in denen mehr oder weniger stark Bewegtes beschreibbar ist, überaus deutlich. Das *spezifisch phänomenologische Problem der Beschreibung* liegt freilich gar nicht in der Frage der Genauigkeit, die bei unbewegten oder bildlich fixierbaren Sachverhalten leichter zu gewährleisten sein mag als bei sich mehr oder weniger rasch verändernden.¹⁰ Der phänomenologische Beschreibungsanspruch, so wie Husserl ihn auffasste, bezog sich gerade nicht auf vermeintlich schlicht empirisch Gegebenes, ob komplex und bewegt oder nicht, sondern darauf, Gegebenes deskriptiv so zu erfassen, wie es ›sich gibt‹ bzw. ›zeigt‹ im Wie seines sinnhaften Erfahrenwerdens. Er bezog sich insofern auf die eigentliche ›Phänomenalität der Phänomene‹ selbst.

chungen (1900), entwickelt worden sind, vgl. K. Schuhmann, ›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion, in: *Husserl Studies* 1 (1984), 31–68; K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1975, 204 ff, 212 ff.; sowie die frühe Straßburger Studie Ricœurs über *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien* 46, Nr. 1 (1954/5), 44–67, hier: 44, 48, 54; auch in: AEP, 227–250.

- 10 Normalerweise dient die eingespielte Sprache dazu auch nicht. Paul Valéry verglich ihren Gebrauch mit der Überquerung eines Abgrunds über der eigentlichen ›Weite von Gedanken‹, die womöglich »aus dunklen Ausdrücken gewoben sind« (vgl. K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen 1971, 36).

Zunächst schien das ein rein psychologisches Problem und somit Aufgabe einer deskriptiven Psychologie zu sein.¹¹ Dann aber wurde klar, dass keine Phänomenologie darum herumkommen würde, die Fragen zu klären, was es mit *dem Sich-Zeigen bzw. -Geben als solchem* auf sich hat, wie sich *das* beschreiben ließe und *ob schlechthin alles und jede(r) dem »Prinzip aller Prinzipien« unterworfen ist*, sich uns »in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit)« so darzubieten, dass es schlicht »*hinzunehmen*« sei, »als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt«.¹² Erst diese bis heute umstrittenen Fragen¹³ beziehen sich auf die viel zitierten »Sachen«, zu denen Husserl bekanntlich »zurück« wollte, wobei er sich entschieden dagegen verwahrte, die mit Rücksicht auf die Gegebenheit des Erfahrbaren als solche phänomenologisch aufzuklärenden Sachverhalte mit deren vermeintlich »direkter Erfassung« als empirischer Tatsachen zu verwechseln, die man einfach in der Welt vorzufinden meint.¹⁴ Die Crux der Phänomenologie besteht im Wesentlichen darin, die Beschreibbarkeit des Erfahrenen als solchen auf der Grundlage einer originären Sinnge-

11 Vgl. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 43, Fußnote 1.

12 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, § 24 [=Ideen I]; *Husserliana III*, Den Haag 1950, 52 [=Hua].

13 Vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris ²1998; Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, 58 ff.; D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Combas 1997; M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, Wien 2001; M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gabe in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007; H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007; Vf., *Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung*, in: S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*, Dresden 2011, 97–118; Vf., *Zum Dank – oder nicht? Phänomenologische Überlegungen zur ›Ökonomie‹ der Gabe in intergenerationaler Hinsicht. Ausgehend von Jean-Luc Marion, Lewis Hyde und Jacques Derrida*, in: *Journal für Religionsphilosophie*, Nr. 2 (2013), 26–40.

14 Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 71; Hua XXV, 61; M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], Frankfurt/M. ²1989; E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, 198 ff.

bung¹⁵ verständlich zu machen – und sich dabei über jene »Schranken« bzw. Grenzen Rechenschaft abzulegen.

Für Husserl musste das bedeuten: Erfahrenes nicht etwa als reelles Bestandsstück oder Moment einer unbefragt vorausgesetzten Natur, Welt oder Wirklichkeit und insofern *naiv*, sondern im Wie seiner sinnhaften Gegebenheit für ein Bewusstsein zu beschreiben, das allein das sinnhafte Verhältnis zur fraglichen »Sache« stiften kann, wie er meinte. Genau dafür steht bei Husserl, anders als bei seinem phänomenologischen Vorgänger Franz Brentano etwa¹⁶, der Grundbegriff der Intentionalität. Dieser Begriff warf schon in scheinbar einfachsten Fällen anschaulicher Gegebenheiten von Dingen in der sogenannten »äußeren Wahrnehmung« im Rahmen einer »Festkörper-Phänomenologie«¹⁷ schwierige Beschreibungsprobleme auf, die sich bereits im Fall nicht-statischer Gegebenheiten wie einfachster Melodien und erst recht komplexerer Geschehnisse dann als schier unüberwindlich erweisen sollten.¹⁸ Kann es überhaupt eine Phänomenologie *geschichtlicher* Erfahrung geben, die das jeweils Erfahrene in jeden Fall als intentional gegenwärtig Gegebenes bzw. als subjektiv »Vermeintes« einstufen müsste?¹⁹ War nicht der Traum von einer Philosophie, die in der Form einer »strengen Wissenschaft« *aus* und *von* menschlicher Erfahrung Rechenschaft ablegt, wie sie Husserl in seinem berühmten *Logos*-Aufsatz (1910/1) charakterisiert hatte, im Grunde schon »ausgeträumt«²⁰, bevor phänomenologische Wissenschaftler gemeinsam an den Versuch gehen konnten, ihn aus-

15 »Donation du sens« (dt. i. Orig.) heißt es bei P. Ricœur, *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in: H. L. van Breda (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, Bruxelles 1952, 110–140, hier: 124; auch in: AEP, 70.

16 F. Brentano, *Deskriptive Psychologie* [1887–9], Hamburg 1982.

17 E. Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976, 280–298, hier: 294.

18 E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), Hamburg 1985 [Text nach Hua X].

19 Vgl. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston 1974. Zum Begriff der Intentionalität bei Ricœur, der sie ähnlich wie schon Sartre als eine sinnhafte Weise auffasst, »hors de soi« zu sein, vgl. AEP, 13.

20 Nach einer viel zitierten Bemerkung Husserls aus den 1930er Jahren, die Resignation andeutet, aber keineswegs besagen sollte, dass er seine ursprünglichen Ambitionen ganz aufgegeben hätte (vgl. Hua VI, 508).

gehend von einfachsten anschaulichen Gegebenheiten zu verwirklichen?

Husserls eigene Schüler, namentlich Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach und Max Scheler, gingen von München und Göttingen aus alsbald eigene Wege²¹, von Martin Heidegger ganz zu schweigen, der *Sein und Zeit* (1927) seinem Lehrer zunächst gewidmet hatte. Die spätere Tilgung der Widmung hatte nicht nur politisch-opportunistische, mit dem Nazitum konform gehende, sondern auch systematische Gründe: Das transzendente Ich, das nach den einschlägigen Verfahren der *Epoché* als letztes »Residuum der Weltvernichtung«²² alles phänomenologisch Beschreibbare bzw. ihm ›Erscheinende‹ sollte verbürgen können, hatte der Frage nach dem Sein zu weichen, wenn die Reduktion auf das Bewusstsein als den Ort des Erscheinens alles Gegebenen ihrerseits bereits die Faktizität eines »Zwischen« voraussetzt, »das ursprünglich die Dimension des intentionalen Erscheinens eröffnet, worin sich Bewußtsein und Welt schon vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung getroffen haben«.²³ Die Sphäre dieses »Zwischen« erweist sich als weder im Rekurs auf die Objektivität von Objekten noch auf die Subjektivität eines Subjekts angemessen aufklärbar. Mehr noch: Vertreter einer »asubjektiven« Phänomenologie wie Jan Patočka werden behaupten, auch jenes (transzendente) ›Ich‹, auf das Husserl alles ›Gegebene‹ letztlich hoffte zurückführen zu können, *könne* gar nicht in Erscheinung

21 Vgl. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiateur (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124. Wie Ricœur im Zuge seiner Anfang der 1970er Jahre erfolgenden verstärkten Auseinandersetzung mit der Analytischen Philosophie diese Vorgeschichte aufgreift, wird besonders deutlich in der posthum erfolgten Veröffentlichung seines orig. mit *On the Theory of Action* betitelten Beitrags zu einer 1972 in Cambridge veranstalteten Konferenz des Institut International de Philosophie: *Analyse linguistique et phénoménologie de l'action* [Un inédit de P. Ricœur], in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, no. 4 (2015), 661–671. Siehe auch Anm. 264 zu meinem Beitrag zur Hermeneutik in Bd. II.

22 Husserl, *Ideen I*, 91, § 49.

23 Vgl. K. Held, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart 1985, 5–51, hier: 46 f. Hier kann Faktizität natürlich nicht dasselbe meinen wie »mundane« Faktizität im Sinne Husserls; vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, 37 f.; H.-G. Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, 109, 140, 154, 163; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 153, 171, 177.

treten – sowenig wie der Andere, dessen Existenz Ricœur vor dem Ansinnen in Schutz zu nehmen versuchte, sie ganz und gar der Erfahrung, dem Wissen oder der Erkenntnis zu erschließen. Im Unterschied zu Patočka setzt Ricœur dabei jedoch einen starken ethischen Akzent, zuerst unter Berufung auf Kant, später dann mit Verweis auf Levinas und im Zuge einer Verknüpfung beider, der zufolge der Andere nicht in der Erfahrung, im Wissen oder in der Erkenntnis, die wir von ihm gewinnen mögen, aufgehen *sollte*. Auf seinen gewundenen Denkwegen sieht sich Ricœur dabei immer wieder zu Positionsbestimmungen im Verhältnis zur Phänomenologie, besonders zu Husserl und Merleau-Ponty genötigt, deren wichtigste im Weiteren zur Sprache kommen, ohne im Geringsten den Anspruch zu erheben, etwa eine ganz bestimmte Folgerung aus diesen Wegen ziehen zu können. Allzu heterogen sind die Problemfelder, durch die sich Ricœur in diesem Zusammenhang bewegt hat: von seiner Kritik einer Phänomenologie, die den Begriff der Wahrnehmung (*perception*) überstrapaziert, und seine Kritik am Vorgehen einer »direkten«, ihm als undurchführbar erscheinenden Ontologie bis hin zu seinem hochkomplexen Versuch, die Phänomenologie der Zeiterfahrung mit einer Hermeneutik geschichtlicher Existenz auf neue Weise zu verknüpfen, ohne sich dabei noch weiter auf ein transzendentes ›Ich‹ stützen zu wollen. An dessen Stelle tritt ein Selbst, das seinerseits so wenig unvermittelt in Erscheinung treten kann wie der Andere, dem es womöglich gerade deshalb alles verdankt, was menschliche Existenz ausmacht – noch vor aller Sorge um sich, um gutes, besseres, noch besseres, glückliches oder glückseliges Leben.

2. In der Schule der Phänomenologie – in kritischer Distanz

Die *Epoché* sollte bekanntlich die Geltung alles zunächst naiv Erfahrenen suspendieren, um das Erfahrene rein als solches in seiner »leibhaftigen Gegenwart« bzw. »Selbstgegebenheit« oder auch originären »Selbstheit« allererst zum Vorschein zu bringen (*Ideen I*, §1). Doch dieses Verfahren ließ das Problem unbefragt, wie jenes Ich als Bürge aller beschreibbaren Erfahrung im transzendentalen Sinne des Wortes so ›existieren‹ kann, dass sich ihm Erfahrbares eröffnet. Das Geschehen dieses Sich-Eröffnens begreift Heidegger als

Erschlossenheit, die er als jeglicher subjektiven Verfügung zunächst entzogen beschreibt. Was auch immer wir intentional erfahren, denken oder verstehen, wozu auch immer wir uns eigens verhalten – all das setzt allerdings bereits voraus, dass uns nicht nur Seiendes, worauf wir uns beziehen, sondern das Sein selbst so ›erschlossen‹ ist, dass ein solcher ›Bezug‹ überhaupt möglich wird.

Bis heute ist zwar umstritten, ob *Sein und Zeit* in diesem Sinne als eine konsequente Fortführung des transzendental-phänomenologischen Fragens oder vielmehr als dessen ontologische Subversion zu verstehen ist; doch herrscht die Tendenz vor, den durch Heidegger beschrittenen Weg einer existenzialen Ontologie der Faktizität als eine Radikalisierung der Phänomenologie Husserls so zu verstehen, dass *rückblickend* auch diese durch dieselbe Leitfrage bestimmt erscheint: durch die Frage nach dem »Sinn von Sein« nämlich. Für Ludwig Landgrebe ist phänomenologische Philosophie im Grunde Rückbesinnung auf den Grund dieser Frage; insofern sei sie zutiefst »europäisch«. Die Phänomenologie habe die kardinale Bedeutung eines »Rückgangs auf den Boden [...], der das Abendland trägt«. Sie sei die »denkende *Erinnerung*« an unsere staunend realisierte Einfügung ins Sein.²⁴

Die Phänomenologie tritt insofern aber zugleich als Kritik des Scheiterns einer europäischen Vernunft auf, die sich ungeachtet dieses Staunens als »seinsvergessen« erwiesen habe.²⁵ Diese Dia-

24 Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 80. Zum Motiv der Erinnerung vgl. auch K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139, hier: 118 ff.

25 Vgl. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 129; Ricœur, *Sur la phénoménologie*, 824; mit G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 89. Noch der späte Ricœur gibt zu bedenken, ob die Seinsvergessenheit nicht in der Tat zumindest negativ die transhistorische Einheit der intellektuellen Geschichte des Okzidents bestimmt (*Préface à »Heidegger et le problème de l'histoire« de Jeffrey Barash* [1988], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303, hier: 301 [=L2]). Levinas hat dagegen, wie er fast zeitgleich feststellt, die Diagnose eines *oubli de l'autre* gestellt (*Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann [éd.], *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31; auch in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 81–104). Eine allerdings anfechtbare Deutung der ›Erinnerung‹ an den Anderen bzw. der überhaupt erstmaligen radikalen Frage nach dem Anderen liefert Samuel Moyn in *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005. Diese Deutung versucht den Nachweis, dass diese Frage

gnose wird kurzgeschlossen mit den »geschichtlichen Erfahrungen der dreißiger Jahre«, wie es allzu unbestimmt heißt, »in denen Husserl sozusagen demonstriert wurde«, dass seinerzeit mehr auf dem Spiel stand als eine Grundlagenkrise der Wissenschaften, dass es vielmehr um einen »geschichtlichen Zusammenbruch des ›europäischen Menschentums‹« gegangen sei. »Wo gäbe es einen großen Denker, der nicht aus solchen geschichtlichen Erfahrungen seine letzten und verborgenen Antriebe erhalten hätte«?²⁶ Scheinbar sprengen aber diese nicht näher charakterisierten ›Erfahrungen‹ in keiner Weise den Fragehorizont, der durch die Seinsfrage eröffnet worden ist. Insofern bieten sie ›nichts Neues‹, allenfalls Anlass zu *Rückfragen* nach dem Sinn einer »Urfrage« (Husserl), auf die die Phänomenologie die Antwort sein will.²⁷

So geht man zwar von einer gewissen Kontingenz der Anlässe phänomenologischen Fragens, nicht aber davon aus, dass geschichtliche Kontingenz noch den Sinn dieses Fragens selbst affiziert, auf den man scheinbar nur in wiederholender Weise zurückkommen kann, indem man von neuem die Quellen und die Sachen befragt.²⁸

wesentlich durch die französische Kierkegaard-Rezeption (bes. durch J. Wahl) und durch die Übernahme von Grundgedanken protestantischer Theologie namentlich Karl Barths in den 1930er Jahren angestoßen wurde (gerade nicht aber unter Berufung auf Franz Rosenzweig, viel ältere jüdische Theologie oder gar erst durch eine moderne Sozialphilosophie und -theorie). Vgl. dazu die Anm. 125 im Beitrag zur Phänomenologie der Erfahrung in Bd. I.

26 Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 189.

27 K. Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: C. Jamme, O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, 13–39, hier: 20, scheint dies bestätigen zu wollen, wenn er schreibt: »[...] selbst Anomalien und Brüche im Zusammenleben halten sich [...] im Rahmen von Vorzeichnungen aus der [von Husserl beschriebenen] urzeitlichen Herkunftsdimension« Europas. Doch weist er an anderer Stelle auf eine Verkürzung der Husserl'schen Weise des Rückfragens nach einer »griechischen Urstiftung« der Philosophie um die *politische* Dimension hin. Können wir diese Dimension aber heute noch im Lichte des von Held in Anspruch genommenen Begriffs der Verantwortung (*lógon didónai*) deuten? Vgl. K. Held, *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 137–176, bes. 153 ff.

28 Ob die »Wiederholung« des Ursprünglichen zugleich »Rückgang zu seiner Quelle, zu seinem wahrhaften *Anfang*« bedeuten muss (Hegel) oder ob der Anfang als noch weitend bestimmungsloser nur von dort her zum Ursprung werden kann, von wo die Rückfrage nach ihm ausgeht, wird im Hinblick auf die »Seinsfrage« häufig so diskutiert, als ob dabei keinerlei kontingente historische Ereignishaftigkeit maßgeblich sein könne, die den geschichtlichen

Damit kann man der Geschichtlichkeit des Fragens und einer *Sinnstiftung* durch unvorhergesehene Ereignisse allerdings schwerlich gerecht werden, die uns nachträglich die philosophische Überlieferung radikal in Frage zu stellen zwingen. Anlässe und kontingente Motive mögen in der skizzierten Sicht dafür sorgen, dass man wieder *Anschluss* findet an einen bis in die Anfänge der europäischen Geschichte zurückzuverfolgenden Sinn phänomenologischen Fragens. Scheinbar wird dieser Sinn aber nicht selber auf unvorhergesehene Weise durch ein In-Frage-gestellt-werden geschichtlich affiziert, das seinerseits ein fragendes Denken auf den Plan rufen könnte.²⁹

Die Wende von der transzendentalen Phänomenologie Husserl'scher Provenienz zu einer hermeneutischen Ontologie des ›verstehend‹ erschlossenen Seins ist vielfach kommentiert worden, auch von Ricœur, der eine Reihe gewichtiger Studien zur Phänomenologie noch im Jahre 1986 unter dem bezeichnenden Titel *A l'école de la phénoménologie* zusammengefasst hat und unmodifiziert wieder abdrucken ließ. Demnach ist er bei der Phänomenologie in die Schule gegangen und hat seines Erachtens unverändert Gültiges von ihr gelernt, ist aber auf diese Weise keineswegs selbst zum Phänomenologen geworden.³⁰ Die Phänomenologie beschrieb er frühzeitig

Ort des Rückfragens mit bestimmt. Vgl. M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 303–329. In diesem Buch ist gleichwohl ausdrücklich von einer irreduziblen Historizität des Rückfragens die Rede, das einen paradoxerweise noch »unangefangenen Anfang wieder anfangen« müsse (362). Was aber, wenn jeder Rückgang auf vermeintliche Ursprünge durch ein »Ende vermittelt [ist], von dem er sich abstößt«, und wenn dieses Ende noch den Sinn des Fragens und damit selbst den »umfassenden Horizont« der ursprünglichen Seinsfrage transformieren könnte? (Vgl. ebd., 368, 375.)

29 Hua VIII, 19. Und wenn man infolge der phänomenologischen Reduktion »in« der Phänomenologie »ist«, »haben wir kein weltlich vorgegebenes Problem [mehr], das uns motiviert«, wie E. Fink betont: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 108.

30 Von jeglichem Intuitionismus, wie man ihn – ob zu Recht oder nicht – der Phänomenologie mit ihrer zeitweise besonderen Nähe zu Henri Bergson zuschreiben konnte, hat sich Ricœur energisch ferngehalten; desgleichen von jeglicher Berufung auf vermeintlich »unmittelbare«, nicht symbolisch vermittelte Erfahrung. Doch bekennt er sich noch im Spätwerk zur Ausrichtung seiner seit Ende der 1950er Jahre systematisch entfaltenen Hermeneutik auf ein zunächst destruktiv zu erfassendes »phänomenologisches Feld« des Erfahrenen, das es in zweiter Linie zu interpretieren gelte. Vgl. u.a. Changeux, Ricœur, NR, 10 f.,

(1953) als eine häretische Bewegung, die offenbar nicht mehr in ›orthodoxer‹ Weise zu kontrollieren war.³¹ Das war denn auch zu keiner Zeit Ricœurs Ansinnen. Zunächst bilanzierte er in mehreren Studien zu Husserl³², speziell zu den auf das Jahr 1929 zurückgehenden *Cartesischen Meditationen* (vgl. AEP, 18), zu den *Ideen II* sowie zur Phänomenologie der Gefühle (*sentiments*), der Sympathie und des Respekts gegenüber dem Anderen als »zweiter Person« den phänomenologischen *state of the art* mit Blick auf eine bereits früher anklingende³³, dann durch Kant motivierte »Kritik des Erscheinens« (*critique de l'apparaître*)³⁴, um dann in unterschiedlichen themati-

75, 185. Der Feldbegriff wurde zuvor ausführlich kommentiert in den bislang kaum rezipierten Vorlesungen der Jahre 1958/9 und 1964 über das Urteilen. Vgl. P. Ricœur, *Le Jugement*. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricœur 2022, 107 [=J].

- 31 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21, no. 209 (12) (1953), 821–839, hier: 836; auch in: AEP, 141–159, hier: 156, sowie 9. Hartnäckige Schwierigkeiten einer präzisen Definition dessen, was Phänomenologie eigentlich ausmacht, begleiten sie von Anfang an. Vgl. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Den Haag³1982; J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris 1954.
- 32 Bis auf eine Studie zur Methodik der »Rückfrage« (*question-en-retour*) bei Husserl (1980) und auf den Anhang (*De Husserl à Heidegger*) zur 3. Auflage von E. Bréhiers *Histoire de la Philosophie Allemande* (Paris 1967) ist kein Beitrag erstmals nach 1959 veröffentlicht worden.
- 33 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947. »Dans l'apparaître je suis plus que l'apparence«, heißt es hier (136 f.) [=MJ].
- 34 Ricœur setzt sich mit diesen Fragen unter Berufung auf Kant v. a. in der frühen Bilanz *Sur la phénoménologie* auseinander, wo es um eine *Kritik des Erscheinens* als solchen geht. Hier heißt es: »La position de la réalité en soi était pour Kant ce qui *limite* spéculativement des prétentions du phénomène à se donner pour l'être; et le respect pour les personnes, en tant que valeur et existence (en tant qu'existence-valeur) était ce qui *limite* pratiquement les prétentions de notre sensibilité à réduire les personnes à leur manière d'apparaître dans la haine et le désir, voire même dans la sympathie« (838 f.; AEP, 158 f.). Vgl. R. Boehm, *Die Phänomenologie*, in: R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 143–158, hier: 151. Man muss, so Ricœur, kritisch die Grenzen der Möglichkeiten bestimmen, innerhalb derer das Erscheinende uns im Horizont des Seins auf das Erfahrbare hin öffnen kann. Die Existenz des Anderen kündigt sich zwar als eine *fremd* bleibende, sich uns letztlich entziehende *in* seiner Erscheinung an. Die Erscheinung bringe aber insbesondere nicht das »être en soi« des Anderen, so wie es uns ethisch affiziert, zur Geltung. Die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen könne nicht aus der Phänomenalität, sondern nur aus einem Postulat im Sinne Kants

schen Kontexten, die ihn selbst am meisten beschäftigten, zu erkunden, was von Phänomenologen in hermeneutischer Hinsicht zu lernen war. Anfangs fungiert diese Frage jedoch noch nicht eindeutig als hermeneutisch-methodologische Maßgabe. Schließlich wurde Ricœur erst zu dem Hermeneutiker, als der er heute weithin gilt. Zu einer klaren methodologischen und programmatischen Abgrenzung von der Phänomenologie kommt es denn auch relativ spät.³⁵ Entsprechende Eckpunkte werden allerdings frühzeitig erkennbar³⁶;

abgeleitet werden, das der Präntion selbst der ›sympathischen‹ Erfahrung, den Anderen in seiner Anderheit zu erschließen, Grenzen setze, so Ricœur. Am Anfang der Deduktionen Kants steht das Faktum der Vernunft (vgl. LI, 198), aus dem die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit abgeleitet wird, die mit dem moralischen Gesetz, das die Vernunft ›gibt‹, übereinstimmen muss. Worauf Ricœur sich in seiner Rede vom Postulat bezieht (auf die Existenz des Anderen bzw. einer jeden »vernünftigen Natur« als eines »Zwecks an sich selbst« nämlich) entspricht indessen nur einer von drei Formulierungen des kategorischen Imperativs. Vgl. Ricœur, *Kant et Husserl*, 66; AEP, 249; sowie I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 37, 56. »L'existence absolue d'autrui, modèle de toute existence, ne peut être senti; elle est annoncée comme étrangère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression [...]; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui *limite* la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui fonde son apparition elle-même« (Ricœur, *Kant et Husserl*, 57, 67; AEP, 240, 250; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 [1960], 273–290, hier: 285). Unter dem Einfluss von Levinas wird Ricœur seit den 1980er Jahren dann mit einer ethisch ansetzenden Kritik des Erscheinens konfrontiert, insofern Levinas der Phänomenologie vorwirft, jegliche Erfahrung – auch die, die wir vom ›Anderen‹ als solchem haben – dem Modell der Gnosis bzw. des Wissens zu unterwerfen.

35 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75; *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle. T. 1. L'univers philosophique*, Paris 1989, 63–71, hier: 68 f.; H. Vetter, M. Flatscher (Hg.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 2005. Besonders wichtig sind die v.a. im Verhältnis zur Analytischen Philosophie, zur Sprechakt- und Handlungstheorie vorgenommenen Positionsbestimmungen der Phänomenologie in: P. Ricœur, *Le discours de l'action. Première partie.* [=DA77]. *La sémantique de l'action* [Recueil sous la dir. de D. Tiffeneau], Paris 1977 (hier zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung [2014], 64 f., 67 f., 72 f.).

36 Bereits in seinem Vortrag *Une interprétation philosophique de Freud* sagte Ricœur ohne Wenn und Aber mit Blick auf Bergson, es gebe keinerlei »donnés immédiates de la conscience« und in diesem Sinne kein Bewusstsein, sondern

und zwar vor allem im Verhältnis zur Philosophie Merleau-Pontys, die für Ricœur seinerzeit maßgebliche Ausarbeitung einer zeitgemäßen Phänomenologie (vgl. u. a. AEP, 130).

3. Ricœur und Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*

Im Verhältnis zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* und zu seinen sprachphilosophischen Schriften³⁷ zeigt sich deutlich, dass es Ricœur dort, wo er sich von ihm distanziert, nicht etwa um eine Rückkehr zu einer phänomenologischen Orthodoxie geht. Das machen Mitte der 1960er Jahre erfolgte Stellungnahmen unmissverständlich deutlich, wo es heißt, Merleau-Pontys Sprachdenken werde dem strukturalistischen Gesichtspunkt nicht gerecht, insofern es die Sprache gar nicht als ein virtuelles System, sondern nur vom aktuellen Vorgang des Sprechens her zu verstehen erlaube.³⁸ Dieser strukturalistische Gesichtspunkt »naît du renversement de la position de Merleau-Ponty; ce n'est pas la langue qui est une abstraction de la parole, c'est la parole qui est un effet de surface

allenfalls Dynamiken der *Bewusstwerdung* (dt. i. Orig.; vgl. *Bulletin de la Société française de la Philosophie* LIX, no. 3 [1966], 73–102, hier: 86). Diese Einschätzung mag erklären, warum Ricœur die von Ludwig Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, Stuart Hampshire u.a. repräsentierte sprachanalytische Methodologie für nicht weniger revolutionär gehalten hat als die Husserl'sche Phänomenologie (vgl. DA77, 64 f.). Mit ihrer Hilfe erst sei die Eidetik intentionaler Gehalte des Gelebten (*vécu*) in der Form artikulierten Sinns zum Ausdruck zu bringen. Und das gelte nicht nur für den noematischen Gehalt von Wahrgenommenem, sondern auch für den Gehalt von Getanem (*pragmata*), nach Maßgabe dessen »l'homme dit son faire«, um auf diese Weise seine Erfahrung semantisch zu organisieren (DA77, 2, 5, 67–72). Was Ricœur allerdings in einer sprachanalytischen Philosophie vermisst, die sich nur auf öffentlich zu Äußerndes bezieht, ist ein angemessenes Verständnis dafür, wie »énoncés publics« die »question de l'originaire« bzw. des allemal leibhaftigen und niemals ganz verständlichen »origine du sens« vergessen lassen (DA77, 74).

37 M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984; ders., *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.

38 Ricœur, HuS, 137 ff.; vgl. auch: P. Ricœur, *New developments in phenomenology in France: the phenomenology of language*, in: *Social Research* 34, Nr. 1 (1967), 1–30, hier: 11.

des systèmes institués au plan inconscient de la pensée». ³⁹ Als Hermeneutiker, als der sich Ricœur jetzt versteht, wie der Band *Le conflit des interprétations* (1969) deutlich macht, kann er sich zwar dem aktuellen Strukturalismus, so wie er von Claude Lévi-Strauss und Algirdas Greimas etwa vertreten wird, nicht anschließen und wird schließlich auf die von Merleau-Ponty herausgearbeitete Ebene der »parole parlante« zurückkommen müssen – »mais après avoir traversé la linguistique de la langue«. Den Weg einer direkten Sprachphänomenologie, die nicht den Umweg der Auseinandersetzung mit jener Umkehrung nimmt, hält Ricœur nicht mehr für gangbar. ⁴⁰

Auch darauf (und nicht nur auf den seinerzeit populären Existenzialismus) dürfte sich die im Jahre 1971 geäußerte Schlussfolgerung beziehen, die »Philosophie von 1945« sei überholt – wovon Ricœur freilich schon einige Jahre zuvor überzeugt war, was nicht nur sein Nachruf auf Merleau-Ponty aus dem Jahre 1961 belegt. ⁴¹ Zu den

39 P. Ricœur, *Le philosophe*, in: *Bilan de la France 1945–1970 (Colloque de l'association de la presse étrangère)*, Paris 1971, 47–59, hier: 55 f., 59. Doch wendet sich Ricœur später energisch gegen die »fantastische« Vorstellung, die Sprache sei als abgeschlossenes »System« von Zeichen aufzufassen. Genau davor bewahre eine linguistische Phänomenologie (DA77, 64).

40 Nicht zu übersehen ist freilich, dass Merleau-Ponty selbst es war, der innerhalb der Phänomenologie in Frankreich dieser Auseinandersetzung den Weg ebnete.

41 Ricœur, *Le philosophe*, 57; *Hommage à Merleau-Ponty*, in: *Esprit* 29, no. 291 (1) (1961), 1115–1120. Jene Schlussfolgerung bezieht sich nicht etwa auf die wissenschaftliche Basis, die Merleau-Ponty seinerzeit sowohl seinem ersten Buch *La Structure du comportement* (1942) als auch der *Phénoménologie de la perception* (1945) zu geben versucht hatte, auf die man ständig zurückkommen müsse, schreibt Ricœur. Ricœur hat im Jahre 1966 an einer Diskussion mit Paul Fraise, Francis Jeanson, Yves Galifret, René Zazzo und Jean Piaget teilgenommen, in der der Wert dieser Basis (im Anschluss an Piagets heftige Polemik gegen Merleau-Ponty in *Weisheit und Illusionen der Philosophie* [1965], Frankfurt/M. 1974) besonders von Galifret und Fraise angezweifelt wurde. Ricœurs (in DA77, 6, 64 weitgehend Piaget zustimmende) Antwort darauf ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass der erste, 1950 erschienene Band der *Philosophie de la Volonté* über weite Strecken die gleiche wissenschaftliche Literatur diskutiert, auf die Merleau-Ponty sich v. a. in *Die Struktur des Verhaltens* (1942) gestützt hatte. Vgl. *Débat: Psychologie et Philosophie*, in: *Raison présente* (1966), no. 1, 51–78 (bes. 66 ff., 72), sowie AEP, 68 zur Gestaltpsychologie Kurt Koffkas, Wolfgang Köhlers und Kurt Lewins. – Noch die späten Gespräche mit Jean-Pierre Changeux beweisen, dass Ricœur den vom frühen Merleau-Ponty sowie von Georges Canguilhem etablierten Diskussionsstand für nach wie vor verbindlich gehalten

deutlichen Abgrenzungen gehört weiter ein regelrechter, schon früh sich ankündigender⁴² Paradigmenwechsel von der Wahrnehmung (speziell im Sinne des Sehens) zum Sagen und zum Gesagten sowie vom Noema des Wahrgenommenen zu den Pragmata des Getanen⁴³, der schließlich in Verbindung mit einer hermeneutischen Ausrichtung der Phänomenologie auch zu einer generellen Absage an die Möglichkeit einer »reinen Phänomenologie der Zeit« führt,⁴⁴ die scheinbar ohne symbolische Vermittlungen direkt zu den Strukturen zeitlicher Erfahrung in deren »anschaulicher« Gegebenheit glaubt vordringen zu können. Später wird Ricœur mit Blick auf Merleau-Pontys Philosophie der Zeit von einer aus seiner Sicht zu überwindenden »noch [...] phänomenologischen Epoche« einer Ontologie sprechen, die den Weg über Heideggers In-der-Welt-sein nehmen und dann zu dessen Geschichtlichkeit im Kontext realer Geschichte vorstoßen musste – ein Weg, den Ricœur bis hin zur Trilogie *Zeit und Erzählung* (frz. 1983–85/dt. 1988–91) und darüber hinaus selbst gehen wird.⁴⁵

hat. Das gilt besonders für den Umwelt- und Milieubegriff sowie für einen Begriff organischen Lebens, das autonomativ strukturiert ist und zu bestätigen scheint, dass es sich bejaht. Ein für Ricœur unter Berufung auf Spinozas *conatus essendi* ebenso wie auf Hans Jonas' Begriff des Leibes zu stützender Gedanke. Vgl. Changeux, Ricœur, NR, 23 f., 37, 98, 212 ff.

42 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI], 195.

43 Ricœur, *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*; AEP, 64, 70; *L'antinomie de la réalité humaine*, 274, 278.

44 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 131 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 125 [=TRI]. Ricœur bestreitet hier im Besonderen, dass die Zeit »erscheinen« könne und kehrt von daher zu Kant zurück. Im Übrigen wird der von Husserl verfolgte Ansatz einer »Hyletik des Bewußtseins« – »unter Ausschluß aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem« konzipiert – verworfen. Führt nicht gerade dieser Ansatz mit der Ausblendung von »Zeitobjekten« zur Ausschaltung der Wahrnehmung bzw. der eigentlich wahrgenommenen Zeit selbst? Die kritische Frage, inwieweit Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* von dieser Kritik mit betroffen wäre, kann hier freilich nicht eingehender diskutiert werden. Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 37–43, 69, 75, 83, 216 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 37–43, 65, 70 f., 77 f., 197 [=TRIII].

45 Im Verhältnis zu Husserl und Heidegger, Phänomenologie und Ontologie lokalisiert Ricœur Merleau-Ponty in: *Jenseits von Husserl und Heidegger*, in: A.

Mit Derrida kann man allerdings auch von einem »Weg Husserls in die Geschichte« sprechen – und zwar »am Leitfaden der Geometrie«⁴⁶ und ausgehend von der immanenten Zeitlichkeit des »inneren Zeitbewußtseins« selbst, wie es v.a. in frühen Manuskripten der Jahre 1893 bis 1917 beschrieben wird. Im Kontext der Nazi-Zeit, in der Husserl schließlich die »Krisis des europäischen Menschentums« bedenkt, um sich auf dessen universale »Urstiftung« in der Antike zu besinnen⁴⁷, macht seine späte Phänomenologie der Geschichtlichkeit infolge dessen einen anachronistischen Eindruck, wie Ricœur in seiner Studie *Husserl et le sens de l'histoire* (1949) andeutet.

Hat Husserl wirklich »entdeckt«, dass der »Geist krank sein kann und daß die Geschichte für den Geist der Ort der Gefahr und des möglichen Verlustes ist«, wie es in dieser Studie heißt⁴⁸ – oder doch nur geahnt? Ist seine *Krisis*-Abhandlung wirklich eine quasi klinische Diagnose einer »krank« gewordenen Vernunft, also ihrer Pathologie? Und lehrte sie schon, woran das System, in dem Husserl selbst zum missachteten Außenseiter geworden war, »erkrankt« war? Oder glaubte er doch, mit seiner Rückbesinnung auf den »Ursprung« einer seines Erachtens originär »europäischen« Vernunft diesen Fragen aus dem Weg gehen zu können?

Aus den wenigen zitierten Zeilen geht bereits deutlich hervor, wie sehr schon für den frühen Ricœur unter dem Eindruck seiner eigenen geschichtlichen Zeitgenossenschaft die reale geschichtliche

Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 56–63; zit. wurde S. 63.

46 J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*, München 1987. Vgl. Anm. 57 zum Kap. Hermeneutik im 20. Jh. in Bd. II.. Ricœur kommt auf diesen »Weg« in der 1980 veröffentlichten Studie zur Methodik des »Rückfragens« bei Husserl zurück (AEP, 285 ff.), wo allerdings auch deutlich wird, dass es Levinas war, der mit seiner Arbeit über die *Théorie de l'intuition* (1930) die Phänomenologie in Frankreich initiiert hat, ganz unabhängig von der etwas späteren Hegel-Renaissance und von der Popularität Heideggers nach dem Kriege.

47 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg ²1982.

48 Vgl. Abschnitt 5 im Kapitel über Existenz, Geschichte und Wahrheit (Bd. I), sowie P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 232/AEP, 21–58, hier: 33.

Erfahrung – *nicht die ›reine‹ Zeitlichkeit der Zeit*⁴⁹ – zur Maßgabe seiner Auseinandersetzung auch mit der Phänomenologie geworden ist. In direkt anschließenden, in *Histoire et vérité* (1955) versammelten Aufsätzen⁵⁰, kommt denn auch immer wieder die Gewalt zur Sprache; aber ohne dass man bereits von einer Phänomenologie der Gewalt sprechen könnte, die auf Husserl'scher Grundlage ›im Wie ihres Gegebenseins‹ zu beschreiben wäre. Erst nach Jahrzehnten wird Ricœur versuchen, die *von der Zeitlichkeit der Zeit ausgehende Phänomenologie* (a) und die *hermeneutische Ontologie der Geschichtlichkeit* (b) mit einem Begriff *geschichtlicher, interpretativ explizierbarer Erfahrung im Horizont einer Gewaltgeschichte* (c) zu verknüpfen, die zwischen durchlebter Zeit und erzählbarer Geschichte letztlich (d) nur *ethisch* angemessen zu vermitteln ist. Genau dafür: für einen Integrationsversuch dieser vier (a–d) Ansätze, steht schließlich das Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) ein.

Zunächst aber lotet Ricœur aus, wie sich Husserl in der *Krisis*-Abhandlung des Verfahrens einer indirekten Reflexion bedient, die Geschichte retrospektiv im Sinne der Verwirklichung eines rationalen Sinns (›*avènement d'un sens*‹) im Feld kontingenter Ereignisse (›*événements*‹) zu verstehen erlaube. Zu Recht ist gesagt worden, *in nuce* enthalte dieses Begriffspaar *avènement/événement*, auf das sich auch Merleau-Ponty, im Anschluss an Ricœur, stützen wird, die geschichtsphilosophische Position des frühen Ricœur.⁵¹ »Der Philosoph vertraut einer gewissen Teleologie der Geschichte. Anders ausgedrückt: Die Geschichte als Ereignisfluß muß so beschaffen sein, daß in diesem Fluß der Mensch auftritt und eine Ankunft [*avè-*

49 Vgl. AEP, 177 ff., 190.

50 Zu denen die frühe Studie zu Husserl und zum Sinn der Geschichte auffälligerweise nicht zählt, was ein deutlicher Beleg dafür ist, dass Ricœur noch keine Möglichkeit gesehen hat, die Phänomenologie angemessen mit seinen Versuchen in Verbindung zu bringen, der realen geschichtlichen Gegenwart philosophisch gerecht zu werden.

51 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/31967], Paris 2001, 45 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 58 f. [=GW]; AEP, 30, 53, 66; sowie Merleau-Pontys Bezugnahme auf dieses Begriffspaar in *Signes*, Paris 1960, 85, sowie in *Die Prosa der Welt*, 99 ff. und die spätere Wiederaufnahme beider Begriffe mit Blick auf eine im Zeichen der Verantwortung für den Anderen gedachten Geschichte in: P. Ricœur, *L'histoire autrement*, in: N. Frogneux, F. Mies (éd.), *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris 1998, 293–309, hier: 307.

nement] des Menschen vermittelt wird« (GW, 56/HV, 42). Doch in dem Maße, wie die großen geschichtsphilosophischen Synthesen an der Erfahrung der Geschichte scheiterten, schien diese Vorstellung der gegenteiligen Evidenz weichen zu müssen, »daß die Menschheit sich endlos in ihrer de-facto-Realität verzweigt; kaum jedoch, daß sie sich in ihrem de-jure-Sinn vereint« (GW, 57/HV, 43). Wer wie Merleau-Ponty in *Humanismus und Terror* (1947), scheinbar bereits belehrt von den Abenteuern der Dialektik⁵² und von falschen Gewalt-Rechtfertigungen durch säkulare Eschatologien, auf utopisches Denken verzichten will, um sich jenseits aller ›Geschichtsphilosophie‹ auf die Bestimmung einer geschichtlichen »Richtung der Ereignisse« und auf die Arbeit einer bestimmten Negation *im Feld des Geschichtlichen* zurückzuziehen,⁵³ läuft der nicht Gefahr, jenen Sinn in einer »histoire radicalement multiple« aus den Augen zu verlieren?⁵⁴

Gegen eine Auffassung der Geschichte, die die Ankunft des menschlichen Sinns in ihr (die mit der Verwirklichung des Menschen sich endlich decken soll) restlos den geschichtlichen Ereignissen zu überantworten und in ihnen aufzulösen scheint,⁵⁵ setzt Ricœur in zwei frühen Rezensionen, die sich mit der Marxismus-Kritik Merleau-Pontys befassen, eine ›vertikale‹ Dimension, ohne die auch die langfristige Bestimmung jener Richtung der Ereignisse nicht möglich sei.⁵⁶ Eben diese Dimension allein halte nämlich die Geschichte offen und bewahre sie vor dem Abgleiten in eine fatale Zerstreuung oder endlose Wiederholung des Immergleichen, indem sie an einer »Eschatologie der Nicht-Gewalt« auch konkret politisch festhalten

52 So lautet bekanntlich der Titel von Merleau-Ponty zweitem, 1955 veröffentlichten geschichtsphilosophischem Buch, aus dem sich eine deutliche Distanzierung von den marxistisch-apologetischen Tendenzen herauslesen lässt, die *Humanismus und Terror* noch bestimmt hatten.

53 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* 1/2 [1947], Frankfurt/M. 1966 (Bd. 1, 141).

54 P. Ricœur, *La pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

55 P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. A propos de ›Humanisme et terreur‹ de Maurice Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social* 57, no. 1–2 (1949), 41–54, hier: 49 ff.

56 Ebd., 51; vgl. auch P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 837–846.

lasse.⁵⁷ Dabei geht der daraus abgeleitete finale Sinn von Geschichte aber nicht über eine kantische regulative Idee hinaus.⁵⁸ Der Imagination als Befähigung zu prospektiver Erkundung des Möglichen wird keine positiv auszumalende Utopie in Aussicht gestellt, der geschichtsphilosophischen Erwartung wird kein Gedanke an das »System« einer objektiven Teleologie oder einer wie von selbst vorankommenden »Vernunft (in) der Geschichte« gestattet. Genau so wenig wie die Geschichtsschreibung, eine »sublunare Disziplin« (Paul Veyne⁵⁹), können sich auch Imagination und Erwartung von

57 Die politischen Positionen Ricœurs und Merleau-Pontys sind in diesem Punkt nicht sehr weit entfernt voneinander. (Noch in den 1970er Jahren kommt Ricœur im Übrigen auf die »a-marxistische« Perspektive Merleau-Pontys zurück, der er sich von Anfang an verwandt fühlte; vgl. seine *Hommage à Merleau-Ponty*, S. 1119.) Doch weigert sich Merleau-Ponty, sich der Hoffnung auf das historische Werden eines »zukünftigen Menschen« zu verschreiben und bemüht sich eher darum, Umrisse einer notwendigen *retrograden* Arbeit zu zeichnen, durch die Geschichte im Antworten auf verstandene Irrtümer ein orthogenetisches Moment erhalten kann – wenn auch nicht unbedingt so, wie es in den »harten« Wissenschaften der Fall ist (Vgl. G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 46 ff.; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 7–58.) Die Antizipation eines buchstäblich utopischen *view from nowhere*, der ein Verständnis der Geschichte *par contraste* ermöglichen soll (Ricœur), wollte Merleau-Ponty in seiner Beurteilung der »Abenteuer der Dialektik« gerade nicht mehr zugrundelegen. Vgl. P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 135; P. Ricœur, »Logique herméneutique«?, in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223, hier: 194; P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 136 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, München, Freiburg i. Br. 1971/21989, 157 [=FM]. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, 110 f., 143 f. – Mit Levinas hält Ricœur dagegen an einer eschatologischen Dimension der Geschichte fest, wenn er sagt, sie müsse paradoxerweise so beurteilt werden, »as if in going towards the fully human, we must transcend man«; vgl. P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28, hier: 27 f.

58 P. Ricœur, *Que signifie »humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92, hier: 88. Keine andere Funktion hat eine solche Idee, als jenes *comprendre par contraste* zu ermöglichen; VI, 456.

59 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990; ZEI, 255/TRI, 239.

ihrem Gebundensein an endliche, situierte geschichtliche Perspektiven gänzlich lösen.

Nun erteilt Ricœur schon 1951 auch der Idee einer phänomenologischen Wissenschaft von der Lebenswelt eine Absage. Die Lebenswelt ist das »verlorene Paradies« der Phänomenologie, das man schon verlassen hat, wenn man es thematisiert.⁶⁰ Und die Wahrnehmung als diejenige Modalität der Erfahrung *par excellence*, die uns Merleau-Ponty zufolge diese Welt erschließt, ist immer schon überschritten, wo der nicht-perzeptiven Geltungseinheit eines

60 GW, 186 f., sowie die *Addition à la séance du 24 mai 1975* [Brief von P. Ricœur an P. Kemp], in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 70, no. 2 (1976), 77 ff.; P. Ricœur, *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx' »Deutscher Ideologie«*, in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1977, 207–239, hier: 215; *On interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 190 f. Hier wird, unter Hinweis auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*, noch einmal betont, dass es keine »unvermittelte« Erfahrung geben könne. Doch wenn man behauptet, »perception is articulated, desire is articulated« (etc.), kann man dann noch einen *originären Prozess der Artikulation* dessen denken, was nicht »immer schon« artikuliert ist? In enger Nachbarschaft zu Merleau-Pontys »Paradox des Ausdrucks« (*Die Prosa der Welt*, 33–68) bewegen sich Ricœurs Überlegungen zum Kernparadox der Sprache; vgl. S. 30 in: J.-P. Cometti, P. Ricœur, *Philosophies du langage* der *Encycloaedia Universalis*, www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/ – Hans Blumenberg wandte sich ebenfalls gegen die Vorstellung, es könne einen »unvermittelten« Rekurs auf die Lebenswelt geben, so in *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1981. Vgl. aber die starke Stellung, die dem Begriff der Lebenswelt (dt. i. Orig.) als *réalité ontique* im Sinne Heideggers noch in Ricœurs frühem Aufsatz *L'homme de science et l'homme de foi* (in: *Le semeur. La science et la foi* 51, no. 1 [1952–53], 12–22) zukommt. Lebensweltlich, heißt es hier, wird das »Mysterium« der Einfügung des Einzelnen in die Welt und ihre Präsenz erfahren, aber auf eine Weise, die ihm »zu sehr vorhergeht«, als dass man sich davon transparent Rechenschaft ablegen könnte. Jeder Versuch, dies zu tun, sieht sich nach dem irreversiblen Zerfall der Synthese des mittelalterlichen Weltbildes, die nur ein Traum war, mit einer Vielfalt des Wahren konfrontiert, die uns vor das Problem einer immerfort aufgeschobenen, gegen jegliche totale bzw. totalitäre Vereinnahmung abgegrenzten, letztlich nur in eschatologischer Perspektive erhofften Einheit stellt und dabei doch stets auf den »horizon le plus concret de notre existence« (ebd., 19) zurückbezogen bleibt. Diese wird, hier ganz wie bei Merleau-Ponty, als primordial und perzeptiv, aber auch als *ordre passionnel* (21) charakterisiert. Der entsprechende Passus findet sich in *Histoire et vérité* wieder aufgenommen unter dem Titel *Note sur le vœu et la tâche de l'unité* (HV, 219 ff.).

Sinnes sprachlicher Ausdruck verliehen wird.⁶¹ Das Wahrnehmen als perzeptives Erleben und auch das Erlebnis des Aussagens wird transzendiert im Ausgesagten (*le dit*).⁶² Der im Ausgesagten konstituierte ideale Sinn mag sich im Rahmen einer genealogisch-phänomenologischen Untersuchung von Erfahrung und Urteil vom perspektivischen Anblick einer Sache herleiten lassen, doch geht die aperspektivische Geltungseinheit des Sinns niemals in der Perspek-

61 FM, 47 ff./HF, 46. Hier setzt weiter die Kritik Ricœurs an der Lektüre Husserls durch Merleau-Ponty an. Statt mit dem Ansatz der *Logischen Untersuchungen* am Primat idealen Sinnes festzuhalten, akzentuiere Merleau-Ponty einen genealogischen Primat der Wahrnehmung (wie in der Phänomenologie generell als »vérité première du monde«; AEP, 14) derart, dass das Problem der Einheit des Sinnes mehr und mehr aus dem Blick gerate. Zwar werde so die Aufmerksamkeit auf ein Originäres gelenkt, das sich der phänomenologischen Reduktion verweigere und im Übrigen nicht als Konstitut des Bewusstseins gelten könne; zwar werde so der Begriff der Lebenswelt (diesseits einer bloßen »kosmologischen Idee« »Welt« im Sinne Kants) vertieft, doch drohe damit auch das Scheitern der Idee einer aperspektivischen Wahrheit; vgl. Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France*, 6 f.; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15, no. 5 (1962), 309–323, hier: 317 f. Ricœur hält an einem aperspektivischen Weltbegriff fest, der nicht darauf zu reduzieren sein soll, dass der Mensch nur »situert« lebt; vgl. P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 90. In späteren sprachphilosophischen Schriften tritt dieser Aperspektivismus weitgehend hinter eine irreduzible, sprachlich imprägnierte Vielstimmigkeit (»plurivocité«; Cometti, Ricœur, *Philosophies du langage*, 15) menschlicher Ausdrucks-, Redeweisen und Lebensformen zurück; wiederum aber mit einer energischen Wendung gegen jegliche Unmittelbarkeit. Die Welt, die unter dieser Voraussetzung sprachlich zugänglich und ausdrückbar sein soll, liegt interpretativ gewissermaßen erst »vor uns«. Offen bleibt, wie das Interpretieren auf jene *modes d'être* zurückwirken kann, in denen wir *zur Welt sind* bzw. *die Welt, transitiv gesprochen, leben*; vgl. die Seite 15 in: P. Ricœur, *Signe et Sens*, in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedia/signe-et-sens/ Im Übrigen hatte Ricœur anfangs mit Merleau-Ponty darauf gesetzt, dass jede(r) bereits »im Wahren« sei, bevor letzteres kritisch zu beurteilen ist. So ist in *Histoire et vérité* von einer »espérance d'être dans la vérité« die Rede (HV, 13, 66). Doch als hermeneutisch »unvermitteltes« Sein beschwört dieses auch schon alle Ängste herauf, die Ricœur fast durchgängig abwehren wird: die Angst vor nächtlichen Passionen, vor einem »romantisme, abîmé dans le sentiment de l'ineffable«, vor einer regelrechten Invasion des Pathologischen und schließlich vor der Verzweiflung (MJ, 86, 148, 268, 290, 343, 348).

62 Noch im 1989er Aufsatz *Narrativité, phénoménologie et herméneutique* heißt es kompromisslos: »La perception est dite, le désir est dit« (69).

tive auf, die sie begründen mag.⁶³ Die Perspektivität der Wahrnehmung bleibt an den aktuellen Vollzug einer Öffnung zur Welt hin gebunden, die sich im Übergang von einer Perspektive zur nächsten bewährt. Doch darin wird die Endlichkeit der perspektivischen Bindung selbst nicht im Zuge einer totalisierenden Bewegung überwunden, denn es kann kein Geometral aller möglichen Perspektiven geben (AEP, 214).

Ricœur wirft in diesem Zusammenhang freilich nicht das Problem der (In-)Kompossibilität von Perspektiven auf⁶⁴; vielmehr propagiert er eine »Inversion ins Universelle« (FM, 45/HF, 44). Gegen eine als einseitig bezeichnete Philosophie der Endlichkeit, die wie diejenige Merleau-Pontys von perzeptiver Perspektivität auf Strukturen einer »lateralen Universalität« glaubt schließen zu dürfen und von leibhafter Perspektivität am Ende zu einer perspektivischen Leibhaftigkeit der Vernunft übergeht, setzt Ricœur eine existentielle Disproportion zwischen einer perspektivischen, wahrnehmungs- und leibgebundenen Endlichkeit einerseits und einer Universalität andererseits, die im Sagen, nicht im Sehen, auf eine *Wahrheit ohne Gesichtspunkt* abziele (FM, 51/HF, 49).⁶⁵ Obgleich in den entsprechenden Passagen der *Fehlbarkeit des Menschen*, in der diese Konzeption entwickelt wird, der Name Merleau-Ponty nicht fällt, ist doch deutlich, dass sich dieses Buch gegen einen bei letzterem zu weit getriebenen »exorcisme de la pensée sans point de vue« richten soll.⁶⁶

63 Dies würde Merleau-Ponty wohl kaum bestreiten, geht es ihm doch gerade um den Übergang von der Ebene der *vérité perçue* zur *vérité idéale*; vgl. A. Métraux, *Vorwort*, in: M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, V–XXIV, hier: XVI f.

64 Wohl aber an anderer Stelle: AEP, 224.

65 Weitgehend auf der Linie Merleau-Ponty liegt allerdings die Kritik eines seine Gegenstände »überfliegenden« Denkens (»survol«), das menschlicher Inkarnation Gewalt antun müsse. Stattdessen seien wir dazu verdammt, »à appréhender latéralement l'univers«; MJ, 51. Später werden dem entsprechend auch die Probleme der Übersetzung und des Kulturvergleichs beschrieben. Siehe dazu u.a. Ricœurs *Introduction* zu L. Gardet et al., *Les cultures et le temps*, Paris 1976, 13–33. Das Motiv »lateralen« Verstehens wurde auch von Levinas aufgegriffen, u.a. in: *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972, 54; dt.: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 48.

66 Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 319. Vgl. dagegen besonders die Piaget-Kritik Merleau-Pontys in seinem *Résumé de cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236,

Endlichkeit, Perspektivität und Universalität sind die begrifflichen Ecksteine eines transzendentalen Grundrisses, den Ricœur nun genau parallel ins Ethische wendet. Jene Disproportion wiederholt sich in der Spannung zwischen Charakter (als der »affektiven Perspektive« eines partikularen Begehrens) und Universalität (die unendliches Glück prätendiert). Gegen eine reine Phänomenologie, die die »Arbeit des Negativen« nicht kennt und nur mehr eine Welt beschreibt, in der der Begriff der Verzweiflung gar keinen Sinn zu haben scheint,⁶⁷ sowie gegen einen Existenzialismus unüberschreitbarer Endlichkeit insistiert Ricœur auf der tragischen und »fehlbaren« Position des Menschen *zwischen* Endlichkeit und Universalität sowie auf der Position des Willens zur affektiven und kognitiven Universalität, die aufgrund der endlichen (perspektivischen) Konstitution des Leibes und des Begehrens stets Gefahr läuft, hinter ihre universalisierten Prätionen zurückzufallen. Unabhängig davon, ob dies im Einzelfall geschieht, ist diese Gefahr als solche schlechterdings nicht auszuräumen. In diesem Sinne kommt ihr *radikale* Bedeutung zu. Aus eigener Kraft ist diese Fehlbarkeit einer an ihre Situierung, Leiblichkeit und Perspektivität gefesselten Freiheit auf keine Weise aufzuheben. Die Identifikation mit dem Universellen, die existenziell (ähnlich wie schon bei Kant, wo er von einer »Revolution der Denkart« spricht) die Form einer *Konversion, d.h. einer Bekehrung zur Vernunft* annimmt, lässt die Endlichkeit der Wahrnehmung und des Charakters retrograd nur mehr im Licht eines radikalen Mangels an Universalität erscheinen. So ist nur noch »in der Trauer des Endlichen« zu leben (FM, 182/HF, 156 f.; VI, 420; ZEI, 47/TRI, 48).

T. XVIII, 3–6 (1964) (dt. Teilübersetzung: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994), sowie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 406 [=PhW], wo die Idee einer situierten Vernunft gegen eine »absolute Dezentrierung« ausgespielt wird (die Ricœur in FM noch als ein Ideal, nicht aber als ein faktisch realisierbares, vorauszusetzen scheint, wo er den Begriff der Fehlbarkeit begründet).

67 Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 318; *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cérisy-la-Salle, 1973, Neuchâtel 1976, 53–74 (gefolgt von koll. Diskussion mit G. Marcel u.a. 75–94), hier: 69.

4. Zwischen ›leibhafter‹ Wahrnehmung und Tun, Zeiterfahrung und erzählbarer Geschichtlichkeit

Der Begriff der Fehlbarkeit setzt (im Gegensatz zu einem Begriff wie Fehler- oder Mangelhaftigkeit) einen ethischen Akzent; und dieser impliziert phänomenologisch ein *cogito*, das nicht nur Sehen, sondern *Tun ist*, für das sich die Welt nicht als ein bloßes Schauspiel, sondern als ein praktisches, ›widerständiges‹ Feld mit Wegen und Hindernissen darstellt.⁶⁸ Trotz dieser erneuten Abgrenzung gegen den Ansatz der Phänomenologie der Wahrnehmung in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) ist gerade dieser erste der drei Bände der *Philosophie de la volonté* Merleau-Ponty in vielem näher als alles, was Ricœur später geschrieben hat. Das betrifft etwa die Beurteilung der gestaltpsychologischen Beiträge zum Konzept einer (phänomenalen) Verhaltensumwelt (VI, 195 ff.⁶⁹), die Kritik einer realistischen oder naturalistischen Wissenschaft des Verhaltens⁷⁰ und die enge Verbindung, die Ricœur zwischen einem *cogito percevant* und einem *cogito agissant* in ersten Erfahrungen des »ich kann« vermutet (VI, 228), die er bei Merleau-Ponty ausgezeichnet beschrieben findet und auf die er sich noch viele Jahre später berufen wird.⁷¹ Doch wird eine strikte Trennung zweier »universes du discours«, die sich jeweils auf das Bewusstsein und den Körper beziehen, aufrechterhalten und die Idee einer »dritten Dimension«, wie sie Merleau-Ponty in *Die*

68 Ricœur, VI, 198; *Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach*, 124. Merleau-Ponty selbst wendet sich dagegen, das Tun dem Sehen unterzuordnen und rückt im Übrigen den Begriff der Wahrnehmung an den einer Modalität des Verhaltens heran, wobei er letzteres als ein ›Können‹ auffasst, worauf sich Ricœur noch in *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 212 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 221 [=SaA], beruft; vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Struktur des Verhaltens* [1942], Berlin, New York 1976, 188 f.; *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1974, 240, sowie den Begriff der »conduites perceptives« (Pierre Janet) in VI, 223 ff. In DA77, 69, ist grundsätzlich von einer Realität der Welt die Rede, »pour laquelle exister, c'est résister«.

69 Wieder aufgegriffen werden diese Analysen ausführlich in J, Teil II, ch. III.

70 Terminologisch hält Ricœur allerdings Realismus und Naturalismus nicht auseinander.

71 DA77, 70, 72. Das fragliche ›Können‹ bezieht sich auf den *corps propre*, den eigenen Leib als »origine de sens« und Feld aller Motivationen *par excellence* (ebd., 73, 75) – beides Formulierungen, die wiederholt auch bei Merleau-Ponty anzutreffen sind.

Struktur des Verhaltens entwickelt, implizit verworfen, sofern mit diesem Begriff ein Mittleres zwischen Subjekt und Objekt getroffen sein sollte.⁷²

Ricœur spricht an anderer Stelle von einer »région impensable de la demi-subjectivité et de la demi-réalité«.⁷³ Zwischen einer Phänomenologie in der Perspektive der ersten Person und einer objektiven Wissenschaft in der Perspektive der dritten Person kann es für Ricœur in ontogenetischer Hinsicht keinen Übergang geben.⁷⁴ Auch der psychoanalytische Standpunkt führe letztlich, wenn er seiner realistischen Prämissen entledigt wird, nur auf ein »vécu enfoui, submergé« oder »caché«, das sich erst im Zuge einer narrativen Rekonstruktion überhaupt als Bestandteil einer Lebensgeschichte verstehen lässt.⁷⁵ Diese Rekonstruktion kann nur auf hermeneutischem Wege mit Hilfe eines anderen Bewusstseins geleistet werden. Wenn das *cogito*, obzwar es mit apodiktischer Evidenz die Gewissheit der eigenen Existenz aussagt, nicht auch die Adäquatheit der Erkenntnis

72 VI, 398 (vgl. aber ebd., 83).

73 Dies bezieht sich auf die Konzeption eines ontogenetischen Übergangs von der Natur zum Bewusstsein, die Tran Duc Thao vorgelegt hat; vgl. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, 831. Nur retrospektiv erscheint die Natur »comme condition réelle« des Bewusstseins; vgl. P. Ricœur, *Le »lieu« de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 94. Ein Drittes zwischen Idealität und Realität, Subjektivität und Objektivität hatte bereits Kierkegaard als ein *inter-esse* thematisiert; vgl. M. Theunissen, *Das Menschenbild in der »Krankheit zum Tode«*, in: ders., W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 496–510, hier: 503.

74 Vgl. die klassische Studie von Georges Politzer, *Kritik der Grundlagen der Psychologie* [1928], Frankfurt/M. 1978; sowie vom gleichen Autor die *Principes élémentaires de philosophie* [1935/6], Paris 1977. Diese ganze Problematik wird wieder aufgenommen in NR, wo sich Ricœur auf einen semantischen Dualismus verschiedener Diskurse zurückzieht und das Recht bestreitet, aus diesem Dualismus ohne Weiteres ontologische Konsequenzen zu ziehen, wie es bei Peter F. Strawson der Fall ist (NR, 22 f., 36). Im Übrigen zieht er in Zweifel, ob etwa das (aus der Perspektive der »dritten Person«) thematisierte Gehirn je in menschlicher Selbsterfahrung ein Phänomen sein kann (NR, 60, 211).

75 VI, 369. Auch bei Merleau-Ponty ist in diesem Zusammenhang fraglich, ob man so über ein »unbewusstes Bewußtsein« oder ein »Vorbewußtes« hinauskommt; vgl. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1995, 412, 451 f. [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 402, 440 [=DI]; speziell zu einem »Realismus« nicht des biologischen Status der Triebe, sondern der »seelischen Triebrepräsenzen« vgl. ebd., 444; B. Frosthalm, *Leib und Unbewußtes*, Bonn 1978.

dessen garantieren kann⁷⁶, was und wer ich bin, so muss der Weg des Strebens nach wahrer Existenz dem Umweg über Andere nehmen.⁷⁷ Die Ambitionen einer direkten Phänomenologie scheitern hier einmal mehr und müssen sich Leitlinien hermeneutischer Deutung unterordnen.

Jenes Streben beginnt in einer Art Vergessenheit oder Verlorenheit meiner selbst, in einer »Diaspora« der Existenz, aus der kein direkter Weg mehr zu adäquater Selbsterkenntnis zu führen scheint

76 Zum Verhältnis von Apodiktischem und Adäquatem vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, 171; Hua VIII, 35; P. Ricœur, *Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie* [1968], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 137–174, hier: 143 [=HuS] (vgl. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 321–359); DI, 431, 433/DII, 442–444; *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 163.

77 DI, 57 ff., 431, 468/DII, 55 ff., 442, 479 f. Schon in Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* führte die Apodiktizität des *cogito* nicht auch auf die Spur einer Antwort auf die Frage, wer denkt? Dass ich ein »denkendes Etwas« bin – ein »Es, das denkt« (Kant) –, sagt weder mir noch den Anderen, wer ich bin. Die Frage nach dem Wer ist gar nicht sinnvoll so zu stellen, daß sie auf Apodiktizität zielt, die jeglichen Zweifel ausräumen könnte. Sie stellt sich mir selbst und von den Anderen her inmitten des Zweifels und des Misstrauens. Verdacht und Zweifel motivieren überhaupt erst diese Frage und lassen sie, nachdem sie durch den Akt der Namengebung zunächst gewissermaßen provisorisch ihre Beantwortung gefunden hat, in ihrer ganzen Schärfe aufbrechen. Es handelt sich nicht um eine ›theoretische‹ Frage, als die Descartes den Zweifel selbst an seinen Sinnen beurteilt. Wenn Wahrsein, d. h. das, was dem Zweifel standhält, zunächst *Bewährtsein* bedeutet, wie Husserl vorschlägt (Hua VII, 117), so wird es sich in der Wahrheit, die als Antwort auf die Frage nach dem Wer vorzustellen wäre, vor allem um eine *praktische* handeln müssen. Das Jemand-Sein ist, wie Hannah Arendt gezeigt hat, nicht positiv aussagbar. (Zumindest gilt dies aus ihrer Sicht solange, wie das Leben nicht abgeschlossen ist. Vgl. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ⁴1985, 172–178.) Dessen ungeachtet ist die Wer-Frage aber nicht obsolet; sie bleibt, wie Ricœur mit Recht betont, vielmehr gerade durch das *Ausbleiben* einer ›definitiven‹ Antwort virulent (vgl. Sca, 35/SaA, 34). Und das Selbst als Antwort auf die Wer-Frage kann sich praktisch zeigen. Antwort auf die Frage nach dem Wer muß man in der Weise des Tuns geben, das auf seine Weise wahrhaftig sein mag, das aber in dem ihm eigenen Wahrheitsmodus niemals *jenseits* des Zweifels angesiedelt sein kann, der hier in Gestalt des Verdachts und des Misstrauens auftritt. Bewährte Wahrheit, der man vertrauen kann, kann es *praktisch* nur *im* Zwielficht des Verdachts und des Mißtrauens geben, nicht jenseits dessen, was sie in Frage stellt.

(DI, 58/DII, 55⁷⁸). Wenn die Selbsterkenntnis der Hilfe des Anderen bedarf, so geht doch auch dessen Verstehen keinen direkten Weg. Die Arbeit der Interpretation erfolgt vielmehr unter der ›archäologischen‹ Prämisse, dass die späten, entfremdeten Gestalten des Bewusstseins aus ihrer vergessenen oder verdrängten Vorgeschichte heraus als solche intelligibel werden. Andererseits ergibt sich der Sinn dieser Vorgeschichte seinerseits wiederum nur aus der notwendig retrospektiv erfolgenden Rekonstruktion der fortschreitenden Gliederung der Gestalten der Erfahrung. Die Archäologie, deren Umriss Ricœur in seinem Freud-Buch skizziert, verfolgt in inverser Richtung die progressive Teleologie, die das Bewusstsein bereits hinter sich hat, und die, wie Merleau-Ponty in seinen Sorbonne-Vorlesungen mit Hegel sagt, »aufhebend« und »integrierend« verläuft, so dass das Bewusstsein die Momente, die es hinter sich zu haben scheint, auch »in seiner gegenwärtigen Tiefe«, in einer gegenwärtigen Vergangenheit noch enthalten kann.⁷⁹ Der archäologische Rückgang, in dem das Bewusstsein seine Entäußerung an ein unbewusstes Anderes erfahren soll, ist so nur der Umweg einer teleologisch nachvollziehbaren Progression, die auf Bewusstwerdung und Wiederaneignung der Existenz abzielt.

Ricœur entlehnt in diesem Kontext nicht nur den Begriff der Archäologie Merleau-Pontys;⁸⁰ auch eine erste phänomenologische Interpretation jener Hegel'schen Denkfigur findet sich bei letzterem. Schließlich deutet Ricœur das Unbewusste, an dem der Anspruch auf adäquate Selbsterkenntnis des *cogito* scheitert, mit Merleau-Ponty nach dem ontischen Modell des Körpers. Die Seinsweise dessen,

78 Bereits Sartre hatte von einer »diasporischen« Seinsstruktur menschlichen Selbst- bzw. Für-sich-seins gesprochen, worauf sich Ricœur jedoch gerade nicht beruft; vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 266, 372 [=SN].

79 PhW, 280 f.; DI, 350/DII, 360 f.; vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 20 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg, i. Br., München 1971/²1988, 20 [=SdB]. Zu den Anleihen Merleau-Pontys und Ricœurs beim Hegelianismus vgl. Vf., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194; *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. I–II.

80 HuS, 145. Ricœur bezieht sich auf Merleau-Pontys *Préface*, in: A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*, Paris 1960, 9.

was das *cogito* auf einen bloßen Sinneffekt einer ihm entgehenden unbewussten Ordnung zu reduzieren scheint, ist weder eine dingliche noch eine eigentlich subjektive. Das Unbewusste ist gleichsam ein »in einem Körper eingeschlossener Sinn, ist ein signifikantes Verhalten«, »Fleisch gewordene Intention«, die uns »außerhalb unserer selbst zur Existenz bringt«. ⁸¹ Diesem ›Außerhalb‹ gibt Ricœur nun eine ontologische Wendung. Nach einer ersten »kopernikanischen Revolution« Kants, die zur transzendentalen Subjektivierung der Erfahrung führt, erfordert die archäologische Einsicht in die »unbewußten Geburtsorte des Sinns« eine Situierung des *cogito* im Sein, durch das es in seiner Funktion als Garant adäquater Selbsterkenntnis ständig in Frage gestellt wird. ⁸²

Dem so eröffneten Weg einer »ontologischen Phänomenologie« steht freilich das Gewicht einer Hermeneutik gegenüber, die nur über den Umweg von Symbolen, die mit Anderen kommuniziert werden, die Aufklärung von Strukturen der Existenz zulässt (SdB, 405/SM, 331f.). Dabei wird vorausgesetzt, die Auslegung der Existenz widerfahre dieser selbst und deren interpretative Auslegungs-

81 DI, 391/DII, 402; HuS, 138f. Dass es alles andere als unverfänglich ist, im Blick auf den Körper von »Fleisch gewordenen Intentionen« zu sprechen, wird spätestens dann deutlich, wenn man bedenkt, wie der späte Merleau-Ponty den Begriff *chair* terminologisch gebraucht, auf den Ricœur, der ihn früh verwendet (vgl. seine *Note sur la personne*, in: *Le Semeur* 38, no. 7, Mai (1936), 437–444, hier: 440, 442), später *en passant* eingeht; so in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 253; ZEIII, 372/TRIII, 333.

82 DI, 432, 400/DII, 442f.; HuS, 32; VI, 35; AEP, 86. Die von Gabriel Marcel inspirierte Denkfigur einer zweiten kopernikanischen Revolution, die das *cogito* im Sein de-zentrieren soll, findet sich bereits in: P. Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 65. Diese Denkfigur verbindet sich mit dem Begriff der »zweiten Reflexion« bei G. Marcel und mit dessen Entdeckung eines phänomenologisch nicht Reduzierbaren (*sentir, situation*), dem Ricœur erst in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* Rechnung getragen sieht; vgl. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, 55, 76, 58, 74; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* [Séance sur La pensée de Gabriel Marcel], in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXXVIII, no. 2 (1984), 3–16; *D'une lucidité inquiète*, in: *Les hommes contre l'humain* (Philosophie européenne), nouv. Éd. sous la dir. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11.

bedürftigkeit gehe aus ihr selbst hervor.⁸³ Billigt man etwa der Erzählung zu, Strukturen der Existenz selbst zu explizieren, so wird man umgekehrt von einem *narrativen In-der-Welt-sein* sprechen können.⁸⁴ Doch verbietet sich eine direkte Ontologie des Verstehens ohne Methode des Verstehens ebenso wie eine Phänomenologie, die glauben macht, man könne unvermittelt Strukturen einer »temporalisation primordiale« aufdecken (AEP, 18; vgl. ebd. 28, 177). Am Ende ist es allein ein narratives Sprachspiel, *von dem aus* man auf eine prä-narrative Struktur der Zeiterfahrung *zurückverweisen* kann, die ohne hermeneutische Explikation stumm, formlos und opak bliebe.⁸⁵

Für Ricœur scheint es nunmehr überhaupt keinen von vornherein der Phänomenologie zur Verfügung stehenden Zugang zu Zeit und Zeiterfahrung mehr geben zu können. Auch wenn man in letzter Instanz auf eine Ontologie der zeitlichen Strukturen der Existenz hinaus will (in dem Sinne, wie Merleau-Ponty Husserl mit Hilfe Heideggers reinterpretiert hat⁸⁶), *beginnt* man mit einer immer schon in geschichtlichen Formen artikulierten Zeitlichkeit. Hier ist die Zeiterfahrung bereits intelligibel und »humanisiert« (ZEI, 13/TRI, 17); und nur eine hermeneutische Kritik der narrativen Funktion wird »unterhalb« dieser Formen eine Schicht prä-narrativer Zeitlichkeit zum Vorschein bringen können. Die Kontingenz, die narrativ gebändigt wird, ist indessen bereits mehr oder weniger ge-

83 Später wird Ricœur geradezu von einer Subversion der Phänomenologie durch eine Hermeneutik sprechen, die im Rekurs auf ein »immer schon« sprachlich vermitteltes In-der-Welt-sein der Bezeugung eines buchstäblich elementarerer Verhältnisses zwischen Selbst und Welt verpflichtet sei, als es je ein Subjekt-Objekt-Denken vorstellbar werden lasse, dem noch Husserl anhing. So ist in *On interpretation* (190) vom »testimony of an ontological link more basic than any relation of knowledge« die Rede. Bezeugt werde letztlich ein »*Being-demanding-to-be-said (être-à-dire)*« (ebd., 196). Genau darauf beziehen sich auch die wichtigen Retraktionen des Autors im Vergleich zu seiner früheren, auf verschriftliche Symbole abstellenden Hermeneutik (ebd. 191 ff.).

84 ZEI, 128, 117 f./TRI, 123, 113 f.; vgl. ZEIII, 98/TRIII, 92. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »shaping«, durch das die erlebte Zeit selbst erzählbare Formen assimiliert; vgl. *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 33. Von einem »narrativen In-der-Welt-sein« ist im übrigen *nicht wörtlich* im Original die Rede.

85 Ricœur, *The human experience of time and narrative*, 33; ZEI, 10/TRI, 13; *On interpretation*, 180 f.

86 Siehe den bereits erwähnten Aufsatz *Jenseits von Husserl und Heidegger*.

regelt. Anfang und Ende sind in der erzählten Zeit bereits gesetzt und im Hinblick auf einen einzigen Sinneffekt, der im Ende der Erzählung kulminiert, verknüpft. Erst nachträglich, in einem destrukturierenden Abbau allzu selbstverständlich erscheinender, kulturell bedingter Leistungen der narrativen Funktion, kann deutlich werden, dass es die Zeiterfahrung nicht ›immer schon‹ mit einer ›humanisierten‹ und sich zwischen bestimmten Anfängen und Ausgängen oder Zielen abspielenden Zeit zu tun hat. Was wir Zeiterfahrung nennen, ist nicht von Anfang an narrativ intelligibel. Vielmehr hat sie es mit einer ›wilden Kontingenz‹ endloser und unbestimmter Sukzessionen zu tun, die keinen Anfang und kein Ende als ›natürliche‹ Gliederung enthalten.⁸⁷ Ricoeur spricht von »stummer, wirrer und formloser« Erfahrung, die schwerlich *Erfahrung* zu nennen ist, insofern sie kaum noch Züge narrativ artikulierbarer Geschichtlichkeit erkennen lässt, durch die ein Selbst sich erinnernd eigener Identität versichern könnte.

Dieser Rückgang von einer *Hermeneutik der narrativen Funktion auf eine pränarrative Ebene der Zeiterfahrung* scheint nun allerdings der Phänomenologie der Zeiterfahrung zu widersprechen, wo er in Darstellungen eines *Aufbaus erzählbarer Ordnung aus wilder Kontingenz und Heterogenität* mündet. Infolgedessen hat es den Anschein, als komme in der Genealogie der Zeiterfahrung dieser noch völlig unregelten, form- und sprachlosen Zeitlichkeit diesseits aller erfahrbaren Geschichtlichkeit der Primat zu. Nur eine »Synthese des Heterogenen« nach dem Vorbild der kantischen Einbildungskraft scheint unter dieser Voraussetzung überhaupt noch eine intelligible Ordnung der Zeit bewerkstelligen zu können.⁸⁸ Die noch nicht ›synthetisierte‹, noch nicht hermeneutisch explizierbare Zeit steht nun als wesenlose Unordnung da, als ein diffuses Rauschen, das keine im engeren Sinne ›erfahrbare‹ Gestalt annimmt. Infolgedessen ist es fraglich, ob sich der von Ricoeur herausgestellte Anspruch der

87 Irritierend ist, dass Ricoeur die wilde Kontingenz pauschal dem Alltagsleben zuschreiben scheint, während er an anderer Stelle den (alltäglichen) Strukturen der Lebenswelt eine »implizite Phänomenologie des Tuns« zuordnet, die gerade den Grund der Erzählbarkeit der erlebten Zeit ausmachen sollte. In diesem Punkt setzt Ricoeurs Tübinger Vortrag *Contingence et rationalité dans le récit* im Vergleich zu *Zeit und Erzählung* z. T. wesentlich andere Akzente; vgl. *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 16.

88 Ebd., 12.

Erzählung, der erfahrenen Zeit gerade in der *ihr eigenen* Kontingenz und Heterogenität gerecht werden zu können, überhaupt einlösen lässt.⁸⁹ Auf jeden Fall muss ja die narrative Funktion die wilde Kontingenz bloßer Vorfälle, die scheinbar anfangs- und endlos aufeinander folgen, in eine *geregelter Kontingenz im Rahmen konsekutiver Ordnungen* überführen, die nachträglich verständlich machen, wie Ereignisse nicht nur *aufeinander folgen*, sondern *auseinander hervorgehen* konnten. Genau das ist auf der Stufe pränarrativer Zeitlichkeit noch nicht verständlich (die insoweit *privativ* aufgefasst wird). Doch ist die Rede von einer solchen ›pränarrativen‹ Stufe bei Ricoeur doppeldeutig. Einerseits ist eine Ebene der Erfahrung gemeint, die *noch nicht* narrativ organisiert ist; andererseits ist im Gegenteil gemeint, sie beinhalte *schon rudimentäre* Formen der Erzählbarkeit (vgl. ZEI, 98, 118/TRI, 95, 113 f.), die ihr nicht erst in synthetischen Akten nachträglich auferlegt werden müssten.

Unter dieser Voraussetzung ist die *Erzählung, die verzeitlichte Erfahrung geschichtlich artikuliert*, nichts der erfahrenen Zeit gänzlich Äußerliches und kann an dieser selbst Maß nehmen, um ihren zentralen Anspruch zu legitimieren, der erfahrenen Zeit selbst adäquat Ausdruck zu verleihen und sie auf diese Weise zu ›humanisieren‹. Nähert man nun aber so die Strukturen erfahrener und erzählbarer Zeit aneinander an, entfällt dann andererseits nicht die Basis für die Annahme einer Einbildungskraft, die im Sinne Kants nur eine rohe, zeitliche »Mannigfaltigkeit« voraussetzt? Eine solche Mannigfaltigkeit, die erst eines synthetischen Aktes, d.h. der Intelligenz der narrativen Funktion bedürfte, um ein Mindestmaß an Intelligibilität zu erlangen, hätte an sich selbst überhaupt nichts Geschichtliches, das sich der Erzählbarkeit anbieten würde.

Erkennbar lehnt sich Ricoeur an Kants Begriff der Einbildungskraft an, wo er sein Modell der »Synthese des Heterogenen« entfaltet, um dem Gefälle gerecht werden zu können, das die ›Humanisierung‹ der Zeit zwischen wilder und geregelter Kontingenz, zwischen bloßen Vorfällen und Ereignissen sowie zwischen endlosen Sukzessionen und narrativer Ordnung überwinden soll. Wird auf diese Weise einer Zeiterfahrung, der sich noch keine narrative Intelligenz

89 Vgl. ZEI, 115 f./TRI, 110–112, sowie Roland Barthes' Kritik an der Logik der Narrativität in: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M. 1988, 113; ders., *Am Nullpunkt der Literatur*, Hamburg 1959, 40.

bemächtigt hat, jede Ordnung abgesprochen, durch die sie selbst sich in Formen einer der Erfahrung immanenten Geschichtlichkeit gestalten könnte, statt sich völlig in einer anfangs- und endlosen Mannigfaltigkeit zerstreuter ›Momente‹ zu verlieren?

5. Wahrnehmung, Wiederaneignung und ›Humanisierung‹ der Zeit

Diese Frage hatte auch Merleau-Ponty schon in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* umgetrieben. Allerdings mit einer antiintellektualistischen Stoßrichtung, die bei Ricoeur kein Pendant hat. Die Seiten über die Problematik einer »reflexiven Analyse« (Alain, Jules Lagneau), die sich in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* gegen eine intellektualistische Theorie der Wahrnehmung richten, sollten die Wahrnehmung als Hervorbringung eines »dem Sinnlichen selbst eigenen Sinns« rehabilitieren.⁹⁰ Das Kapitel über die Zeitlichkeit beschreibt eine der Wahrnehmung selbst eigene zeitliche Synthese im »Präsenzfeld« des Wahrgenommenen, bei der es sich aus der Sicht Merleau-Pontys nicht um eine »von Urteilskraft überhöhte Wahrnehmung« handeln kann.⁹¹ Vor aller thetischen Intentionalität

90 Und zwar gegen eine Deutung der Wahrnehmung als eines unbewussten Schlussverfahrens (PhW, 47–67), wie es in der zuvor dominanten Wahrnehmungstheorie beschrieben worden war; vgl. ausführlich dazu Vf., *Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen. Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie*; in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIV (1991), 326–367.

91 Instrukтив wäre ein an dieser Stelle nicht zu vertiefender Vergleich mit den bereits erwähnten Vorlesungen Ricoeurs zum Urteilen, die es von einer als Frage aufzufassenden Aporie her verstehen, die nach einer Antwort verlangt (J, 77, 79) und dabei die wiederum primär als willentlich gesteuert aufgefasste Aufmerksamkeit (J, 59) sowie die Fähigkeit des Unterscheidens des Richtigen vom Falschen, des zu Affirmierenden und des zu Negierenden (J, 32) auf den Plan ruft. Denken, das ist in diesem Sinne Denken-Wollen und dabei sogleich eine ethische, verantwortliche Aktivität, die sich in einer »maîtrise de délibération« bewähren soll. Erst so – und das ist ein entscheidender Unterschied zu Merleau-Ponty – sei es möglich, »qu'on entre dans le royaume de la vérité« (J, 40, 49, 51; hier zit. nach der Paginierung der digit. Fassung). Es ist bei den erwähnten Stellen allerdings nicht immer leicht zu entscheiden, wo der Autor referiert und wo er bereit ist, die besprochenen Positionen zu übernehmen.

des Urteilens wirkt in diesem Feld eine »fungierende Intentionalität«, die nicht den Gesetzen einer intellektuellen, sondern einer sogenannten »Übergangssynthese« folgt.⁹² Diesseits urteilender Akte und eines die Zeit bereits linearisierenden Wissens gestalten sich die Wahrnehmung der Zeit und die wahrgenommene Zeit selbst. In passiver Synthesis bin aber nicht ich es, der die »Initiative der Zeiti-gung ergreift« (PhW, 485). Paradoxerweise handelt es sich um eine *Selbstzeitigung* der Zeit, die sich doch *durch mich* vollzieht. Dabei nimmt die Zeit ursprünglich nicht die Form einer linearen Sukzes-sion an, wie es noch Husserls Modell der Retentionen und Proten-tionen nahelegt.⁹³ »Die Zeit ist ›Affektion ihrer selbst durch sich selbst‹: das Affizierende ist die Zeit als der Andrang und Übergang zur Zukunft hin; das Affizierte ist die Zeit als die entfaltete Reihe der Gegenwart; Affizierendes und Affiziertes sind ein und dasselbe, da der Andrang der Zeit nichts anderes ist als der Übergang von Gegenwart zu Gegenwart. Diese Ekstase aber, diese Projektion eines

92 PhW, 474 ff., 485, 488, 309, 476. Auf die im Spätwerk weiter gehende (Selbst-) Kritik Merleau-Pontys kann an dieser Stelle nur verwiesen werden: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 222 f. Gegen eine Überdehnung der Begriffs einer (perzeptiven) Übergangssynthese wendet sich Ricœur implizit da, wo er die in Husserls *Logischen Untersuchungen* begründete Einheit des Sinns (in einer »intuition catégoriale«) unterschätzt findet. In diesem Punkt bedeutet der in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* eingeschlagene regressi-ve Weg »vers le présent vivant« bzw. zu den lebensweltlichen Grundlagen der Objektivität für Ricœur einen Rückschritt hinter die *Logischen Untersuchungen*; vgl. seine *Hommage à Merleau-Ponty*, 1117, 1120; *Sur la phénoménologie*, 836 ff. Unmissverständlich fällt die Absage an das Projekt einer Phänomenologie der Wahrnehmung aus in: *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*; in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65, hier: 50 f. Doch dabei bleibt es nicht, erinnert Ricœur später doch selbst an den »monde de la vie dont la perception et le souci quotidiens définissent le niveau«; in: *Jan Patočka, le philosophe-résistant* [1977], in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 69–73, hier: 69 [=L1]. Auf den Begriff der fungierenden Intentionalität kommt Ricœur zurück in *Jenseits von Husserl und Heidegger*, 61, auf den Begriff der passiven Synthesis in DA77, 73.

93 Vgl. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 27; P. Bieri, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt/M. 1972, Kap. IV. – Mit Heidegger scheint Merleau-Ponty einerseits zwar die ›lineare‹ Form der Zeit als eine Form des »inneren Sinns« (Kant) ontologisch unterlaufen zu wollen, doch übernimmt er nicht den Begriff einer futurisierten »Sorge« und hält am Primat der Gegenwart fest (vgl. PhW, 466 ff., 471 ff.).

ungeteilten Vermögens auf ein ihm gegenwärtiges Ziel hin, ist die Subjektivität« (PhW, 484).⁹⁴ Zeit wird hier als Subjektivität gedacht – und Subjektivität als Zeit. Und wenn dieser Zusammenhang die Form eines Zerspringens, eines Aufspringens »der Gegenwart zu einer Zukunft hin« als »Archetyp allen Verhältnisses von sich zu

94 Den vielleicht energischsten Versuch, diesen Gedanken eines Übergangs zu reaktualisieren, der unsere *als Gegenwärtigkeit sich vollziehende Existenz* ganz ausmachen soll, und ihn vor jeglicher hermeneutischen Vereinnahmung (wie man sie bei Ricœur vermuten könnte) zu bewahren, stellt gewiss François Jullien's Buch *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, dar. Jullien will sich ganz in einer Phänomenalität halten (82), die – im Gegensatz zu bloßem Leben unter der Herrschaft eines spinozistischen *conatus essendi* (105) – nicht auf ›Dauer‹ angelegt scheint (96 f.) und sich stattdessen im bodenlosen Exil (28) eines rückhaltlosen Exponiertseins bewähren soll, um möglichst keinem bloß normalisierten Leben zu verfallen, dem die Welt im Grunde verschlossen bleibt. Wer wirklich ›existiert‹, muss in diesem Sinne dem Verbringen bloßen ›Lebens‹ Widerstand leisten (35 ff., 226), um eine »Ansprechbarkeit« (33, 153) durch die Welt zu realisieren, die allein einen »unpathetischen Zugang« zu allem verspreche, was nicht im Leben aufgeht (27). Diese Ansprechbarkeit aber könne man nur beschreiben; und man dürfe sie nicht »interpretieren«, denn das bedeute bereits, sie – und damit die eigentliche Vertrautheit unserer Weltzugehörigkeit (125 f., 142 f.) – zu verfehlen. Was sich in ihr zutrage, verdiene gewiss den Titel »Phänomen«; aber dieses sei kein Symptom für anderes (etwa für eine »Sache«, die im Erscheinenden wie auch immer limitiert zum Vorschein käme), es sei vielmehr *die Realität selbst* (129), *die geschieht, wie es regnet* (134), *impersonal und ohne autonomes Zutun eines Subjekts* (155). Jullien hält das für »aufweisbar« (was an Heidegger und an Ricœurs *monstration* denken lässt) und spricht geradezu von einem »existierenden Erscheinen« (135), dem auch der späte Merleau-Ponty auf der Spur gewesen zu sein scheint – vor jeglicher Sinngebung und Interpretation (137, 140). In diesem Erscheinen ohne Aufschub (161) gehe nichts mehr über das Hier und Jetzt hinaus, Hegel zum Trotz (159). Für Jullien kann so die Zeit kein maßgeblicher Horizont mehr sein (116). Es geht ihm unbedingt um das Nichtverfehlen unserer allein ›existierend‹ möglichen Gegenwart, die auf vitales Leben allerdings angewiesen bleibt, so dass es zu einem veritablen Chiasma von Leben und Existenz (223) kommen muss. So setzt sich Jullien energisch auch von all jenen ab, die von Mallarmé bis hin zu Ricœur behauptet haben, »das wahre Leben« sei allemal »anderswo« (198). Dieser anti-hermeneutische Ansatz des Sinologen, der in China kein dem Sein und kategorial bestimmtem Seiendem verhaftetes, sondern ganz und gar prozessuales Denken antrifft, beweist, wie aktuell und noch unausgetragen jene zwischen Merleau-Pontys Phänomenologie und Ricœurs Hermeneutik sich abzeichnenden Spannungen nach wie vor sind, deren Grundprobleme dieser Beitrag herausstellt.

sich« annimmt (ebd.), dann werden hier Zeitlichkeit und Subjektivität ursprünglich als ansatzweise geschichtlich formiert vorgestellt.

Aus diesem Grund bereitet es Merleau-Ponty scheinbar keinerlei Mühe, von der wahrgenommenen Zeit zur lebensgeschichtlich-biographischen Dimension menschlicher Existenz überzugehen. Auch hier gilt: nicht ich bin es, der die Initiative der Zeitigung der (lebensgeschichtlichen) Zeit ergreift. »Es geschah nicht nach meiner Wahl, daß ich geboren wurde, und bin ich einmal geboren, so bricht durch mich hindurch die Zeit hervor, was immer ich tun mag.« Die Zeit entfaltet sich auch ohne mein Zutun, und doch vollzieht sich dies *durch mich selbst* in Form einer »erworbenen Spontaneität« (PhW, 485). Der Prozess der Zeitigung ist kein Automatismus. Noch nachträglich kann ich die Zeit von neuem öffnen, indem ich mich etwa in einen Augenblick versetze, »wo sie noch einen Horizont der Zukunft hatte, der heute geschlossen ist, einen Horizont nächster Vergangenheit, der heute ein ferner ist«. Dabei kommt der Gegenwart, von der man jeweils ausgeht, der Primat zu; allerdings so, dass sie jedem die Dichte einer absoluten Individuierung versagt (PhW, 486). Von Anfang an erweisen wir uns – im Verhältnis zu Anderen und insofern *unvermeidlich in einer sozialen Dimension unserer Verzeitlichung* – als je ›schon geboren‹ und ›noch lebend‹. Wir sind uns selbst gleichsam vorausgegangen und hinken uns selbst hinterher. Diese Dis-Synchronie lässt sich in keiner subjektiven Gegenwart völlig tilgen. Im Gegenteil: jenes ›Aufbrechen‹ der Zeit ereignet sich in Bezugnahmen auf eine Vergangenheit, die bereits ›vorbei‹ ist, aber nachträglich vergegenwärtigt wird, und auf eine Zukunft, der wir nur vorgreifen, ohne sie je einholen zu können, immer von neuem.

Auch hier richtet sich die Argumentation Merleau-Pontys (abgesehen vom Primat der Zukunft, wie ihn Heidegger statuiert hatte) gegen eine Auffassung der Zeit als Produkt einer »von Urteilskraft überhöhten Wahrnehmung« und zielt auf Strukturen gelebter Zeit bzw. auf einen nur geschichtlich artikulierbaren »Zusammenhang des Lebens«, der sich am Leib abspielt und an ihm nagt.⁹⁵ ›Leib-

95 PhW, 479, 463. Von einem »Zusammenhang des Lebens« spricht bereits Dilthey (wie vor ihm Hölderlin [*Werke*, Tübingen o. J., 1287]). Dieser Begriff bezieht sich u.a. auf den sich bereits geschichtlich artikulierenden »Lebensverlauf, der an einem Körper sich abspielt«; vgl. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1981, 251. Obgleich die Sinne angeblich

haftig« und damit Angelegenheit der Wahrnehmung sind Zeit und Geschichte auch insofern ›verfasst‹, als sie sich in habituellen Formen sedimentieren. Gerade dort, wo Geschichte in melancholischer Monotonie oder in pathologischer Trauer nur noch unnachlässig herrschend *vergehende Zeit* zu sein scheint, ist es der Leib, worin sich die Herrschaft der Zeit Geltung verschafft.⁹⁶

Der Leib scheint freilich zunächst nichts anderes zu sein als ein »System anonymer Funktionen« (PhW, 296). Doch erneuert eben dieses System ständig aus sich heraus eine Art Vor-Geschichte, die die Wahrnehmung bezeugt und aus der der Stoff der Geschichte gemacht ist, die man erzählen kann. Geschichten werden eben nicht nur erzählt, sondern vor allem durchlebt. Im ›gelebten Leben‹ herrscht keine wirre Formlosigkeit, der erst eine nachträgliche intellektuelle Deutung zu geschichtlicher Struktur verhelfen könnte. Ihm aber eine ›leibhaftige‹ Geschichtlichkeit und sogar deren ›Selbstgestaltung‹ zuzusprechen, erübrigt in keiner Weise, den Leistungen einer narrativen Intelligenz Rechnung zu tragen, die nicht zuletzt die *kritische* Frage aufwirft, *wie* denn und *in welcher Form* dem durchlebten und durchlittenen Leben *angemessen* Rechnung zu tragen wäre. Die Hermeneutik der Narrativität und die Ontologie eines (prä-)narrativen In-der-Welt-seins sollte man deshalb nicht abstrakt gegeneinander ausspielen. Doch Merleau-Ponty überspielt

»nur ein Mannigfaltiges von Einzelheiten darbieten«, soll der Lebenszusammenhang in der Auffassung Diltheys schon der »unmittelbaren Erfahrung« angehören (*Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen, ⁵1968, 172). Vgl. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969, 77. Merleau-Ponty bedient sich des Begriffs des Lebenszusammenhangs mit Bezug auf Heidegger (*Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1985, 373, 387; PhW, 479). Für Merleau-Ponty muss dieser Begriff aus den Ekstasen des Seins und aus seinem »Erstrecktsein« zwischen Geburt und Tod (das Ricœur dann im Sinne der *distentio animi* begründen wird) verstanden werden – nicht aus einer intellektuellen Synthese oder gar einer realen Kontinuität des Lebens. Nur dem Leib kommt diese untlgbare Zweideutigkeit zu: selbst Zeit zu zeitigen und ihr doch überantwortet zu sein, wie es das Altern unabweisbar macht. Vgl. PhW, 115 f.; Sca, 178, 369 f./SaA, 184 f., 384 f., sowie zur *distentio animi*, von der Ricœur bereits in seiner *Philosophie de la volonté* spricht: VI, 426; SdB, 281/SM, 231; FM, 65/HF, 60. Merleau-Ponty schreibt in einer Formulierung, die der *distentio animi* entspricht: »die Gegenwart ist zerrissen in die Vergangenheit, die sie übernimmt, und die Zukunft, die sie entwirft« (PhW, 384).

96 Vgl. PhW, 197; M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 218 ff.

die Differenzen zwischen der inneren Geschichtlichkeit, die der Wahrnehmung eigen ist⁹⁷, einerseits und der kritischen Aktivität andererseits, die nachträglich aus einer nicht mehr ›wahrnehmbaren‹ Vor-Geschichte heraus geschichtlichen Sinn gegen die Zerstreuung kontingenter Ereignisse zu behaupten versucht.⁹⁸ Zwar thematisiert er, wie es möglich ist, »über Entfernungen hin meine Vergangenheit und Zukunft zu ergreifen, meiner Vergangenheit mit all ihren Zufälligkeiten aus der Folge einer Zukunft, als deren Vorbereitung die Vergangenheit sich nachträglich darstellt, einen endgültigen Sinn zu geben, also mein Leben einer Geschichtlichkeit einzufügen« (PhW, 397). Wird aber diese Geschichtlichkeit im gleichen Sinne *wahrgenommen* wie die Zeit im Präsenzfeld, im »Feld der originären Erfahrung«, wo die Zeit angeblich »mit ihren Dimensionen leibhaftig erscheint«?⁹⁹

Ricœur, der mit Kant von der *Unsichtbarkeit der Zeit* überzeugt ist, kann diesem Ansatz der *Phänomenologie der Wahrnehmung* nicht folgen. Gleichwohl sind die Ergebnisse dieses Werkes für die Hermeneutik der narrativen Funktion nicht ohne Bedeutung. Besonders widerstreiten sie der Ricœur'schen Idee einer »Wiederaneignung der Existenz«,¹⁰⁰ der noch in *Zeit und Erzählung* eine Leitfunktion zukommt. Merleau-Ponty zeigt zum einen, dass ich »von meiner Zeit [...] nie wirklich Besitz ergreifen [kann], ehe ich mich nicht gänzlich verstehe, und dieser Augenblick kann eigentlich niemals kommen, denn käme er, so wäre er noch bloß ein Augenblick, von einem Zukunftshorizont umgeben, der seinerseits der

97 In dem sehr weiten Sinne, wie er sie versteht, nämlich quasi als phänomenologisches Äquivalent des ontologischen Zur-Welt-seins.

98 Husserl war davon überzeugt, das *ego* konstituiere sich in »passiver Genesis« »in der Einheit einer Geschichte« (vgl. § 37 der IV. *Cartesischen Meditationen*); vgl. DI, 389/DII, 400. Auch damit drohen jene Differenzen unterschlagen zu werden.

99 PhW, 473. Diese Formulierung besagt m. E. nicht, dass Merleau-Ponty an eine Wahrnehmbarkeit der Zeit selbst gedacht hat. Die Zeit erscheint – aber eben »leibhaftig«, d. h. *am Leib*, der altert und sich verjüngt usw. Das leibhaftige Erscheinen der Zeit ist unmöglich ohne das, *woran* sie sich zeigt. Insofern gibt es auch hier keine ›reine‹ Zeiterfahrung, die auch Ricœur für unmöglich gehalten hat.

100 Sie kehrt wieder in der Idee einer Sammlung aus der *distentio animi*, deren Energie sich aus der Hoffnung auf das Andere der Zeit, das, »was wahrhaft vorne ist«, nährt und so einen deutlich eschatologischen Aspekt beinhaltet; vgl. ZE1, 49, 47/TRI, 50, 48.

Entfaltung bedürfte, um verständlich zu werden« (PhW, 397). Jede lebensgeschichtliche Reflexion bleibt auf Dauer vorläufig und grundsätzlich widerlegbar. Die letzte Perspektive auf mein Leben, die für letztgültig adäquate Selbsterkenntnis eintreten können sollte, müsste meinen Tod ›überleben‹, um nicht in ihm noch zu scheitern. Das Streben nach Wiederaneignung der Existenz müsste demgegenüber in einer ihrerseits nicht mehr von kontingenter Zukunft überholbaren Form zum Ziel kommen, die voraussetzt, dass der Gegenstand ihrer Sorge in der Zeit verlöscht. Bis es so weit ist, polarisiert ein »existenzieller Entwurf« ein Leben »erst auf ein bestimmt-unbestimmtes Ziel hin [...], von dem es keinerlei Vorstellung hat« und das es, wenn überhaupt, selbst allenfalls in dem Augenblick erkennt, »in dem es eben dieses Ziel erreicht« (PhW, 506), falls es nicht einfach zu Ende geht, ohne irgendein ›Ziel‹ zu erreichen. Wann je sollte letzteres im Leben selbst als erreicht gelten können? Nur von jenseits des Grabes aus wäre Gewissheit zu erlangen; unter einer Voraussetzung also, die dem Streben nach Wiederaneignung selbst immer schon ein Ende gesetzt hätte.

Abweichend von Ricœur macht Merleau-Ponty darauf aufmerksam, wie sich geschichtliches Leben in einer quasi-natürlichen, vorpersonalen Existenzweise gleichsam sedimentiert, die wir uns nie ganz ›zu eigen‹ und bewusst verständlich machen können (PhW, 514). Zwar bedarf sie einer *persönlichen Übernahme*, um biographisch artikulierbaren Sinn annehmen zu können, da sich das leibhaftige »System anonymer Funktionen«, in dem sich unser geschichtliches Leben sedimentiert, nicht von allein *eindeutig* lebensgeschichtlich ausformt. Doch geschieht eine solche Übernahme nicht einfach nach Maßgabe willentlicher Verfügungen. Selbst das Streben nach Wiederaneignung der Existenz, von dem Ricœur spricht, vollzieht *sich* nur *durch uns* (PhW, 503, 507f.) und hat so Anteil an der vor-personalen Materialität des eigenen Leibes¹⁰¹,

101 Den Begriff *corps propre* entlehnt Ricœur Gabriel Marcel; vgl. Ricœur, *Hommage à Merleau-Ponty*, 1117; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXXVIII, no. 2 (1984), 3–16, hier: 9; auch in: L2, 49–67; Changeux, Ricœur, NR, 23, 98. Hier dient der Rekurs auf den eigenen Leib als Anker der Frage nach einer bewohnbaren Welt als einer Landschaft von Wegen und Hindernissen, von der schon Merleau-Ponty gesprochen hatte (s. o. und ebd., 148, 173). Auf Merleau-Ponty beruft sich Ricœur auch in seinen kritischen Abgrenzungen von einer Sprach-

die uns, wie Ricœur im Anschluss an Alphonse de Waelhens sagt, gleichsam »außerhalb« unserer selbst existieren lässt (s. o., Anm. 61). In dem Maße, wie das der Fall ist, erscheint es auch gerechtfertigt, zu sagen, dass wir nicht nur unser Leben geschichtlich leben, sondern eine Geschichtlichkeit erfahren, die sich *durch uns* vollzieht.

Die *Phänomenologie der Wahrnehmung* geht mehrfach fast unmerklich von einer Phänomenologie der Zeitlichkeit der Wahrnehmung »in eine Theorie historischer Erfahrung über und kommt so der Hermeneutik entgegen«¹⁰² – um den Preis allerdings, dass der Begriff geschichtlicher und im engeren Sinne historischer Erfahrung selbst zwischen geschichtlich durchlebter Zeit und (narrativ gebildeter) Intelligibilität des Geschichtlichen unscharf wird (die dann auch geschichtswissenschaftlicher Kritik zu unterziehen ist). Umgekehrt bildet die Phänomenologie, die, indem sie sich nur Erfahrenes »auslegend« realisieren lässt, selbst von hermeneutischen Voraussetzungen lebt, ein Gegengewicht zu einer Hermeneutik, der Geschichte am Ende zum Text gerinnt, zumal wenn sie sich von jeglicher Berufung auf »Erfahrung« fern hält.¹⁰³ Abgesehen davon erhebt sich im Spannungsverhältnis zwischen Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* einerseits und Ricœurs *Zeit und Erzählung* andererseits noch immer die unvermindert aktuelle Frage, ob das leibhaftige Sein, in dem Ricœur mit Merleau-Ponty das *cogito* »archäologisch« situieren möchte, die Idee einer bewussten Wiederaneignung der Existenz in Form einer teleologisierenden Erinnerung stützt, oder ob diese praktische Idee nur *gegen* eine reflexiv unaufhebbare Vor-Geschichte zerstreuter Ereignisse behauptet werden kann, die sich dem Leib eintragen, ohne sich je einer Dialektik

analyse, der er ungeachtet aller Sympathien die Grenze gesetzt sieht, nicht nach dem Ursprung des Sinns (»origine du sens«) in leiblichem Zur-Welt-sein fragen zu können. Vgl. P. Ricœur, *Le discours de l'action* [1970/1], 3, hier zit. nach der digitalisierten, von Catherine Goldenstein und Jean-Claude Monod besorgten Fassung (Fonds Ricœur 2015).

102 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 324.

103 Vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12, hier: 8. Jenes Fernhalten bestätigt Ricœur später nochmals ziemlich strikt: »I vigorously resisted the word »experience« throughout my career, out of a distrust of immediacy, effusiveness, intuitionism: I always favoured, on the contrary, the mediation of language and scripture« (vgl. *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 139).

der Aneignung zu fügen. (Worauf bekanntlich vor allem Foucault im Anschluss an Nietzsche insistierte.¹⁰⁴)

Mit dieser Problematik verknüpft sich die bereits angesprochene Frage, ob von einer inneren, sich leibhaftig vollziehenden Geschichtlichkeit zu reden mit einem hermeneutisch erneuerten Intellektualismus vereinbar sein kann, der die Konstitution jeglicher Intelligibilität, durch die Zeitlichkeit als Geschichtlichkeit zum Vorschein gebracht werden kann, einer Einbildungs- und Urteilskraft zuschreibt, die eine Reduktion präнарativer Zeitlichkeit auf den Status einer bloßen temporalen Mannigfaltigkeit impliziert. Jene Geschichtlichkeit, die die *Phänomenologie der Wahrnehmung* als eine sich *durch uns* ›passiv synthetisierende‹ herausarbeitet, widerspricht einem Konzept der narrativen Funktion, das jegliche Intelligibilität dem Urteil zuspricht und der gelebten Zeit abspricht. Selbst in pathologisch zerbröckelter Zeitlichkeit ist die Erfahrung nicht gänzlich stumm, wirr und formlos, sondern neigt zu präнарativer Selbstgestaltung, die sich der Erzählbarkeit anbietet. Über eine völlige Heterogenität und über eine ganz und gar unzusammenhängende Kontingenz ist man in gelebter Zeit immer schon hinaus. Diese Schlussfolgerung stützt im Grunde das Projekt, erzählte Zeit als adäquaten Ausdruck gelebter Zeit zu rechtfertigen, insofern nur einer nicht zur bloßen Mannigfaltigkeit reduzierten Zeitlichkeit der Erfahrung überhaupt an ihr selbst wenigstens *Erzählbarkeit* zugeschrieben werden kann. Darin unterstützt die Phänomenologie der Zeiterfahrung den Ansatz einer Hermeneutik der narrativen Funktion.

104 Die auch bei Merleau-Ponty noch von Hegel inspirierte Idee der »Erinnerung« wäre zu konfrontieren mit einem genealogischen Ansatz, der jegliches Verhältnis zum Vergangenen von der Vorstellung seiner Wiederkehr, Wiederbelebung oder Aufhebung im dialektischen Sinne des Wortes zu trennen versucht; vgl. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 74 ff. Wie unausgetragen diese Problematik im Werk Ricœurs geblieben ist, beweist sein bis ins Spätwerk hinein konsequentes Festhalten an der philosophischen Trias von (1.) Reflexion, durch die »l'esprit tente à retrouver sa puissance d'agir«; (2.) invers ausgerichteter phänomenologischer Deskription, die »aux choses mêmes« führen soll, und (3.) interpretativer Lektüre der Erfahrung, die ungeachtet der viel zitierten Devise des »Verzichts auf Hegel« nach wie vor in einer Perspektive der *Aufhebung* (dt. i. Orig.) früherer Gestalten der Erfahrung in späteren und fortgeschrittenen beschrieben wird; vgl. Changeux, Ricœur, NR, 10 f., 259, 269.

Was aber *verlangt*, über die bloße Erzählbarkeit durchlebter Zeit hinaus, danach, narrativ zur Sprache gebracht zu werden? Reicht als Grund dieses Verlangens allein das Faktum des Verzeitlichtseins unseres »jemeinigen« Lebens aus, das um seine eigene geschichtliche Verständlichkeit ringt¹⁰⁵, wovon Ricœur zumindest im Kontext seiner Theorie der Narrativität mit Charles Taylor ausgeht? In der Frage, was eigentlich dazu herausfordert, der Zeit *preisgegebenes* Leben geschichtlich zu artikulieren, um es auf narrativem Wege nicht zuletzt *Anderen* verständlich zu machen, die Geschichten hören und lesen können, haben die Phänomenologie der Wahrnehmung und die Hermeneutik der Narrativität noch immer einen gemeinsamen und unvermindert aktuellen Fluchtpunkt.

6. Jenseits direkter Ontologie und reiner Phänomenologie: Zur Geschichtlichkeit phänomenologisch-hermeneutischen Fragen

Ungeachtet der vielzitierten »Krise des Erzählens« als Form literarischer Darstellung, historiographischer Rationalität und auch sozialer Kommunikation überhaupt sieht sich unsere Zeit vielfach mit einem *Verlangen nach Erzählung* konfrontiert. Dieses Verlangen entspringt gewiss ganz unterschiedlichen Quellen, darunter tragische und traumatische Erfahrungen an den Grenzen des Sagbaren, die ebenso sehr danach verlangen, narrativ artikuliert zu werden, wie sie an ihrer Mittelbarkeit zweifeln lassen. Vielfach widerrufen Erzählungen ihrerseits die Präntention, der Erfahrung wirklich gerecht werden zu können, von der sie sich herausgefordert erweisen. Das gilt besonders dort, wo sie erlittener Gewalt zur Sprache verhelfen. Gleichwohl behauptet die Erzählung ihre Position als die vorrangige,

105 In diesem Kontext spielt – eher hintergründig – das Motiv eines ontologischen Mangels, den wir dem Verzeitlichtsein zu verdanken haben, sowie das Motiv der Sehnsucht nach dem Anderen der Zeit eine bestimmende Rolle, während in späteren Schriften stärker ethische Motive ins Spiel kommen, die das Verlangen nach Erzählung eher von dem her verständlich machen, was den Anderen widerfahren ist. Infolgedessen wird aber in einer vorläufig kaum abzuschätzenden Weise der zeitontologische Rahmen der Ricœur'schen Philosophie selber brüchig. Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*, Göttingen 1998.

unverzichtbare und unersetzbare kulturelle Weise, im Modus des Berichtes, des Eingedenkens oder der Trauer Antwort auf das Leiden derer zu geben, die in der Anonymität eines besonders gewalttätigen Jahrhunderts verstummt sind.¹⁰⁶ Aus diesem Grunde können wir uns in der Tat nur schwer eine Kultur vorstellen, in der man nicht mehr wüsste, was erzählen heißt, wie Ricœur mit Walter Benjamin feststellt, der wie kein anderer die Frage aufgeworfen hat, was danach verlangt, erzählt zu werden, statt in stummer Zeit- und Gewalt-erfahrung einem indifferenten Vergessen preisgegeben zu sein.¹⁰⁷

Aber wie steht es – abgesehen von der *Unverzichtbarkeit* und *Unersetzbarkeit* der Erzählung – um den Anspruch, der fraglichen Erfahrung mit narrativen Mitteln *wirklich gerecht zu werden*? Die Phänomenologie der Erfahrung, in deren Tradition sich Ricœur einschreibt, legt es nahe, diese Frage nicht von der Gewalt, vom Trauma und von den Grenzen der Erfahrung überhaupt, sondern allein von der Zeit her aufzurollen. Von deren Erfahrbarkeit her fragt sie

106 J. Straub (Hg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1*, Frankfurt/M. 1998; ders., J. Rüsen (Hg.), *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2*, Frankfurt/M. 1998; U. Baer (Hg.), ›Niemand zeugt für den Zeugen‹. *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000; A. Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris 2013. Die weitgehende Beschränkung dieser Literatur auf den Hintergrund der NS-Zeit und des Zweiten Weltkriegs sprengen längst andere Autor:innen – wie etwa Swetlana Alexijewitsch.

107 Gehört dazu nicht auch die symmetrische Frage, ob wir uns eine Kultur vorstellen können, in der man dem Verlangen nach (zumal literarischer) Erzählung gleichgültig begegnete und *sich nichts mehr erzählen lassen* würde? Ricœur verweist an der fraglichen Stelle auf Benjamins Essay über den Erzähler (bzw. Nikolai Lesskow), nicht aber auf dessen Thesen zum Begriff der Geschichte, was im Hinblick auf das Verlangen nach Erzählung näher gelegen hätte; W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁸⁰, 251–261, 385–410; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 50 f.; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris 1984, 48; *Une reprise de ›La Poétique‹ d'Aristote* [1992], in: L2, 466–480, hier: 479 f. Im Übrigen übergeht Ricœur weitgehend die früher ›gesellschaftskritisch‹ genannten Aspirationen einer zeitgemäßen Erzähltheorie, wie sie etwa von Georg Lukács' *Theorie des Romans* (1920) und Leo Löwenthals *Erzählkunst und Gesellschaft* (1928–31) angestoßen worden sind. Zumindest gilt das für seinen zuletzt genannten Band. Freilich wäre seine Theorie der literarischen Erzählung mühelos mit den ideologie- und utopiekritischen Schriften der 1970er Jahre zu verknüpfen.

nach den Möglichkeiten und nach dem Sinn ihrer geschichtlichen, speziell narrativen Artikulierbarkeit. Indem Ricœur dieser Phänomenologie nun aber eine hermeneutische Wendung gibt und auf der unumgänglichen Entäußerung der Erfahrung im Text insistiert, legt er selbst das gegenläufige Vorgehen einer Rückfrage nach dem dieser Entäußerung vorausgehenden leibhaftigen Verlangen nach geschichtlicher, vorzugsweise in Erzählungen sich niederschlagender Verständlichkeit durchlebter Zeit nahe. Der eigentliche Gegenstand einer Philosophie der Erzählung bzw. der Narrativität, wie sie Ricœur seit den 1970er Jahren entwickelt hat, ist insofern nicht die Erzählung allein, sondern indirekt auch die Zeitlichkeit leibhaftigen Lebens, das die Erzählung *als geschichtliches* bzw. *als geschichtlich intelligibles* zum Vorschein zu bringen beansprucht.¹⁰⁸ Diese Zeitlichkeit ist nicht *apriori* ›menschlich‹ verfasst und verständlich. Erst nach Maßgabe narrativer Artikulation, das ist Ricœurs Überzeugung, wird die Zeit über ihr bloßes, ständiges Vergehen hinaus zu einer menschlich deutbaren und in gewisser Weise verständlichen. Dem geht jedoch das spezifisch menschliche Verlangen voraus, durchlebte Zeit geschichtlich zu begreifen.

Ricœurs großes Werk *Zeit und Erzählung* lässt sich in diesem Sinne als Apologie einer narrativen ›Humanisierung‹ der Zeit lesen, die schließlich auch auf der Ebene eines selbst narrativ oder prä-narrativ strukturierten In-der-Welt-seins statthaben soll. Indem die Phänomenologie, teils von Husserl, teils von Heidegger her, diese Ebene zu ihrem Thema macht, darf sie sich freilich nicht auf den Abweg einer *direkten* Ontologie oder einer *reinen* Phänomenologie der Zeit

108 Siehe dazu die Unterscheidung von »historicité comme mode de l'être«, *geschichtlich* und *historisch* in Ricœurs *Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith*, in: H.-G. Gadamer (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, hier: 25; vgl. *Entretien avec P. Ricœur* in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, wo es heißt, »la condition historique précède la conscience historique« (16). In *History and Hermeneutics* (in: Y. Yovel [ed.], *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20) erklärt Ricœur, von der *Historie* (dt. i. Orig.) zur Geschichte als »experience of belonging to...« zurückzuwollen (6). Die Frage aber ist, wie letztere auf unsere Vorstellungen von einer ›ontologisch‹ begriffenen Geschichtlichkeit zurückwirken kann, so dass sich eine hermeneutische Zirkularität zwischen Grundstrukturen geschichtlicher Existenz (bzw. des Daseins) und deren Erfahrung abzeichnet.

begeben, denn *die Zeit selbst erscheint nicht*¹⁰⁹, wie Ricœur mit Kant nachdrücklich behauptet, und über einen nicht methodisch vermittelten Zugang zur Zeitlichkeit des Existierens verfügt die Philosophie nicht. So hat eine Philosophie, die die Zeit als von Menschen erfahrene und dargestellte thematisiert, zunächst allein in den kulturellen Ausprägungen der Narrativität ihren legitimen Ansatzpunkt, was sie allerdings nicht daran hindern kann, in einem zweiten Schritt den Bedingungen der *Erzählbarkeit* verzeitlichter Erfahrung und der Zeitlichkeit des Seins nachzugehen, das narrativ zur Sprache zu kommen und geschichtlich verständlich zu werden verlangt. Auf den ersten Blick scheint damit der Ansatz einer Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, die unter Umgehung der Erzählung direkt auf die erfahrene Zeit und auf eine innere Geschichtlichkeit der Erfahrung glaubte zugreifen zu können, überholt. Doch wenn sich erzählte Zeit dem Anspruch geschichtlicher Artikulation erfahrener Zeit stellt, ergibt sich weiterhin das Problem, wie sich das Unternehmen einer Hermeneutik der narrativen Funktion zum Projekt einer Phänomenologie der Zeiterfahrung bzw. wahrgenommener Zeit verhält, das Ricœur in seiner Auffassung von Hermeneutik offenbar aufgehoben sieht.

Dabei geht es keineswegs nur darum, verzeitlichte Erfahrung *überhaupt* (und irgendwie) mit narrativen Mitteln, insofern geschichtlich, artikulieren zu können, sondern auch um einen *ethischen Sinn* eines Erzählens, das sich einerseits an Andere wenden und andererseits deren Verlangen nach Erzählung aufgreifen muss. Mit anderen Worten: es geht nicht nur darum, dass und wie wir

109 Wie kann man dann aber dem Ansinnen einer Humanisierung *der Zeit selbst* das Wort reden? Kann man streng genommen unter dieser Voraussetzung überhaupt von ›Zeiterfahrung‹ sprechen, wenn damit *Erfahrung der Zeit selbst* gemeint sein soll? Wenn die *Zeit selbst* nicht erscheint, sondern nur *an Verzeitlichtem* sich indirekt abzeichnen kann, dann kann der Begriff der Zeiterfahrung niemals *reine* Zeiterfahrung, d. h. Erfahrung von *nichts als Zeit* bedeuten, sondern verweist immer auf etwas Verzeitlichtes, an dem sich etwa das Vergehen von Zeit abspielt. So gesehen bedarf die Apologie einer Humanisierung der Zeit einer kritischen Revision. Offenbar bezieht sie sich auf eine seit jeher auf menschliche Weise erfahrene Zeit, einschließlich der Vieldeutigkeit, die in diesem Prädikat liegt. ›Menschlich‹ wird ja auch die *unmenschliche Gewalt* und deren Zeit erfahren. Das ruft die Frage nach einer ethischen Bedeutung einer ›Humanisierung der Zeit‹ auf den Plan, die sich in deren Erzählbarkeit nicht erschöpfen dürfte (vgl. AEP, 39, 41).

erzählen können (etwa um einen ›Lebenszusammenhang‹ zum Vorschein bringen zu können); es geht vielmehr auch darum, *ob, warum, wie* und *wem* wir erzählen *müssen* und wie wir *uns* – in der Rolle von Zuhörenden oder Lesenden, jedenfalls als Adressaten – etwas *erzählen lassen* sollten.¹¹⁰ Erst vermittelt dieser Fragen kann die zunächst (mit Husserl) von der Zeitlichkeit des Bewusstseins ausgehende Phänomenologie der Zeit in Verbindung mit der Ontologie der Geschichtlichkeit (auf den Spuren Heideggers, Sartres und Merleau-Pontys) mit einer Hermeneutik der Narrativität so zusammenfinden, dass auch verständlich wird, *inwiefern wir nicht wollen können, nicht mehr erzählen zu können*.

Im Vergleich zu Ricœurs frühen Bezugnahmen auf die Phänomenologie ergeben sich daraus in mehrfacher Hinsicht anders gelagerte Probleme: Keine Rede ist mehr (wie bei Husserl) davon, sich auf ein *transzendentes Ich*, jenes »Residuum der Weltvernichtung«, als letzten Garanten alles Erfahrbaren zu berufen. An dessen Stelle ist ein menschliches, leibhaftiges, mundanes, individuiertes *Selbst* getreten¹¹¹, das sich aus eigener Kraft weder einer absoluten Apodiktizität noch auch der Adäquatheit seiner nach Verstehen, Deutung und Interpretation verlangenden Erfahrungen versichern kann. Als im Verhältnis zu sich intransparentes, dem kein luzides ›Sehen‹ eines begrifflichen, ungetrübten ›Blicks‹ zur Verfügung steht, muss es sich *an Andere wenden*, die vor der gleichen Schwierigkeit stehen: Sie können nur *in* und *aus* ihren Verhältnissen zueinander, indem sie einander etwas zu verstehen und zu denken geben, überhaupt ermitteln, was es mit ihrer Erfahrung auf sich hat; sei es im Namen der Wahrheit, des Guten, des Gerechten oder eines Glücks, von dem sich auch in äußerstem Unglück noch eine Spur finden mag, wenn auch nur eine negative. Nichts fordert sie dabei derart heraus wie gerade Erfahrungen, die sie mit Unwahrheit, mit ›Bösem‹, mit Ungerechtigkeit, mit Intolerablem, mit verletzender, verwundender und

110 Und zwar ›ethisch‹ zunächst in dem weiten Sinn, den Ricœur diesem Begriff in einer kurzen Besinnung auf die Begriffsgeschichte gibt, in: *L'éthique, la morale et la règle*, in: *Autres Temps* 24 (1990), février, 52–59. Ethisch sprechen, heißt es hier, »c'est partir de la conviction qu'il existe une manière ›meilleure‹ d'agir et de vivre«. Insofern betreffe das Ethische die Ausrichtung unsers Lebens, das Moralische dagegen eher deren Inhalte.

111 Vgl. die von bloßer Selbigkeit abgehobene Frage nach dem *Wer des Daseins* bereits bei Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 169, 225, 242).

vernichtender *Gewalt* in allen ihren Erscheinungsformen machen müssen; darunter radikale, die sich gegen Andere als solche wenden, sie auf ein ›innerweltliches‹ Etwas reduzieren, sie vergleichgültigen, zum Verschwinden bringen oder darauf abzielen, sie ein für allemal zu liquidieren, um sie einem absoluten Vergessen zu überantworten.

In frühen sozialphilosophischen Schriften hatte sich Ricœur auf Kant berufen, der begründet hatte, wie jede(r) Achtung verdient im Sinne eines absoluten Wertes bzw. der Würde (wie man heute stattdessen sagt), die schlechterdings niemandem abzusprechen sei. Diese Gewissheit ist allerdings dahin. Die in einschlägigen Dokumenten kontrafaktisch für »unantastbar« erklärte Würde kann sehr wohl in radikal entwürdigender Weise angegriffen und womöglich zerstört werden.¹¹² Und die Empfänglichkeit für ein bestimmtes Gebot oder Verbot, sei es für die Stimme des Gewissens oder einen unverfügbaren, selbst schlimmster Gewalt widerstehenden Anspruch des Anderen, steht radikal in Frage.¹¹³ Nichts dergleichen ist zu beweisen. Gerade dies hat Levinas dazu veranlasst, jedem ›Anderen‹ eine Alterität zu attestieren, die sich als völlig unverfügbar und somit jeglichem ›Zugriff‹ entzogen erweisen soll – auch dem Zugriff der Erfahrung und somit einer Phänomenologie, die einst mit dem Anspruch aufgetreten war, *die* philosophische Wissenschaft aus und von menschlicher Erfahrung *par excellence* zu sein.

Erst seit den 1980er Jahren setzt sich Ricœur mehrfach schriftlich mit der außerordentlich heterodoxen, sich zwar an die Phänomenologie anlehrenden, sie aber in entscheidenden Punkten auch zurückweisenden Philosophie von Levinas auseinander, nachdem er sich von einer bloßen Textthermeneutik ab- und immer mehr

112 Vgl. Vf., *Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32, Heft 3 (2007), 227–257.

113 Vgl. J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018, 139 ff.; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, *Introduction*, in: dies. (ed.), *Violence in Peace and War*, Oxford 2004, 1–32, hier: 24 f.; D. J. Goldhagen, *Worse than War*, New York 2009, 215, 329, 353, 359; M. Lange, *Killing Others. A Natural History of Ethnic Violence*, Ithaca, London 2017, 5; Vf., *Zu den dark sides ›ausgesetzten‹ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen Ton in der Kulturtheorie*, in: *Filozofija i Društvo/Philosophy and Society XXXI*, Nr. 4 (2020), 515–568; <http://journal.institfdt.bg.ac.rs/index.php?journal=fid>.

deren praktischen und politischen Horizonten zugewandt hatte, um schließlich die im Frühwerk im Zeichen des ›Nächsten‹ bereits erkennbare Problematik der Alterität des Anderen wiederzuentdecken.¹¹⁴ Ricœur begreift Levinas' Philosophie als Apologie der Alterität des Anderen, für den wir Verantwortung tragen. Diese ergibt sich jedoch nicht unmittelbar aus einer noumenalen Bestimmung zur Vernunft, wie man sie mit Kant begründen könnte, sondern direkt ›angesichts‹ des singulären Anderen und ist insofern *nur zu bezeugen, nicht zu beweisen*.

Wo Levinas diese Gedanken entfaltet, geht er höchst kritisch mit der Phänomenologie ins Gericht. Im Gegensatz zu allem, was Schellers Phänomenologie der Sympathie und des Mitgefühls¹¹⁵, Husserls *Cartesianische Meditationen*, Sartres Beschreibung des Für-Andere-seins¹¹⁶ und selbst Merleau-Pontys späte Ontologie der Verflechtung von Selbst und Anderem¹¹⁷ gelehrt hatten, wirft er ihr vor, die eigentliche *Sensibilität*, die uns für den Anderen als solchen aufschließe, zu verfehlen. Die Idee, behauptet Levinas, »daß eine Sinnlichkeit einen Zugang zum Anderen auf andere Weise finden könnte als auf dem Wege der ›Gnosis‹ des Berührens oder des Sehens [...], scheint den Analysen der Phänomenologen fremd zu sein. [...] In dem Wort Bewußtsein bleibt die Wurzel *Wissen* wesentlich und herrschend. So bricht die Sozialität die Ordnung des Bewußtseins nicht anders als es das Wissen tut: Indem das Wissen sich mit dem *Gewußten* vereinigt, koinzidiert es sogleich mit dem, was ihm vielleicht fremd war.«¹¹⁸ Dagegen bietet Levinas eine gewaltsam anmutende Alternative auf: Die »Sozialität« bzw. das, was uns mit dem Anderen als solchem ›verbindet‹ (ohne sich in einer Relation

114 Allerdings wird die Alterität des Anderen schon früh, wenigstens *en passant*, auch mit der Fremdheit des Anderen in Verbindung gebracht (siehe die Anm. 102 zum Beitrag über pathische Subjektivität). Darüber hinaus wird erkennbar, wie sich Ricœur gegen eine übermächtig werdende Alterität sträubt, die am Ende überall und nirgends im Spiel zu sein scheint; vgl. P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: P. A. Schilpp (Hg.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 604–636, hier: 615.

115 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern, München 1974, 48.

116 Vgl. Sartre, SN, 405–538.

117 Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 187 ff.

118 Vgl. E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 48–55, hier: 53.

auflösen zu lassen), müsse bzw. solle das Bewusstsein »von außen« »brechen« – »gemäß der unauslöschlichen Differenz, die in der ethischen Verantwortung liegt«, so wie sie angesichts des Anderen zur Geltung komme. Kann sich aber die daraus hervorgehende »Gabe der Verantwortung« überhaupt anders geltend machen als in der Erfahrung, die sie bezeugt?¹¹⁹

Indem Levinas auf einer ethischen, in der ›Gnosis‹ nicht aufgehenden Öffnung zu Anderen hin insistiert, die nicht reduzierbar sei auf die »Erfahrung der Nähe«, in der sie sich uns als Andere darstellen, muss er doch zugeben, dass diese Öffnung nicht »für die Erfahrung überhaupt unzugänglich« sein kann.¹²⁰ Wie schon Husserl¹²¹, so steht nun auch Levinas vor der Schwierigkeit, anzugeben, wie von einer »Zugänglichkeit« unverfügbarer Alterität des Anderen die Rede sein kann. Welcher Art ist diese besondere Zugänglichkeit, die in gewisser Weise doch erfahrbar sein muss? (Wenn nicht, wie könnte dann von ihr überhaupt die Rede sein?) Bezeichnend ist, dass sich auch Levinas an dem Punkt, wo diese Frage sich stellt, seinerseits mit Alphonse de Waelhens auf eine ungeklärte »nicht-philosophische Erfahrung« beruft, in der sich die ethisch entscheidende »Nicht-In-Differenz der Menschen« »zeigen« können soll, die die »Differenz der Fremdheit« des Anderen nicht tilgt.¹²² Wenn in dieser

119 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ²1987, 141. Levinas kam die Phänomenologie hier zweifellos entgegen; vgl. ebd., 135.

120 Ebd., 278. In diesem Sinne wäre möglicherweise zu deuten, wie Ricoeur bereits in seinem 1977er Vorwort zu Raphaël Céliis' Buch *L'Œuvre et L'Imaginaire* (in: L2, 459–465) dessen Bezeichnung der Beziehung zum Anderen als »résolument ›déprésentative‹« aufgreift (hier: 464).

121 Vgl. den § 52 der *Cartesischen Meditationen*.

122 Vgl. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 326, sowie *Über die Intersubjektivität*, 54. Mit diesem Kernproblem hatte sich Ricoeur 1953/4 in zwei Studien insbesondere zu Husserls *Cartesischen Meditationen* auseinandergesetzt. Dabei konnte er der Ableitbarkeit des Anderen von einem transzendentalen Ich (»Ego originaire ›dans le quel l'alter ego se constitue‹«) nicht folgen. Dieser phänomenologische Weg der Selbstbesinnung auf ein solches Ich verfehle gerade die »altérité d'autrui« (AEP, 164) im Ausgang von einem primär ›sehenden‹, nicht praktischen, tätigen Zugang zu ihm, der ihn nicht einmal als *alter ego*, sondern allenfalls als *altera res* gelten lasse (AEP, 169, 174, 186). Infolgedessen verfehle er auch die Freiheit eines praktisch kraft der »puissance néantisante du moi« sich bewährenden Bewusstseins, wie Ricoeur mit gewissen Anklängen an Sartres Begriff des *projet* schreibt (AEP, 178). Und die originäre Selbstgegebenheit

Nicht-In-Differenz der »ethische Widerstand« liegen soll, auf den keine Mordmacht Zugriff hat, muss Levinas zugeben, dass wir von diesem Widerstand nur von den Antworten her wissen können, die er uns abverlangt. Wenn diese Antworten – selbst wenn es sich um Antwortverweigerungen handeln sollte – auf die Spur der »Wahrheit« dieses Widerstandes als des Kerns menschlicher Sozialität führen, so doch nur in der Weise der nachträglichen *Bezeugung*, nicht des Beweises. Über das, was vom »Jenseits des Seins« her, wie Levinas meint, zur Verantwortung aufruft, ist streng genommen nichts *auszusagen*. Der Wahrheitsmodus der Bezeugung verweist uns aber auf konkretes geschichtliches Leben, das nachträglich – und in unvermeidlich ganz und gar anfechtbarer Art und Weise – bezeugt, worauf es Antwort gibt.

Bedenken wir die historische Situation, die über den Begriff der Selbst-Bezeugung und des historischen Zeugnisses hinausgehend ein radikalisiertes Denken der Bezeugung und des Zeugnisses im Zeichen des Anderen auf den Plan gerufen hat¹²³, so zeigt sich, daß die Geschichtlichkeit unseres Fragens, mit dem wir Antwort geben auf unsere geschichtliche Situation, den Horizont einer Ersten Philosophie sprengt, die in Husserls Verständnis zugleich eine »letzte« hätte

fremder Erfahrung sei auf der Basis imaginärer Variationen eigener Erfahrung schlechterdings nicht einzuholen (AEP, 172). Letztlich triumphiere bei Husserl die Interiorität eines solipsistischen Ich über jegliche *extériorité*, vor allem über den Fremden (»étranger par excellence étant autrui«; AEP, 188; vgl. ebd., 198 ff., 209). Weiß über all dies nicht die »mundane«, nicht eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung und *Praxis* von *Leiden und Tun* (dt. kursiv i. Orig.) mehr als der Phänomenologe (AEP, 220) – der das Wirkliche »wie die Schildbürger [...] mit Säcken« in die transzendente Phänomenologie wieder hineinragen muss, nachdem sich diese von der »natürlichen Einstellung« gelöst zu haben behauptet? (So Alfred Schütz in einem Brief an Aron Gurwitsch; vgl. deren *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985, 391 f.) Weiß sie bspw. nicht von »zwischenmenschlichen« Verflechtungen (»entrelacs«; i. Orig. unter Verweis auf Merleau-Ponty), die nicht nur visueller Art sind (AEP, 207 f.)? Sie betreffen kein Ich (als Subjekt und Adressat des delphischen *gnothi seauton*; AEP, 225), sondern ein *Selbst* (dt. i. Orig.), das allerdings auch vor dem Problem »bewährbarer Zugänglichkeit« (»accessibilité confirmable«) Anderer steht (AEP, 209); und zwar gerade in Anbetracht dessen, was an ihnen »originär unzugänglich« bleibt, wie es bei Husserl heißt (*Cartesianische Meditationen*, § 52).

123 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

sein sollen, in der schließlich alles vernünftige Fragen sein Ende haben würde. Wir sind jedoch mit einer Gewalt der Infragestellung unseres geschichtlichen Lebens konfrontiert, die, statt bloß auf eine Rückbesinnung auf unangefochtene »Urfragen« hinauszu laufen, das überlieferte Verständnis von Fragen und Antworten selbst in Zweifel zu ziehen zwingt. Weder die Suche nach absoluter Gewissheit noch die Seinsfrage kann in diesem Sinne der geschichtlichen Kontingenz des Infragegestelltwerdens entzogen gedacht werden. Diese Kontingenz affiziert uns aber nicht erst aufgrund einer speziellen phänomenologischen Einstellung, sondern betrifft unser geschichtliches Leben selber.

Genau das macht die Philosophie von Levinas, deren Denkwege hier nicht im Einzelnen nachzuvollziehen sind, deutlich, indem sie einen pathologischen Weg in die Philosophie eröffnet.¹²⁴ In historischer Perspektive setzt sein Denken mit dem Leiden am Leiden der Anderen ein, deren »Gesicht« man hat vernichten wollen.¹²⁵ Wer

124 Ein Weg, dem sich Ricœur auf andere Weise in späten Schriften auch annähert hat; so u.a. in *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: L2, 304–319, hier: 312; *Le Juste* 2, Paris 2001, 85–106; *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25.

125 Womit ausdrücklich nicht gesagt sein soll, die inzwischen edierten frühen Schriften würden durchweg von diesem Gedanken bestimmt sein. Schon die vielfach in ihnen feststellbare erotische Ausrichtung auf eine *altérité féminine* spricht dagegen. Vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres* 1, Paris 2009, 76, 273, 303. Im Übrigen geht Levinas in seinem ersten Hauptwerk, *Totalité et infini* (1961), unter Hinweis auf Heraklit vom Krieg und keineswegs von einem bestimmten historischen Ereigniszusammenhang aus – auch nicht vom sog. Holocaust. Die v.a. von Heidegger, von Kierkegaard, Rosenzweig und Jean Wahl bestimmten Voranfänge von Levinas' Denken (Moyn, *Origins of the Other*), die von der Shoah nicht bestimmt sein konnten, muss man nicht bestreiten, um anzuerkennen, wie wichtig es für Levinas nachträglich werden musste, dass sich sein Philosophieren als ein Denken »nach dem Genozid« sollte rechtfertigen können. Zu diesem 1980 in einer Sondernummer von *Le Matin* zu Sartre gebrauchten Ausdruck vgl. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 125. Jene historische Perspektive war für Levinas selbst unvermeidlich eine nachträgliche. Das gilt auch für unsere eigene geschichtliche Situation, in der wir jene Voranfänge rekonstruieren, einschließlich Levinas' frühen, auf das Jahr 1934 zurückgehenden Reflexionen über den Hitlerismus (ebd., 23–34; frz.: *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, 27–41), zuerst erschienen in *Esprit*, wo sie seinerzeit sicher von Ricœur gelesen worden sein dürften.

sind wir angesichts dessen? Nicht die Frage nach Gewissheit und Evidenz, sondern *als wer* wir uns vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung verstehen müssen, steht nun im Vordergrund. Zur Antwort auf diese Frage fordert uns Levinas *indirekt* heraus, indem er uns *face à l'extrême* mit uns selbst konfrontiert.¹²⁶ Er fragt: Ist das Gesicht des Anderen ›vernichtbar‹ – so wie jegliches ›innerweltlich Seiende‹ annihiliert werden kann? Wäre die Macht des Mörders nicht tatsächlich unbegrenzt, sollte sie unzweifelhaft Zugriff haben auf das Gesicht als etwas ›Sichtbares‹? Um es diesem Zugriff zu entziehen, um denken zu können, dass diese Macht begrenzt ist, denkt Levinas ein *Jenseits des Seins*. Gewiss ist der leiblich existierende Andere *auch* und zunächst sichtbar, *etwas, das* (leibhaftig) – und *jemand der* (persönlich) – gesehen werden kann und in diesem Sinne auf irreduzible Weise mit räumlicher Äußerlichkeit verstrickt bzw. ihr verhaftet.¹²⁷ Aber als Rede und Blick eines selbst Sehenden ist das Gesicht zwar auch in der Welt, jedoch nicht ganz und gar ›von der Welt‹. Von jenseits des Seins her gebiete es, so Levinas, nicht zu töten, mehr noch: zu gewährleisten, dass der Andere ›leben‹ kann. Die – Ricoeur entgegenkommende – *Frage nach dem Wer* stellt sich für Levinas *von daher*. Nicht zu Unrecht befürchtet Ricoeur allerdings, dass Levinas' Apologie einer *verabsolutierten* Alterität auf neue Formen der Unterwerfung hinauszulaufen droht. Deswegen vor allem verlangt er, das menschliche Selbst als ein *dem Anderen in Freiheit Antwort gebendes* – wenn auch zuvor im Zeichen des Anspruchs des Anderen bereits *passioniertes* – zu denken.¹²⁸

Unabhängig davon, wie man das Ansinnen beurteilt, unvermittelt in einem Jenseits des eleatischen, des spinozistischen, des hegelianischen Seins oder des Daseins à la Heidegger Fuß zu fassen,¹²⁹

126 Vgl. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

127 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt/M. 1976, 175, 177 [=SD]. Zum Jenseits des Gesichts vgl. bes. 154, 159, 166.

128 P. Ricoeur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015; Sca/SaA, Zehnte Abhandlung; Vf., *Passionierte Freiheit. Jean-Paul Sartres Entwürfe für eine Moralphilosophie nach dem letzten ›Weltkrieg‹*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015, Kap. IX.

129 Vgl. Derrida, SD, 135, 165. Derrida bemängelte u.a. eine Konfusion von Ipseität und Identität, eine Verwechslung des »Seins« mit »Seiendem« und dass

setzt Levinas' philosophisches Fragen generell die Phänomenologie voraus, eben weil es einer *Nicht-Phänomenalität* des Gesichts auf der Spur ist, die im ›Erscheinen‹ des Anderen nicht aufgeht. Dies kann nur vor dem Hintergrund einer historischen Kontingenz dieser Problemstellung selber verstanden werden, die hier weit mehr ist als nur ein Anlass, die viel zitierte ›Seinsfrage‹ von neuem zu stellen. Der Sinn dieser Frage ist nun selbst ein anderer; und zwar ein scheinbar so radikal anderer, daß sich für Levinas das Problem eines ›Austritts‹ aus angeblich ursprünglich europäischem Vernunftdenken stellen musste. Aber man kann nicht umhin, schreibt Levinas, als »auf das Medium allen Begreifens und allen Verstehens, in dem jede Wahrheit sich reflektiert«, auf das nämlich, was »griechisches Erbe« ist, zurückgreifen, »auf den Logos, auf den kohärenten Diskurs der Vernunft, auf das Leben in einem vernünftigen Staat. Hier liegt die wahre Ebene jeden Verstehens.«¹³⁰

An dieser Stelle geht es ersichtlich nicht um bloße Besitztitel, wie es gelegentlich den Anschein haben kann, wo man das Erbe, in dem dieses Leben sich soll artikulieren können, wahlweise mit den Attributen ›griechisch‹, ›christlich‹, ›jüdisch‹ oder – wegen einer unvermeidlichen »Sekundarität« Europas (Rémi Brague¹³¹) – mit dem Attribut ›römisch‹ versieht. Es geht vielmehr darum, einem historischen Widerfahrnis gerecht zu werden, das uns, so Levinas, dazu zwingt, einer unbedingten Nicht-Phänomenalität des Gesichts Rechnung zu tragen. Wenn *in ihr* die Anderheit des Anderen liegt, so *bedarf* es paradoxerweise einer »Unangemessenheit der Kategorien«, mit deren Hilfe wir diese Nicht-Phänomenalität beschreiben, damit der Andere als Anderer nicht verfehlt wird. Er seinerseits »muß sich *als* Abwesenheit *darstellen* und *als* Nicht-Phänomenalität *erscheinen*« – aber so, dass das Erscheinen die Anderheit nicht tilgt, eliminiert oder vernichtet.¹³²

Gerade an ihren äußersten Grenzen erfährt die Phänomenologie hier sowohl entschiedene Bestätigung ihrer Notwendigkeit als auch

Levinas vernachlässigt habe, wie sich gerade die modernen Theoretiker der Subjektivität um das Denken des Anderen und des Fremden bemüht hätten. (Beweise bleibt freilich auch Derrida hier schuldig; vgl. SD, 167.).

130 Mit diesen Worten zitiert Derrida Levinas' *Difficile liberté* von 1963 (SD, 233).

131 R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

132 Bei Derrida ist an dieser Stelle vom »Fremden« die Rede.

ihrer hermeneutischen Ergänzungsbedürftigkeit: Von einem Jenseits des Erscheinens oder des Seins, das erscheinen lässt, indem es sich gleichsam ›zwischen uns‹ zuträgt, kann nicht sozusagen in ›direkter Rede‹ gesprochen werden.¹³³ Was sich ›zwischen uns‹ ereignet, ohne sich je auf sinngebende Subjekte oder auf objektiv Gegebenes zurückführen zu lassen, ist nicht zuletzt deshalb längst zum Grundproblem einer langen Auslegungsgeschichte geworden, in der es – nicht selten als substantiviertes *Zwischen* – höchst unterschiedlich zur Sprache kommt, sei es als *Inter-Subjektivität* wie schon bei Edmund Husserl, als *inter-esse* wie bei Hannah Arendt, als *entre nous* wie bei Emmanuel Levinas, als *Zwischenreich* wie bei Bernhard Waldenfels oder als *mi-lieu* von allem Möglichem wie bei Jean-Luc Nancy, worin sich die Spur des Anderen auch wieder verlieren kann.¹³⁴

7. Ausblick

Demgegen fragt sich Ricœur am Ende, ob sich all das, was bei Levinas auf »eine alternative Phänomenologie, eine andere Hermeneutik« hinauszu laufen scheint, noch »zur Not in die Linie der Kantischen Ethik einreihen könnte« (Sca, 388/SaA, 404). Das schreibt er in bezeichnender Unbestimmtheit, die auch eine gewisse Ratlosigkeit verrät angesichts der Frage, wie sich Levinas' Verweise auf ein Jenseits aller »Vorstellung«¹³⁵, in dem sich ebenfalls die Spur des An-

133 Aber was heißt hier »Rede«? Bis an eine Grenze, wo das »Monopol des thematisierenden Denkens« aufgegeben werden müsste, wenn man die Ausdrücke »seiend« und »Phänomen« auf all das ausgedehnt denkt, was uns affiziert, führt Adriaan Peperzak dieses Fragen fort, in: *Daß ein Gespräch wir sind*, in: B. Waldenfels, I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, 17–34, hier: 30 ff.; vgl. P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis* XII, Paris 1972, 94–102, hier: 95 f.; Sca, 346, 387, 409 f./SaA, 360 f., 403 f., 426 zum »Bruch« dieser Art des Fragens mit der die »großen Gattungen« Platons beerbenden Ontologie.

134 Vgl. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Hua XIII–XV*, Den Haag 1973; H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band*, München, Zürich ²2003, 17, 161, 297 f.; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich ⁴1985, 173, 192; B. Waldenfels, *Im Zwischenreich des Dialogs*, Berlin 1971; J.-L. Nancy, R. Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Berlin 2008, 15, 23.

135 *Représentation* – in dem weiten Sinne, wie ihn auch Ricœur mit Blick auf Husserls Korrelation von Noesis und Noema gebraucht (AEP, 59, 61).

deren zu verlieren droht, mit der Idee Praktischer Vernunft im Sinne Kants vereinbaren lassen sollen. Während diese anfänglich geradezu nach einer »Kritik des Erscheinens« verlangt hatte, entzieht Levinas die Alterität des Anderen schließlich derart jeglicher Vorstellbarkeit, dass man sich zudem fragen muss, ob nicht die Phänomenologie von beiden Seiten her ganz und gar obsolet zu werden droht.

Mit Fragen nach Grenzen der Phänomenologie haben sich einige ihrer Vertreter in den letzten Jahrzehnten ihrerseits besonders befasst. Die Grenzen werden unter dem Titel einer *Nicht-Phänomenalität im Erscheinen*, die es von innen unterhöhlt, im Sinne einer *Transphänomenalität* des Seins oder einer *Hyperphänomenalität* von Erscheinendem selbst thematisiert.¹³⁶ Der von Ricœur lange für integral gehaltene Zusammenhang von Erscheinen und *Sagbarkeit* (*dicibilité, speakability*)¹³⁷, Erzählbarkeit und Überlieferbarkeit wurde ebenso in Zweifel gezogen wie die *Referenz* der Sprache auf eine extra-linguistische Realität. Vor allem Ricœur hat zwar den Begriff des Sagens wie auch den Begriff der Referenz nachdrücklich auf ein In-der-Welt-sein bezogen, das gesagt zu werden verlange.¹³⁸ Aber dass das ›Sagen‹¹³⁹ in diesem Sinne gelingen kann, bleibt lediglich die »Hoff-

136 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 86–110, hier: 95 f.; Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 277 f., sowie zum Bewusstsein als »transphänomenaler Seinsdimension des Subjekts« – im Unterschied zum »transphänomenalen Sein der Phänomene«, das freilich nicht einer noumenalen Realität gleichkommen soll, Sartre, SN, 19; B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.

137 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 52, 57 ff.; ders., *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147. »There is nothing so opaque in our experience that it cannot be finally analyzed and be brought to language«, heißt es hier. Und wenig später: »Experience is expressible insofar as it is discursive«, in: P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, 15; DA77, 7, 67 f.

138 Die Erfahrung bzw. das Erfahrene als solches »demande à être dite« (ebd., 53); vgl. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, 71.

139 Phänomenologisch bestimmt sich dieses, Husserl zufolge, zunächst von dem der »noch stummen« Erfahrung eigenen Sinn her, dem »zur reinen Ausspra-

nung« eines »ontologischen Engagements«. ¹⁴⁰ Auch dafür kann es keinen Beweis geben – lediglich eine »attestation ontologique«. ¹⁴¹ Diese Bezeugung legt, so Ricœur, von einem »être affecté« Zeugnis ab, das sich rückhaltlos dem Sein ausgesetzt und in seinem Sein dem Anderen ¹⁴² derart exponiert weiß, dass es dieses Ausgesetzt-

che« verholffen werden sollte, wie es aus der berühmten Formulierung seiner *Cartesischen Meditationen* (§ 16) hervorgeht. Dem gemäß wäre »Phänomen« das, was erscheint, aber sich keineswegs einfach wie von selbst »ausspricht« bzw. zur Sprache bringt, wie es Ricœur in seinem Hegel-Kommentar von 1974 schreibt: »Le phénomène, c'est ce qui apparaît. Il faut donc laisser venir l'expérience la laisser se dire [!] elle-même.« Dagegen kann es hermeneutische, auf Verstehen und Interpretation anlegende Explikationsarbeit niemals dabei bewenden lassen, darauf zu vertrauen, die fragliche Erfahrung »sage« sich selbst aus (»se disant elle-même«), um sich in Gesagtem zu manifestieren, das dann einer mit Hegel zu denkenden Aufhebung ihres Gehaltes zu überantwortet wäre. Das gilt erst recht für das an-archische Sagen (*dire*) des Anderen, das Levinas auf den Spuren Franz Rosenzweigs geradezu anti-dialektisch gegen eine Hermeneutik des Sagbaren, des zu Verschriftlichenden und Überlieferbaren in Stellung bringt. Zu Rosenzweig vgl. in dieser Hinsicht P. Ricœur, *La »figure« dans »L'Étoile de la Rédemption« de Franz Rosenzweig* [1988], in: L3, 63–80, hier: 69; zur Anarchie des Sagens *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 236; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 205. – Der zitierte Hegel-Aufsatz öffnet vorerst nur einen Spalt in Richtung auf diese Problematik, wo mit Bezug auf J. Lacan vom »demande de l'autre« die Rede ist, der hier noch ganz einer Reziprozität des Begehrens (*désir*) eingefügt bleibt; vgl. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Études théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355, hier: 338, 347; auch in: *Politique, économie et société. Écrits et conférences* 4, Paris 2019, 63–93. Später wird das Begehren auch als *Wunsch (souhaite)* bezeichnet und von ihm erwartet, dass er, »dirigé vers autrui«, jeglichen Solipsismus des Begehrens eliminiere; vgl. P. Ricœur, *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française* 17, no. spéc. (1986), 211–223, hier: 213.

140 Ricœur, *Ontologie*, 99 f. So spricht Ricœur im 1978er Aufsatz über *Philosophie et langage* auch von einer »visée ontologique« der Sprache (462 f.).

141 Dieser Begriff bezieht sich in jüngsten Arbeiten Ricœurs auf die Ontologie eines »être comme acte«, als welches das Selbst existiert. Dieses wird aber seinerseits als sein In-der-Welt-sein bezeugendes beschrieben. Vgl. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 98, no. 4 (1993), 455–477, hier: 465; ders., *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31.

142 Vgl. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 471, sowie ders., *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 398. Gerade hier liegt für Levinas ein entscheidender, bei Heidegger kaschierter

und Exponiertsein zur Sprache zu bringen versuchen muss. Ob die Phänomenologie diesem Exponiertsein wirklich Rechnung tragen kann, hatte Ricœur bereits in seinen ersten Standortbestimmungen der Phänomenologie in Zweifel gezogen und im Blick auf Kant auf das Desiderat einer *Kritik des Erscheinens* hingewiesen.¹⁴³

Ricœur sprach in diesem Zusammenhang freilich nicht von einem Jenseits des Seins,¹⁴⁴ das jeglichem Verhalten zu ihm vorausliegen sollte, wenn es nach Levinas geht, sondern von einem *in praktischer Absicht postulierten absoluten Sein des Anderen*.¹⁴⁵ Inbegriff dieses Seins ist die Freiheit und die *Würde* des Menschen, die uns – auch gegenüber uns selbst – unbedingte *Achtung* abverlangt.¹⁴⁶ Daran, dass hier das Selbst *ebenso* wie der Andere der Herrschaft des

Unterschied: ob wir vom »Sein« oder vom Anderen in Anspruch genommen werden.

143 Siehe oben, Anm. 34.

144 Fraglich ist auch, ob Kant wirklich von einem »Jenseits des Erscheinens« spricht, von dem aus das Erscheinen als solches einer Kritik unterzogen werden könnte. Im *Opus postumum* betont Kant ja, das selbst das »Ding an sich« *nicht ein anderes als die Erscheinung* sei; d. h. »der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt.« Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 3*, Frankfurt/M. 1991, 33. Im Schlusskapitel von *Das Selbst als ein Anderer* knüpft Ricœur zwar wie schon im *Ontologie*-Beitrag zur *Encyclopaedia Universalis XII* an, wo mit Blick auf Marcel, Merleau-Ponty und Levinas ein »au-delà de l'ontologie« zur Sprache kommt (101), doch bleibt für ihn die – *ontologische – Leitfrage* »Was für eine Art Sein ist das Selbst?« bestimmend. Das führt zu Brüchen im Verhältnis zur dezidiert anti-ontologischen Problematik von Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), seinem zweiten Hauptwerk, das sich der ontologischen Hypothesen, mit denen noch *Totalität und Unendlichkeit* (1961) belastet war, kompromisslos zu entledigen sucht.

145 Das Postulat geht auf die Idee der *Freiheit* als den Inbegriff der *Selbständigkeit* des Menschen zurück, so wie er *an sich selbst*, als freier Selbstzweck *sein* kann. Der Begriff des »Dings an sich« ist demnach »ursprünglich der praktische Vernunftbegriff einer freien Selbständigkeit«. Das Ansichsein der Person kann nichts Gegenständliches und in diesem Sinne nichts Erscheinendes sein, sondern ist wirklich nur gemäß seiner praktischen Anerkennung. Vgl. K. Löwith, *Sämtliche Schriften Bd. 1*, Stuttgart 1981, 167; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 122 f.

146 Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 156.

moralischen Gesetzes unterstellt wird,¹⁴⁷ nimmt Ricœur freilich in Schriften jüngerer Datums Anstoß, indem er fragt: rückt der Andere hier nicht unversehens in den moralischen Horizont einer Universalität ein, die ihn seiner wenn nicht absoluten, so doch radikalen Anderheit zu berauben droht?¹⁴⁸ Kann sich andererseits die ange-

147 In Heideggers Kant-Interpretation kommt die Achtung bezeichnenderweise überhaupt nur im Lichte des Gesetzes, gar nicht aber im Blick auf den Anderen zur Sprache; vgl. ebd., 156–160.

148 Vgl. Sca, 259/SaA, 270. Wie kein anderer hat gerade der Begriff der Anderheit das seit Jahrtausenden eingespielte Denken *in terms* von Unterschieden, Verschiedenheit und Unterscheidbarkeit infragegestellt. Dass man vom Anderen als solchem in Anspruch genommen wird, ohne dass man sich dabei dessen Anderheit aneignen könnte, sei es auch nur in der Weise der Wahrnehmung oder des Verstehens, wurde v.a. durch die seit Wilhelm v. Humboldt und Ludwig Feuerbach mehr und mehr von Hegel sich distanzierende Philosophie des Dialogs geltend gemacht, der eingangs des 20. Jahrhunderts vor allem ›jüdisch inspirierte‹ Autoren wie Martin Buber und Franz Rosenzweig entscheidende Impulse gegeben haben. Bei Levinas, der an sie anknüpft, wird die eigentliche Alterität Anderer explizit von jeglicher Vorstellbarkeit abgesetzt und als pathisches Phänomen beschrieben – als Widerfahrnis, zu dem man sich nur nachträglich verhalten kann, um dem Anderen als solchem auf die Spur zu kommen. Von phänomenologischer Seite wurde dieser pathische Ansatz zwar vielfach aufgegriffen, aber zugleich darauf insistiert, dass sich das *páthos* dialektisch unaufhebbarer Alterität, die gerade nicht als bloß ›widersprüchliche‹ auf ihre eigene Selbstaufhebung hintreibt, nur als Fremdheit und nicht als Verschiedenheit denken lasse (B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997). Verschiedenes bzw. Unterscheidbares erfordert demnach ein Drittes, etwa ein unterscheiden-könnendes Subjekt, das von ihm selbst Verschiedenes vor sich bringen, vergleichen, beurteilen und gegebenenfalls auch souverän darüber entscheiden kann, wie es sich zu letzterem verhalten will. (Vgl. W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 57, 133, 167, 270.) Dagegen widerfährt der Anspruch des Anderen, wurde behauptet, auch einem scheinbar souveränen Subjekt so, dass er ihm bereits ›unter die Haut geht‹, bevor es sich unterscheidend und vergleichend von ihm Verschiedenem zuwenden kann. Von Autoren wie Marcel Hénaff wurde der idealistischen, von Hegel bis auf Platon zurückweisenden Tradition wie gesagt eine ›Alteritätsvergessenheit‹ zum Vorwurf gemacht, insofern sie von der bei Levinas gemeinten unaufhebbaren Anderheit nichts wisse. M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179. Während Derrida Hegel frühzeitig gegen Levinas' Polemik in Schutz nahm, er kenne den Anderen als solchen gar nicht (sondern nur einen vorgestellten, gedachten und auf diese Weise ›angeeigneten‹ Anderen), insistiert diese Phänomenologie auf einer radikalen (nicht etwa absoluten) Fremdheit, die sich gerade durch den Entzug dessen

sichts der »Einzigkeit« bzw. Singularität (NR, 293) des Anderen als gefordert erfahrene Achtung – wenn sie von diesseits oder jenseits der Ordnung des Gesetzes und der »Menschheit« her zur Geltung kommt – der empirischen und (im Sinne Kants) pathologischen Unmittelbarkeit entziehen (SD, 147, 169)?

Diese Fragen von Ricoeur und Derrida sind auch für Levinas insofern von Bedeutung, als er die Frage nach Grenzen der Phänomenologie nicht *apriori* von einem sicheren Standpunkt jenseits des Erscheinens aus aufzuwerfen scheint. Vielmehr wollte er der Erfahrung selbst zutrauen, auf die Spur eines Jenseits des Erscheinens zu führen, von dem her uns gerade die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen angehen¹⁴⁹ soll. Deshalb spricht Levinas von der »Erfahrung des Anderen« als der »Erfahrung *par excellence*« (vgl. Derrida, SD, 232). Wenn diese am Ende einen »Bruch mit der Phänomenologie« (ebd., 169) nach sich ziehen muss, so müsste sich selbst das noch *zeigen* lassen. Insofern bleibt die ethisch motivierte Kritik der Phänomenologie bis zuletzt dem Erscheinen treu – paradoxerweise also gerade bis zu dem Punkt, wo das Erscheinen sich gewissermaßen durchstreicht, um auf das zu ›verweisen‹, was nicht erscheint.¹⁵⁰ Sollte eine »indirekte Phänomenologie« dessen möglich sein, was als Nicht-Phänomenales das Erscheinen selbst affiziert, so könnte sie doch dieses ›Andere‹ niemals unvermittelt zur Sprache bringen. Insofern irritiert die scheinbare Direktheit der Rede über die Anderheit des Anderen, die sich in den letzten Jahren unter dem nachhaltigen Eindruck der Philosophie von Levinas in der Sekundärliteratur häufig bemerkbar macht. Levinas insistiert zwar auf

bemerkbar machen soll, was uns als Alterität widerfährt. Auf diese Weise wird unter Berufung auf Husserls *Cartesianische Meditationen* auch gegen Levinas' Anknüpfung an letzteren Einspruch eingelegt, so dass Levinas die kritische Nachfrage nicht erspart bleibt, ob nicht auch er, der so sehr auf einer Alterität des Anderen bestanden hat, die uns weder praktisch noch theoretisch jemals zur Disposition stehen könne, allzu sicher und bestimmt davon spricht, was diese Alterität denn eigentlich ›bedeutet‹ – sei es nun eine Verantwortung, die der Andere uns ›gibt‹, sei es darüber hinaus eine Gerechtigkeit, nach der er als Anderer unter vielen Dritten verlangt, oder letztlich Friede...

149 Aber nicht auch schon ›*einleuchten*‹, wenn es denn stimmt, dass von einer Gewalt jedes (geistigen, verstehenden) ›Lichtes‹ auszugehen ist, in dem der Andere dazu gezwungen wäre, ganz und gar in Erscheinung zu treten.

150 Vgl. B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 39–62, hier: 49.

einer Nicht-Phänomenalität des Anderen, doch dem ethischen Sinn des Dem-Anderen-ausgesetzt-seins, dem sein ganzes Denken gilt, kommt auch er eingeständenermaßen nur von den der Erfahrung zu verdankenden Antworten auf den Anderen her auf die Spur. Wenn im Gesicht des Anderen ein »Befehl« liegt, der Befehl nämlich, der Verantwortung angesichts des Anderen gerecht zu werden, so können wir dem konkreten Sinn dieses Befehls doch nur über seine effektive Befolgung oder auch im Lichte der Widersetzlichkeit dagegen näher kommen. Und nur von der erfolgten oder versagten Übernahme der Verantwortung für den Anderen her kann man klären, was zu ihr aufgerufen hat.¹⁵¹ Sehen wir uns insofern nicht ganz und gar auf das Reich der Erzählung zurückverwiesen, in dem von diesen Komplikationen die Rede ist?

Von Anfang an ist Levinas' Philosophie eine hartnäckige Auseinandersetzung mit jener noch in *Autrement qu'être* immer wieder thematisierten Nachträglichkeit. Gerade die Nachträglichkeit der ethischen Antwort, die wir dem Anderen geben, soll zwar ein *vorgängiges* Aufgerufensein zur Antwort bestätigen. Doch *erschließt* sich dieses Aufgerufensein nur von unseren Antworten her. Insofern kommt auch die Bedeutung des vom Anderen ausgehenden Befehls, der zur Verantwortung aufruft, »durch denjenigen zustande [...], der ihm gehorcht«.¹⁵² Die gleiche Schwierigkeit bringt Waldenfels zur Sprache, indem er schreibt: Der Anspruch des Anderen »wird [...] erst zum Anspruch *in der Antwort*, die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht«.¹⁵³ Diese Paradoxie der Nachträglichkeit bürdet der Phänomenologie einerseits das Bedenken ihrer eigenen Grenzen auf, was uns hier auf eine in der phänomenologischen Gegenwart nicht einholbare »Exteriorität« des Anderen verweist; andererseits aber verlangt sie uns gerade einen disziplinierten Re-

151 Ich knüpfe hier an früheren Überlegungen an; vgl. Vf., *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit*. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Bd. 2, Berlin, New York 1998, 1249–1276.

152 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, 328.

153 B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in: ders., Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 35–49, hier: 49.

kurs auf die konkreten Antworten ab, die wir geben oder zu geben versäumen.¹⁵⁴

- 154 Für eine Phänomenologie des Antwortens kann offenbar das ethische Moment einer verantwortlichen Antwort nur ein Moment des Antwortgeschehens sein, in dem viele andere Modi und Momente des Antwortens jeweils dominant sein können. So wird auch der ethische Anspruch des Anderen ganz und gar einem eventuell nicht-ethischen Antworten überantwortet, das die Spur des Ethischen tilgen könnte. Kann man aus einer *bloßen Unvermeidlichkeit* des Antwortens ein (prä-)ethisches Moment gewinnen? Würde von einer Unvermeidlichkeit zu reden nicht lediglich bedeuten, dass man nur *im weitesten Sinne* zu antworten hat, was uns aber die Freiheit ließe, gegebenenfalls das Antworten im engeren, verantwortlich/antwortend ›Bezug nehmenden‹ Sinne zu unterlassen? Kann man *zugleich* darauf bestehen, dass man ›nicht‹ antworten *kann, und* annehmen, der schieren Unvermeidlichkeit des Antwortens sei eine (prä-)ethische Qualität eigen? Über ein gewisses prä-ethisches Moment des Antwortens kommt die Phänomenologie nicht hinaus. Sie kann nicht aus eigener Kraft etwa ein normatives Sollen eines bestimmten Antwortgebens auszeichnen. Parallel zu einer Kritik des Erscheinens stellt sich auch hier das Problem einer ›Kritik des Antwortens‹. Eine solche Kritik scheint Levinas vorwegnehmen zu wollen, indem er im Widerspruch zur oben zitierten Textstelle (s. Anm. 152) jenen ›Befehl‹, der vom Anderen ausgeht, so versteht, dass er sich scheinbar »nicht von Antworten nährt«. Damit wird Levinas aber jener Paradoxie der Nachträglichkeit nicht gerecht. In einem späten weiteren Bezug auf Levinas erklärt Ricœur in diesem sachlichen Zusammenhang, es sei stets der Andere, der uns verantwortlich mache bzw. werden lasse. Aber auf die »sterile Debatte« um die Frage, was »zuerst« komme, die Fähigkeit, sich als verantwortlich zu begreifen, oder »l'appel du fragile«, wolle er sich nicht einlassen. »Disons qu'une capacité demande à être éveillée pour devenir réelle et actuelle; et que c'est en milieu d'altérité que nous devenons effectivement responsables. Inversement, dès lors que l'autre me marque sa confiance ou, comme on dit, me fait confiance, ce sur quoi il compte c'est précisément sur ceci que je tiendrai ma parole, que je me comporterai comme un agent, auteur de ses actes.« So kann auch die zunächst mit Levinas als asymmetrisch begriffene Verantwortlichkeit in Formen von Gegen- und Wechselseitigkeit v.a. der Anerkennung eingehen: »N'est-ce pas finalement de mutuelle reconnaissance qu'il s'agit, d'une reconnaissance où l'autre cessera d'être étranger pour être traité comme mon semblable, selon la fondamentale similitude humaine.« Zit. wurde P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/77 (2003), 127–141, hier: 130; *Parcours de la reconnaissance*, 227 f., 373/Wege der Anerkennung, 197, 321, zur Gegenseitigkeit als nie überwundener Asymmetrie.

