

# Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Zürich)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Frankfurt/M.) · JEAN-LUC MARION (Paris)

DEWI Z. PHILLIPS (Claremont) · ELEONORE STUMP (St. Louis)

HENT DE VRIES (Amsterdam)

18





INGOLF U. DALFERTH, geboren 1948; Studium der Theologie, Philosophie, Linguistik in Tübingen, Edinburgh, Wien, Cambridge (GB); 1977 Promotion; 1982 Habilitation; seit 1995 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Frankfurt a. M.; 1999 Promotion; 2005 Habilitation; Geschäftsführer und Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich; Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik.

ISBN 3-16-148773-7

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2005 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

## Inhalt

INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER	
Einleitung	
Krisen der Subjektivität – Problemanzeigen und Wegmarken	IX
I. Subjektivität in der Transzendentaltheorie und ihre Kritik	
SERGIO SORRENTINO	
Die Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf	1
MATTHIAS NEUGEBAUER	
Die Würde der Subjektivität. Rudolf Hermann Lotzes Beitrag zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas	19
THOMAS WABEL	
Objektivität und Ordnung. Theologische Implikationen des Verständnisses von Subjektivität und Objektivität bei Ernst Cassirer	37
HANS-PETER GROSSHANS	
Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus und Wittgensteins Kritik der Subjektivität	63
WERNER STEGMAIER	
Nach der Subjektivität: Selbstbezüge der Orientierung	79

II. Perspektiven der Subjektivität im Ausgang von Schleiermacher	
GEORG LAEMMLIN Wechselseitiges Zustandekommen von Individualität und Verständigung – Schleiermachers Kirchenverständnis .....	103
MARKUS MÜHLING Schleiermachers Gottesbeweis? Die (De/Re)konstruktion subjektiver Selbstgewißheit und die Erkenntnis Gottes .....	125
MICHAEL WELKER Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle .....	143
III. Subjektivität in Geschichtsphilosophie und Kulturwissenschaft	
CHRISTIAN DANZ Die Krise der Subjektivität und deren geschichtsphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus .....	157
CORNELIA RICHTER Selbstbescheidung des Geistes. Gedankensplitter zu Status und Funktion von Subjektivität .....	175
WILHELM LÜTTERFELDS Subjektivität – das hermeneutische Paradox der Kulturwissenschaften .....	191
IV. Hermeneutik der Subjektivität	
CARLA DANANI Untergang oder Verwandlung des Subjekts? .....	205
EMIL ANGEHRN Subjekt und Sinn .....	225

DORIS HILLER Das Ich des Glaubens. Theologische Überlegungen zur Kategorie der Subjektivität im Anschluß an Paul Ricœur .....		241
PIERRE BÜHLER Das aufgerufene Selbst. Biblich-theologische Hermeneutik des Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität .....		261
PHILIPP STOELLGER Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst .....		273
V. Phänomenologie des Subjekts		
ARNE GRØN Subjektivität: Begriff und Problem .....	317	
HEINRICH ASSEL Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig .....	333	
FRIEDRICH LOHMANN Subjekt und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions .....	361	
VI. Subjektivität im Horizont von Rhetorik und Medientheorie		
GONSALV K. MAINBERGER Subjektivität in der Krise? Die Krise ist die Antwort. Produktionsbedingungen und Konstitutionszwänge von Subjektivitäten im 17. Jahrhundert .....	393	
MATTHIAS PETZOLDT Kommunikations- und medientheoretische Anmerkungen zur subjektivitätstheoretischen Kritik an der Wort-Gottes-Theologie .....	417	

## VII. Foucault der Tod des Subjekts

MARKUS ENDERS

Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken

Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik ..... 455

MICHAEL ZICHY

Der ›Tod des Subjekts‹ in der Theologie.

Die Rezeption einer neostrukturalistischen Herausforderung ..... 475

## VIII. Das Subjekt in Memoria und Traum

RODERICH BARTH

»Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?«

Die religionsphilosophische Bedeutung der Subjektivität

nach Augustin ..... 493

BRIGITTE BOOTHE

Der Traum: eine Alltagskrise der Subjektivität ..... 513

## IX. Ethik, habitus und Gewissheit

MATTHIAS HEESCH

Geschichtliche Relativität als Fehlbarkeit

und subjektimmanente Absolutheit ethischer Gewißheiten ..... 533

WOLFGANG VÖGELE

Habitus – Individualität – Alltagsethik ..... 561

GÜNTER THOMAS

Sozialethik im Horizont des dezentrierten Subjekts ..... 583

Autorenangaben ..... 631

Namensregister ..... 643

Begriffsregister ..... 653

## Einleitung

Krisen der Subjektivität – Problemanzeigen und Wegmarken

von

INGOLF U. DALFERTH

und

PHILIPP STOELLGER

## I. Vieldeutige Subjektivität

Subjektivität ist kein Thema, das erst kürzlich entdeckt worden wäre. Seit über 350 Jahren steht es im Zentrum philosophischer und theologischer Debatten, aber noch immer und immer wieder scheiden sich an ihm die Geister. Für die einen ist das Paradigma der Subjektivität Grundlage und *condicio sine qua non* kritischer Philosophie und Selbstaufklärung, die sich am Ideal der Selbstbestimmung freier Individuen und am Anspruch der Unersetzbarkeit der Perspektive der ersten Person orientiert. Denn diese Perspektive hat sich bislang allen Versuchen der Naturalisierung, evolutionsbiologischen Herleitung und neurowissenschaftlichen Erklärung gegenüber ebenso widerspenstig erwiesen wie gegenüber der Ableitung aus konstitutiven Abhängigkeiten von sozialen Vorgegebenheiten und kulturellen Autoritäten. Für die anderen ist es eine reflexionslogisch erzeugte Chimäre, die sich philosophischen Fehlschlüssen und Übervereinfachungen verdankt, die kommunikative Prämissen in basale Selbstverhältnisse hinein projizieren und eine elementare Selbstbeziehung als notwendige Voraussetzung komplexer Selbst- und Fremdverhältnisse postulieren, ohne doch etwas anderes zu sein als eine reflexive Setzung sich selbst reflektierender Subjekte.

Ähnlich und noch ausgeprägter ist es in der Theologie. Für die einen ist das Subjektivitätsparadigma das Schibboleth einer modernen, philosophisch auf der Höhe der Zeit sich befindenden Theologie, aus deren Sicht alles andere zur kirchlichen Lyrik vergangener Zeiten verblaßt. Theologisches Denken, das meint »Subjektivität als Epochenindex der Neuzeit«<sup>1</sup> ignorieren zu können, sei nicht modern, sondern allenfalls

<sup>1</sup> G. WENZ, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, München 1984, I, 33ff.

## Selbstwerdung

Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst

von

PHILIPP STOELLGER

»der Logos der Antwort bliebe ein unbeweglicher Logos,  
gäbe es kein Pathos, das ihm in Bewegung setzte«.

Waldenfels<sup>1</sup>

### 1. Rückfrage

Die Frage, die im folgenden lediglich als *ein* Aspekt auf das überkomplexe Thema des Selbst und seines Werdens erörtert werden soll, lautet *wie und in welchem Sinne vom Selbst im Werden* gesprochen werden kann, bzw. inwiefern und inwieweit im Selbst das Andere des Tuns (sei es Wissen oder Wollen) präsent und in seinen Vollzügen beteiligt ist. Das Selbst immer schon vorauszusetzen ist in der Tradition der Transzendentaltheorie so unwidersprechlich, wie es dies- und jenseits derer als hermetischer Zirkel erscheint, in dem immer schon vorausgesetzt und als notwendig in Anspruch genommen wird, was stets »im Werden« und in seinem Sein nicht nur »tätig«, sondern auch in mehrdimensionalem Sinne »leidend« ist. Darin verdoppelt sich die Frage in diejenige nach einem dem reflektierenden Selbst gegenüber vorgängigen immer schon *Gewordensein* und nach einem in seinem Dasein stets mitgesetzten *Werden* im Unterschied zu Wissen und Wollen.

Ricœurs Antwort auf die Krise transzendentaler Subjektivität ist seine Theorie des Selbst, die ihre Pointe in der *Selbstwerdung* hat, der dynamischen Genesis der Identität in einer Überkreuzung von Selbigkeit und Selbstheit, in der »der Andere« für das Werden des Selbst wesentlich wird. Diese Genesis des Selbst, die in bestimmter Hinsicht eine »passive Genesis« genannt werden kann, soll im folgenden erörtert werden, vor allem in Auseinandersetzung mit Ricœur. Dabei geht es nicht um einen schlechten, gar »dualen« Gegensatz zu transzendentalen Theorien

<sup>1</sup> B. WALDENFELS, Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 336.

der Subjektivität, sondern um die retrospektive Weitung des Blicks auf die Genesis dessen, was als ›Faktum der Subjektivität‹ vorausgesetzt wird. Die Faktizität dieses ›apriorischen Faktums‹ trägt Spuren der Passivität, denen nachzugehen eine hermeneutisch-phänomenologische Rückfrage erlaubt. In Antwort darauf kann nicht vorausgesetzt werden, was in seiner Genesis näher erhellt werden soll. Ob sich dabei auch das Verständnis von Selbst, Identität und Person wandelt – wenn sie als Selbst im Werden zu verstehen gesucht werden – ist eine offene Frage, die mehrere Ausgänge zuläßt. So zu fragen bewegt sich nicht im Rahmen einer vermeintlich ›neutralen‹ Anthropologie, aber doch diesseits disziplinärer Differenzen, so daß es in theologischer wie philosophischer Hinsicht erhellend werden kann.

Das mit der ›Lebendigen Metapher‹ zusammen konzipierte Werk ›Zeit und Erzählung‹ entließ seine Leser mit der Problemformel einer ›narrativen Identität‹, die im Zusammenspiel von Lebens- und Lesewelt wird, ein Selbst, das nicht in sich und aus sich selbst ist, sondern ein Selbst im Werden, das herausgerufen wird aus seiner Lebenswelt durch die Textwelt, in ihr liest und lebt, dabei ein Anderer wird und so verändert in die Lebenswelt zurückkehrt. Dementsprechend verläuft die Fluchtlinie der Selbstwerdung von der Begegnung und Herausforderung durch Andere in ›Das Selbst als ein Anderer‹ in die Ethik ›Le Juste‹. Für die Frage nach einer Hermeneutik des Selbst und seiner Selbstwerdung zentral ist die Weichenstellung von ›Das Selbst als ein Anderer‹ mit seiner Dialektik von idem und ipse, von Selbigkeit und Selbstheit sowie von Selbstheit und dem Anderen.

Sofern die einst vermeinte fugenlose idem-Identität sich nicht als fraglos gegeben zeigt, sondern als uneinholbar kritisch, gerät sie aus eigenen Antrieben wie aus Ansprüchen Anderer auf den Umweg einer relationalen, falliblen ipse-Identität. Ricœurs anthropologisch wie christologisch lesbare Grundfiguren dafür sind das ›beauftragte‹ und das ›antwortende‹ Selbst.<sup>2</sup> Im Anklang an Rosenzweigs Argumentation für ein ›Selbst mit Charakter‹ statt einer ›individuellen Persönlichkeit‹ als Bestimmung der Existenz wählt Ricœur den ›Charakter‹ und das ›gehaltene Wort‹<sup>3</sup> (wie im Versprechen<sup>4</sup>) als diejenigen Antworten, die auf die offene Frage nach der Kontinuität ›over time‹, also nach der ›diachronen Selbstwerdung, die mittels einer fugenlosen, vermeintlich zeitlosen idem-Identität nicht beantwortet werden konnte.<sup>5</sup> Selbstredend wären

<sup>2</sup> P. RICEUR, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 37.

<sup>3</sup> Ebd., 147ff.

<sup>4</sup> Vgl. B. LIEBSCH, Geschichte als Antwort und Versprechen, Freiburg/München 1999.

<sup>5</sup> Die Umstellung ist so gravierend, daß eigens zu erörtern wäre, ob sich diese materiale und lebensweltliche Konkretion als ontologisches Modell der Selbstheit

auch andere Figuren denkbar, etwa der Selbstzweifel, die Auto- oder Heteroaffektion, der Leib, Glaube, Liebe und Hoffnung, das Gespräch oder die Kommunikation etc. Ricœurs Vorschlag hat ungeachtet der möglichen Alternativen allerdings die Stärke, ›diesseits ethischer und religiöser Differenzen zu verweilen im Horizont einer ›metaethischen‹<sup>6</sup> bzw. anthropologischen Frage nach dem Selbst, die für verschiedene Perspektiven ›anschlußfähig‹ bleibt.

## 2. Perspektive

Über die Kontinuitätsfigur des Charakters wird das Selbst a limine als ein Werden bestimmt. Denn wie der Charakter erworben wird, so seine Bestimmungen, die Habitualitäten bzw. die ›erworbenen Identifikationen‹, an denen jemand beispielsweise wiedererkannt werden kann.<sup>7</sup> Die Autonomie als Formel der Selbständigkeit eines Ich wandelt sich so in die offene Bewegung einer Ständigkeit des Selbst über Zeit und Raum hinweg und durch Erfahrungen und Widerfahrungen hindurch. Entsprechendes läßt sich vom Selbst ausgehend über seine Treue zu sich und Anderen sagen, etwa in gehaltenen oder offenen Versprechen. Während der Charakter eine retrospektive, relativ stabile Bestimmung ist (eine hermeneutische ›Wiederholung‹ des idem), so bleibt das zu haltende Wort stets prospektiv (und damit ein Aspekt des ipse). In dieser Neufassung von idem und ipse wird deren Vermittlung und Angewiesenheit aufeinander einsichtsfähig. Die ›gehaltenen‹ Worte sedimentieren zu geschichtlich gewordenen Bestimmungen des Charakters, die ›zu haltenden‹ hingegen bleiben eine Aufgabe oder ein Anspruch, in denen die Anderen für die weitere Geschichte des Selbst konstitutiv sind.

Daß sich beide Bestimmungen für eine Hermeneutik des ›Selbst Christi nur zu nahe legen, legt umgekehrt die hermeneutische Hypothese nahe, daß sie daher gewonnen sein könnten. Die Appräsenz christologischer Fragen bei Ricœur kann man zu recht bedauern. Allerdings läßt sich seine Anthropologie der Selbstwerdung auch als Versuch lesen, durchaus theologisch inspiriert gleichwohl eine Explikation zu bieten, die für verschiedene Perspektiven nachvollziehbar ist und somit für eine theologische wie eine philosophische Auffassung des Selbst

noch mit einer transzendentalen oder analytischen Subjektivitätstheorie dialektisch vermitteln ließe.

<sup>6</sup> RICEUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 37.

<sup>7</sup> Ebd., 150f.

brauchbar erscheint. Das geht nur, wenn man sich (wie etwa in der Metapherntheorie) in das Vorfeld der Ausdifferenzierung begibt. Dieser Rückgang, eine phänomenologisch-hermeneutische Version der Reduktion, trifft auf *Topoi*, an denen sich divergente Perspektiven begegnen und verständigen und von denen aus sie verschieden »folgern« können.

### 3. Horizont

Bezeichnenderweise wurde von Ricœur sein bei aller Diskordanz immer noch konkordanteres, somit final konfliktfreies und keinesfalls »disseminierendes« Modell der Selbstwerdung in der (nicht negativen, sondern vermittlungslogischen) Dialektik von Text und Welt wie von Selbst und Anderem *nicht* entwickelt anhand von fragmentarischen Texten, wie unabgeschlossenen Romanfragmenten, sondern an großen geschlossenen Formen, wie Braudels Geschichte des Mittelmeeres. Aber der Weg aus der Erzählung zurück ins Leben, zumindest in das Leben, das nicht nur Lesen ist, bedeutet einen Weg ins Offene, in die Zukunft selbst zu verantwortenden Handelns.

Ricœurs Horizont der Vermittlung des Selbst ist und bleibt die Narration – als die *lesbare* Version einer Welt, in der wir lesend leben. Auch wenn man diese Konzentration auf eine Sonderwelt kritisieren kann – könnte doch die Hermeneutik in phänomenologischer Perspektive auch die pluralen Lebenswelten thematisieren und das nicht nur durch das Nadelöhr der Literatur – wird es auf diesem narrativen Umweg möglich, den Chiasmus der Vermittlung zu explizieren: das Wiedereinander und Miteinander von Konkordanz und Diskordanz<sup>8</sup>, also Ricœurs Version der »Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung« (worin sich zeigt, daß er hier mitnichten ganz auf Hegel verzichtet). Diese Stärke ist zugleich ein Problem der Narrativität. Denn Ricœurs Version »Vom Ereignis« zu handeln, kann nur solche »narrativen Ereignisse« finden, deren Kontingenz wahrscheinlich ist, ja näher besehen sogar notwendig.<sup>9</sup> Das dem Selbst Widerfahrende ist – als vermeintlich *notwendige* Kontingenz – stets narrativ prästabiliert, die Diskordanz also immer schon handlungslogisch harmonisiert. Anders gesagt gilt bei noch so großer Diskordanz eine immer noch größere Konkordanz (von Dis- und Konkordanz), so Ricœurs Formvarianz der »Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung«. Dem muß auch

<sup>8</sup> Ebd., 175ff.

<sup>9</sup> Ebd., 176.

so sein, wenn es um die Selbstwerdung im Zeichen personaler *Identität* gehen soll. Nur ist diese Figur einer Schließung, einer zentripetalen Identitätsorientierung, nicht so fraglos, wie sie bei ihm erscheint. Denn in deren Zeichen muß jede zentrifugale Öffnung der Identität in aktiver oder passiver Synthesis zum Aufbau des Selbst beitragen. Was das idem in die Krise bringt und öffnet, muß in der höheren Vermittlung des ipse wieder zur Einheit kommen, sonst wäre es nur eine »Gefährdung«. Eine erzählbare Identität hat die Krise des Cogito immer schon durchschritten – das ist die inhärente Teleologie der Handlungslogik, von der die Erzählung lebt – und so scheint die »narrative Identität« zu einer Antwort auf diese Krise zu werden, die eher answer als response ist<sup>10</sup>, d.h. auf eine indirekte, umwegige Schließung der Differenzen zielt in passender Entsprechung.

Wie eine Parallelaktion zu Michel Henry kann es erscheinen, wenn nach Ricœur eine Figur der Erzählung ihre Einzigartigkeit aus der »Einheit ihres Lebens schöpft«<sup>11</sup>. Tritt darin nolens oder volens die (als Einheit unterstellte) Narration an die Stelle des Buchs des Lebens? Jedenfalls unterstellt Ricœur eine im Handlungsmodell begründete teleologische Einheit des Handlungszusammenhangs bis hinein in das einzelne Leben einer Person – die als Regulativ sc. möglich, als hermeneutische oder phänomenologische Generalhypothese aber überschießend wäre, zu stark, zu geschlossen, um noch das Leben als Fragment zu verstehen. Mit der These liefe man Gefahr, den Tod als finale »Einheit« des Lebens überzuinterpretieren. Wählt man die mögliche Lesart als Regulativ, zeigt sich darin allerdings, daß bei allem Willen zum Verzicht auf Hegel selbiges doch nicht gelungen scheint: »Die konkordant-diskordante Synthesis bewirkt, daß die Kontingenz eines Ereignisses zur gewissermaßen nachträglichen Notwendigkeit einer Lebensgeschichte beiträgt, mit der die Identität der Figur gleichzusetzen ist. So wird der Zufall in ein Geschick verwandelt«<sup>12</sup>.

Auch wenn genauso mit Leben und Sterben Christi verfahren wurde, ist diese radikale Kontingenzreduktion im Zeichen der Notwendigkeit ein hermeneutischer Gewaltakt. Nicht nur, daß man die Notwendigkeit regieren läßt, die seit Jünger zur Genüge kritisiert wurde, sondern Kontingenz wird auf diese (gut aristotelische) Weise nur als zu reduzierende geringgeschätzt. Sie hat in einer »höheren Ordnung« der Notwendigkeit aufzugehen. Daß in einer Erzählung vieles nicht-notwendig ist und bleibt, sei es weniger oder mehr als das, zeigt dagegen nicht zuletzt Musils »Ulrich«. Ricœur sieht in dieser fragmentarischen

<sup>10</sup> Vgl. B. WALDENFELS, Antwortregister, s. Anm. 1, 190ff.

<sup>11</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 182; vgl. kritisch dazu ebd., 198ff.

<sup>12</sup> Ebd.

Figur eine entblößte Selbstheit ohne Selbigkeit<sup>13</sup> – und darin zeichnet sich eine Alternative zur leitenden Dialektik der Vermittlung beider ab. »Es könnte in der Tat sein, daß die dramatischsten Verwandlungen personaler Identität durch die Feuerprobe dieses Nichts an Identität hindurch müssen«<sup>14</sup>. Ein schlichtes »hindurch« könnte sich allerdings als vergeblicher Wunsch erweisen, wenn die idem-Identität nicht nur in nihilistischer Weise herausgefordert wäre, auf eine Weise gefordert, die stets eine Überforderung bliebe. Damit deutet sich Ricœurs Diskordanz mit Levinas an – und die Frage, ob es zwischen beiden zu einer Konkordanz kommen kann. Foucault jedenfalls meinte: »nichts am Menschen – auch nicht sein Leib – ist so fest, um auch die anderen Menschen verstehen und sich in ihnen wieder erkennen zu können«<sup>15</sup>.

#### 4. Alterität als Passivität

Die Pointe von Ricœurs Perspektive wird ausgeführt in der zehnten Abhandlung zur Dialektik von Selbst und Anderem, in der er seine »Dankesschuld gegenüber Levinas zum Ausdruck bringen«<sup>16</sup> will. Eine Synekdoche tritt hier in die Funktion eines Modells der Seinsweise des Selbst: die »Bezeugung als *Trauen* [*créance*] und *Vertrauen*«<sup>17</sup>, bzw. näherhin das »Gewissen als Bezeugung«<sup>18</sup>. Sofern das Gewissen die Präsenz der Anderen bzw. des Anderen im Selbst bedeutet, ist damit angelegt, was Ricœurs leitende These bildet: »Daß die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzukommt ..., sondern daß sie zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit gehört«<sup>19</sup>. Dieses (zu eigen gewordene) »eigene Andere« oder die immanente Externität ist allerdings noch ambig. Denn sie könnte auch eine Wiederholung des alter ego im Selbst sein, das Gewissen als die nicht mehr fremde, sondern schon »angeeignete«, verinnerlichte Gegebenheitsweise des

<sup>13</sup> Ebd., 184, 203ff, und DERS., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, 138f; vgl. H. DE VRIES, *Die Bezeugung des Anderen. Von *Temps et Récit* zu *Soi-même comme un autre**, in: B. LIEBSCH (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg/München 1999, 202–223, 218f.

<sup>14</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 204.

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1987, 79.

<sup>16</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 230.

<sup>17</sup> Ebd., 361; als »Gegenteil des Verdachts« (ebd., 365). Hier zeigt sich der Hintergrund seiner frühen Studien zur Hermeneutik des Verdachts – und der gegenläufigen Hermeneutik der Gleichnisse und Metaphern.

<sup>18</sup> Ebd., 372ff.

<sup>19</sup> Ebd., 382.

Anderen. Daher rührt vermutlich Ricœurs Frage: »Wie aber soll man der Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit [ipséité] Rechnung tragen?«<sup>20</sup>. Wenn diese Andersheit nur als angeeignete gegeben wäre, könnte sie nicht selber am Selbst arbeiten, sonder ihre dynamis oder energieia wäre immer nur verliehene, in der das Selbst schon an der Arbeit wäre. Das transzendente Argument der Vorgängigkeit des Subjekts wäre unabweisbar.<sup>21</sup>

An dieser Schlüsselstelle führt Ricœur eine das folgende bestimmende fremde Kategorie ein. »Um unser Vokabular zu bestimmen, wollen wir festhalten, daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen [la variété des expériences de passivité] besteht, die auf vielfache Weise mit dem menschlichen Handeln verschlungen sind. Der Begriff »Andersheit« bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung [attestation] der Andersheit selbst wird«<sup>22</sup>. Demnach tritt in Ricœurs Sprachgebrauch die *Passivität* als phänomenologische Kategorie an die Stelle der Andersheit, die er als »Meta-Kategorie« dem spekulativen Diskurs vorbehält. Das ist insofern überraschend, als Andersheit durchaus als erfahrene oder widerfahren(d)e gegeben sein kann.

Zwar sind Alteritätstheorien, wie diejenige von Levinas, durchaus metaphysikaffin (in kritischer oder metakritischer Weise), aber nicht auf diese Affinität beschränkt. Denn mittels der Alterität können durchaus individuelle, soziale oder semiotische Differenzenerfahrungen erschlossen werden. Das indes unternimmt Ricœur mit der nicht weniger metaphysikaffinen Kategorie der Passivität. Die Pointierung der Passivität auf die »Passivitätserfahrungen«, als auf die sich in der Erfahrung zeigende Gegebenheit, wäre auch auf die Andersheit übertragbar als erfahrene oder widerfahren(d)e Andersheit. Aber diese Möglichkeit verfolgt Ricœur zumindest nicht explizit. Die Passivitätserfahrungen sollen offenbar *nicht* nur einen angeeigneten oder verinnerlichten Anderen bezeichnen, sondern »die Andersheit *bezeugen*«. Sofern das Zeugnis bzw. die Bezeugung als Grundfigur der Selbstheit eingeführt wur-

<sup>20</sup> Ebd., 383.

<sup>21</sup> Vgl. zum Problem PH. STOELLGER, *Imagination Ltd., Considerations on the Quest for Limits of Imagination*, *Ars Disputandi* [http://www.ArsDisputandi.org] 2, 2002, *ESPR Proceedings*, Cambridge K, 2002.

<sup>22</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 383. Vgl. zuvor 75 (nicht terminologisch), 84 (Affektion bzw. Passion), 230 (in der Levinas-Erörterung), 253 (zum »pathologischen Begehren« bei Kant), 259 (zur passiv empfangenen Affektion in der Achtung des Sittengesetzes), 333 (zu den Zeichen der Rezeptivität, Passivität und Ohnmacht in der Autonomie), 357 (Vorgriff auf c. X), 381 (zu Spinoza). Die zitierte Stelle (383) ist die systematische Einführung der Kategorie in diesem Werk.

de, wird demnach unter der Kategorie der (erfahrenen) Passivität die entscheidende Bestimmung des Ipse erörtert.

Negativ wird damit ausgeschlossen, daß das Selbst »die Stelle eines Grundes« einnimmt.<sup>23</sup> Zur positiven Entfaltung der sich in der Erfahrung zeigenden Andersheit schlägt Ricœur als »Arbeitshypothese« einen »Dreifuß der Passivität, mithin der Andersheit«<sup>24</sup> (le trépied de la passivité, et donc de l'altérité) vor. In dieser Triade (wie man Dreifuß wohl übersetzen könnte) sucht Ricœur die »disparaten [disparates] Erfahrungen« der Andersheit bzw. die »Verschiedenheit der Brennpunkte« (diversité de foyers) zusammen zu denken.

Darin ist bereits die bemerkenswerte kritische Wendung impliziert, daß die Passivitätserfahrungen *nicht* von infallibler Permanenz sind und sich in ihnen nicht eine Selbstgegebenheit zeigt, die mit der Autoaffektion oder dem Selbstgefühl angesprochen wird, wie Henry meinte oder auf andere Weisen Marion, Böhme, Frank oder Schmitz. Ricœur hebt nicht auf eine basale Affektivität ab, die als tragender, unerschütterlicher »Grund« der Identität dienen könnte, sondern auf plurale, nicht permanente Erfahrungen, die er aus dem *Handlungszusammenhang* entwickelt. Traditionell folgt er damit zunächst Aristoteles, d.h. dem Modell der Korrelation von Tun und Leiden, nach der jeder Agent ein Patient ist und vice versa.<sup>25</sup> Instantiierungen dessen sind im Handlungszusammenhang das »Geben und Nehmen« (was bereits eine Verkürzung der Gabe-Problematik darstellt).<sup>26</sup> Ricœur beschränkt die Passivität allerdings nicht auf das pâtir (als Erleiden von etwas), sondern begreift das souffrir mit ein, als Erleiden meiner selbst in der »intimen Passivität«.<sup>27</sup> Dennoch kann es nur um *polare und korrelative* Passivitäten gehen, nicht um dieser Relation vorgängige, gar sie »kreuzende« Passivität. Denn das Gebot, das mich zum Befehlsempfänger macht, wie das fremde Leiden, das an mich appelliert, gehen mit einer minimalen Initiative meinerseits einher. Der Befehlsempfänger ist initiativ im Empfang der Weisung wie der Anerkennung der Autorität des Gebots oder Gesetzes. Und der Leidende ist noch initiativ, indem er mir etwas abverlangt. Ricœur bleibt hier im Schema Husserls (wie schon Thomas<sup>7</sup>,

<sup>23</sup> Ebd., 383. Seltsamerweise bezeichnet Ricœur dieses Verbot als den »wichtigste[n] Vorzug« seiner dialektischen Bestimmung. Wäre das das Wichtigste daran, bliebe die Dialektik eine bloße Negation.

<sup>24</sup> Ebd., 384; vgl. B. WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995, 286f.

<sup>25</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 382.

<sup>26</sup> Vgl. dazu PH. STOELLGER, *Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation*, in: K. TANNER (Hg.), *Religion und symbolische Kommunikation*, Leipzig 2004, 185–222.

<sup>27</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 386.

Leibniz' und Schleiermachers), daß die Rezeptivität die minimale Form der Aktivität sei.

## 5. Dreifuß der Passivität

Wie weit er diese Grundierung der Passivitätserfahrung durch eine minimale Aktivität in der Rezeptivität durchzuhalten vermag und ob diese Erfahrungen (genauer: Widerfahrungen) diese Voraussetzung herausfordern und überschreiten, kann sich nur in der Arbeit an den Phänomenen der Passivität zeigen, die Ricœur vor Augen führt. Zum »trépied de la passivité« zählt er: erstens die »Erfahrung des Eigenleibes« (corps propre) bzw. des Leibes (chair), der als »Vermittlung zwischen dem Selbst und einer Welt« verstanden wird, die ihrerseits als fremd erfahren wird (étrang[er]ité); zweitens die Fremderfahrung des Selbst im Verhältnis zum »Anderen als es selbst« (la relation de soi à l'étranger, au sens précis de l'autre que soi); und drittens die Passivitätserfahrung im Selbstverhältnis des Gewissens.<sup>28</sup>

Alle drei Passivitäten sind Relationen (also nicht irrelational oder un-mittelbar), Alteritätsverhältnisse (zur Welt, zum Anderen, zu sich selbst) und als Erfahrungen gegeben.<sup>29</sup> Daß man diese Phänomene – angesichts von Ricœurs Heideggerauseinandersetzung denkbar – *Widerfahrungen* nennen könnte, wie es auch Kamlah vorgeschlagen hatte, wird von ihm nicht erwogen. Eigentümlich ist auch, daß Ricœur im Selbst zweierlei Passivität unterscheidet, diejenige im Verhältnis zum eigenen Leib (oder Fleisch) und die zum eigenen Gewissen. Letzteres gerät in eine regulative Position der Triade, sofern es »im nachhinein seine Bezeugungskraft auf sämtliche Passivitätserfahrungen«<sup>30</sup> projiziert. Bemerkenswert ist auch, daß nach Ricœurs analytischen, linguistischen, handlungstheoretischen, narrativen und ethischen Studien zum »Selbst als ein Anderer« die Erörterung der Passivität nicht eine weitere, eigene Studie darstellen soll, die hinzuträte, sondern es »soll der Grad der gelebten Passivität herausgearbeitet werden, der diesen Erfahrungsebenen eigen ist, um so die Art der Andersheit zu identifizieren, die ihm auf spekulativer Ebene entspricht«<sup>31</sup>. Die Passivität ist demnach auf *jeder* Erfahrungsebene« (bzw. deren theoretischem Pendant) mitgesetzt.

<sup>28</sup> Ebd., 384.

<sup>29</sup> WALDENFELS, *Gedankengänge*, s. Anm. 24, 296, spricht von der Passivität als »phänomenologischer Erlebnisgestalt der Andersheit«.

<sup>30</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 384.

<sup>31</sup> Ebd.

Folglich ist sie als ›gelebte‹ graduell (nicht absolut oder vor-korrelativ), und sie hat die Funktion, die (spekulative) Alterität zu erschließen. Damit erscheint die Passivität des Selbst als hermeneutische Kategorie der Erfahrung, um die in ihr gegebene bzw. sich in ihr zeigende Alterität zu erheben. Die Passivität im Selbst ist die Spur des immer schon ›vorgängigen‹ Anderen, wäre in Aufnahme von Levinas' zu formulieren. Damit zeichnet sich allerdings ab, daß diese korrelativen Spuren der Passivität nicht in der Korrelation aufgehen, sondern von etwas zeugen, das ihr ›voraus‹ liegt. Wieweit dieser metaphysikaffine Überschuß von Ricœur gewärtigt und gewahrt wird, ist zu klären.

#### a) *Eigenleib*

Daß der Mensch nicht nur einen Körper hat, sondern auch Leib ist – also die traditionelle phänomenologische Amphibolie des Leibkörpers, Ding und Selbst zu sein – wird von Ricœur *nicht* wie bei Merlau-Ponty oder Henry zu einer eigenen, dritten Kategorie des Fleisches weitergeführt. Er nimmt den Leib als den Anderen des Selbst im Selbst. Sowohl raumzeitlicher Körper wie eigener Leib ist er ein Medium der Differenz, an der sich die Selbsthabe wie der Selbstentzug manifestiert. Auf ihn zu reflektieren ist daher unabschließbar, da er dem Zugriff der Reflexion gegenüber opak bleibt, auch wenn er zuinnerst vertraut ist.

Als Medium der Differenz ist er auch das Andere der eigenen Aktivität. Das zeige sich im Leiden: »Das Erdulden, das Erleiden wird gleichsam in seiner ganzen Passivitätsdimension offenbar, wenn es zum Leiden wird«<sup>32</sup>. Nun *wird* dergleichen nicht erst zum Leiden, aber es wird so gesehen als ein *Anderes des Handelns* begriffen, wenn es in der Perspektive einer (von Ricœur so genannten) »Phänomenologie der Passivität«<sup>33</sup> wahrgenommen und beschrieben wird. Damit ist ein Beschreibungsgewinn eröffnet. Denn die pluralen, unlust- oder lustvollen Formen des Erleidens sind nicht nur als Schwundformen der Aktivität zu verstehen, sondern zumindest gleichermaßen gültig als Formen von dessen Anderem. *Was* in diesem Blickwechsel von Ricœur wahrgenommen wird, sind allerdings ›nur‹ korrelative Passivitäten, in der »Korrelation von Handeln und Leiden«<sup>34</sup>, worin sich die Dominanz der Handlungslogik bei Ricœur zeigt. Die Passivitätswahrnehmung verbleibt hier unter dem Primat des Handelns und wird zu dessen nachträglicher Kritik oder Erweiterung. Trotz dieser Limitierung entdeckt Ricœur damit »verborgene Formen des Leidens« wie die »Unfähigkeit zu erzählen, die Weigerung zu er-

<sup>32</sup> Ebd., 385.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd.

zählen, die Insistenz des Unerzählbaren«<sup>35</sup>. Dasjenige, was nicht in der ›Einheit einer Erzählung‹ aufgeht, was draußen, jenseits oder diesseits dessen bleibt, läßt ex post im Zeichen der Passivitätswahrnehmung die vermeinte ›Einheit‹ der Erzählung fraglich werden.

»Mit der Minderung des *Handlungsvermögens* ... beginnt das Reich des Leidens im eigentlichen Sinne«<sup>36</sup>. Mit diesem Ansatz bliebe das ›Leiden‹ ›leider‹ eine *halbierte* Passivität. Nicht allein der Primat der Handlung, die die Passivität nur als ›Minderung‹ sehen läßt, sondern auch die Reduktion der Passivität auf das ›Unlustvolle‹ zeigt eine traditionelle Verengung des Blicks bei Ricœur. Die Passivität des Eigenleibverhältnisses auf das ›Erleiden‹ zu reduzieren, läßt sie zum Teil »des Übels in der Welt« werden<sup>37</sup> – mit der Folge, daß diese Passivität ethisch wie soteriologisch gesehen nach Möglichkeit nicht mehr sein sollte. So evident das ist, gilt es doch nur, wenn man Passivität so verkürzt. Nur können weder Glück oder Lust noch ›heilvoller Ausschluß‹ eigener Tätigkeit im mere passive iustificari darunter begriffen werden. Die Mehrdimensionalität der Passivität kommt nicht zureichend zum Tragen. Schon das von Ricœur hier vor Augen geführte irreduzibel passive Eigenleibverhältnis wird man schwerlich als Teil des ›Übels‹ verstehen dürfen. Daran zeigt sich die Inkongruenz dessen mit dem unlustvollen physischen Leiden.

Erst als Ricœur im Zeichen des spekulativen Diskurses zur Alterität übergeht, wird diese Engführung überschritten. »In einer verschärften Dialektik von *Praxis* und *Pathos* wird der Eigenleib zum emblematischen Titel einer umfassenden Untersuchung, die über die bloße Jemeinigkeit des Eigenleibes hinaus die gesamte Sphäre der intimen Passivität und daher auch der Andersheit bezeichnet«<sup>38</sup>, wofür er auf die Traktate über die Leidenschaften, Maine de Biran, Husserl, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty und Michel Henry verweist. Vor allem in seiner Skizze zu Husserl gewärtigt Ricœur das an der Passivitätsproblematik, was seine eigene Orientierung an ›Handeln und Leiden‹ grundsätzlich unterläuft: »Andersheit [des Leibes bei Husserl] bedeutet hier Primordialität gegenüber jedem *Vorsatz* ... Der Leib ist der Ort all jener passiven Synthesen, auf denen die aktiven Synthesen sich aufbauen ... Er ist der Ursprung jeder ›Alteration des Eigenen‹«<sup>39</sup>. Damit geht er jeder *bewußten* und als solcher *intentionalen* Selbstbeziehung voraus und

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd., 386.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ebd. Damit würde nicht nur eine Dialektik von Praxis und Pathos thematisch, sondern die Trias von Pathos, Logos und Ethos – wie etwa bei B. Waldenfels. Ricœur zeigt noch im spekulativen Diskurs die Konzentration auf die Handlungslogik von Tun und Leiden.

<sup>39</sup> Ebd., 390.

steht damit diesseits der Korrelation von Handeln und Leiden wie von Tun und Lassen.

Der Leib in diesem Sinne geht jeder Konstitutionsleistung des ego voraus und ist vielmehr *dessen* Sitz im Leben, in dem es sich vorfindet, den es selber nicht konstituiert, sondern in dem es sich als in passiver Genesis geworden begreifen kann. Wenn Handeln wie Leiden und zumal Wissen und Wollen später sind als das Leibverhältnis, den Leib also »voraussetzen« (in der Thematisierung *vorfinden*) und in Anspruch nehmen, fragt sich, ob dieses stets *vorgängige* Leibsein des Selbst in der *Korrelation* von Selbst und Anderem wahrgenommen werden kann. Hier wird in der Korrelation aus ihr heraus *über sie hinaus* gefragt. Das ist ein Überschritt in der Thematisierung, der von Ricœur nicht problematisiert wird – vermutlich weil der Horizont des *spekulativen* Diskurses vorausgesetzt wurde von Anfang an.

Es bleibt der Leib daher die *Andersheit meiner Selbst*, womit Ricœur allerdings eine vermeintlich obskure Dualität vermeiden kann. Würde der Leib als ein dem Selbst gegenüberstehendes Anderes wahrgenommen, würde in der Thematisierung auseinander treten, was im Vollzug des Lebens irritierend miteinander gegeben ist, so daß man statt einer Relation nur noch zwei einander fremde *Relate* reflektierte. Bei Ricœur gilt das Verhältnis des Selbst zu seinem Leib als ein *Alteritätsverhältnis*, das er spekulativ vermittelt. Aber die irritierende phänomenologische Amphibolie besteht vielmehr in dem *Zugleich* der Duplizität von Körper und Leib. Da der Leib mir und Anderen auch als Körper erscheint, kann sich dessen Fremdheit steigern – bis in die Phänomenologie des befremdenden Körpers hinein, wie bei Jean-Luc Nancy.<sup>40</sup> Dem geht Ricœur nicht nach, sondern er wiederholt die korrelative Differenz der Reflexion des *reflexiven* Leibverhältnisses. Darin kehrt das genannte Problem wieder, ob er nicht nur auf das schon angeeignete alter reflektiert, ohne dessen unheimlicher Fremdheit im Eigenen gewahr zu werden. Seine intrikate Dynamik hat der Leib (wie das Fleisch) demgegenüber gerade dadurch, daß er selbst *interior intimo meo* und doch dem Fühlen, Wissen und Wollen immer auch widerständig und befremdlich bleibt. Es scheint nicht zufällig zu sein, daß Ricœur die drei Passivitäten als *exempla* der Alterität einführt – und damit im Horizont des von ihm so genannten *spekulativen* Diskurses. In diesem Horizont ist stets schon vermittelt, was in *Widerfahrung* wie Thematisierung für jede Vermittlung *störend* auftritt, oder zumindest *beunruhigend*.

Statt in der (kreatürlichen, darin theologisch nachvollziehbar *passiven*) Leibhaftigkeit des Selbst diese Dialektik zu entdecken, schließt sich

<sup>40</sup> J.-L. NANCY, *Corpus*, Berlin 2003.

Ricœur an dieser Stelle Heidegger an, indem er dessen Geworfenheit und Faktizität wählt als für die »Untersuchung des Selbst als Leib besonders angemessene existenziale Kategorie[n]«<sup>41</sup>. Stärker noch bezeichne Heideggers »Verfallen« die Fremdartigkeit der menschlichen Endlichkeit auf den Begriff, insofern diese durch die Verleiblichung besiegelt ist<sup>42</sup>. Damit würde die Endlichkeit zum existentialontologischen *malum physicum*, das Leibsein zur Verfallenheit – und implizit die der »Verleiblichung« korrespondierende »Entleiblichung« zur Rettung aus dieser Verfallenheit? Leibsein wäre Leiden im leidvollen Sinne – und das nicht genannte Glück oder die Eigentlichkeit indirekt Rettung aus dieser leidvollen Leiblichkeit?

Es liegt auf der Zunge, das könne nicht gemeint sein. Aber es folgt an dieser Stelle Ricœurs programmatische Formulierung seines Titels: »Man könnte sogar sagen, daß die Verbindung des Lastcharakters der Existenz und der Aufgabe des Seinsollens im selben Existenzial der Befindlichkeit am ehesten das Paradox einer für das Selbst konstitutiven Andersheit ausdrückt und so zum erstenmal dem Ausdruck des »Selbst als eines Anderen« [soi-même comme un autre] seine volle Stärke verleiht«<sup>43</sup>. Das Paradox der Andersheit (im Selbst) *ist* in dieser Formulierung die »Last der Existenz« (in Verbindung mit der ethischen Aufgabe), mit dem vorigen also deren endliche Leiblichkeit. Damit enden Ricœurs Ausführungen zum Eigenleibverhältnis, so daß man hier nicht zu einer Entscheidung und Beurteilung der Konsequenzen kommen kann. Wenn man allerdings die Klimax in der programmatischen Hinführung auf den Titel seines Werkes »beim Kontext« nimmt, ist der Umweg über Heidegger ein schmaler Weg. Denn er führt die Leibphänomenologie in die Enge einer Verfallsthese – die eine korrespondierende Eigentlichkeitsthese zuspiziert. *Eigentlich* solle der Leib werden und darin wesentlich, indem er die Last der Existenz »ergreife« und darin beherrsche. Dann jedenfalls geriete die offene Passibilität des Leibes unter die Herrschaft eines Zugriffs – in dem sich bei aller Kritik des immer und stets aktiven Subjekts dasselbe als immer noch wirksamer erwiese, als würde die verdrängte Moderne Heideggers wiederkehren und ausagiert.

#### b) Fremderfahrung

Ricœurs Ausführungen zum Fremdverhältnis unter dem Titel der Andersheit des Anderen (*L'altérité d'autrui*) beginnen überraschender Weise mit einer Dimension der Passivität, die in der Erörterung über

<sup>41</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 393.

<sup>42</sup> Ebd., 394.

<sup>43</sup> Ebd.

das Leibverhältnis zu vermissen war, dem Affekt<sup>44</sup>, genauer: »wie der Andere als das Selbst das eigene Selbstverständnis *berührt* [*affecte*]«, was »genau den Unterschied [markiere] zwischen dem *ego*, das sich setzt, und dem *Selbst*, das sich nur *durch* diese *Affektionen hindurch* erkennt« (*à travers ces affections même*). Ad bonam partem gelesen ist dieser Einsatz bei der Affektion der dritte Weg zwischen (oder diesseits?) von Wissen und Wollen, um »vor« die Intentionalität zurückzufragen. Dabei findet man keine irrelative Unmittelbarkeit, aber doch eine andere Form der Vermittlung als die von Spekulation, Reflexion und Aktion. Statt dem intentionalen, reflexiven Subjekt ist das *leibhaftige Selbst* kraft seiner Leiblichkeit stets affiziert und darin so offen wie passibel dem Anderen gegenüber. Der Andere seinerseits wird nicht primär »gewollt« oder »gewußt«, sondern affiziert einen selbst und vice versa.

Sonderbar ist dann allerdings, daß Ricœur die Affektivität als eine *Durchgangsmodalität* der *Selbsterkenntnis* gilt. Die Teleologie des spekulativen Diskurses bleibt hier offenbar in Kraft. Aber dessen Weg führt, für spekulative Traditionen jedenfalls, über erstaunliche Umwege. Affektion meint bei Ricœur nicht Auto-, sondern *Heteroaffektion*, was einen impliziten, aber um so deutlicheren Gegensatz zu Michel Henry bedeutet. Heteroaffektion, oder mit Waldenfels das Getroffenwerden vom Fremden, kann nicht permanent, nicht stabil oder gar »infallibel« sein, bildet also keine *begründende* Figur für das Selbst und seine »continuity over time«. Als Affektion gilt bei Ricœur allerdings (im Unterschied zu Waldenfels) das Wie der Rede gemäß den Pathe in Aristoteles Rhetorik.<sup>45</sup> Die Affektion durch den Anderen ist demnach keine *Selbstgebung* bzw. Gabe, sondern Tausch (*échange*): »Austausch zwischen dem berührten [*affecté*] Selbst und dem berührenden [*affectant*] Anderen«<sup>46</sup>, wie sie in der Erzählung durch die Fiktion statthabe, in der Interlokution im Hören auf das empfangene Wort, in den grammatischen Verhältnissen der Zuschreibung und dem Akkusativ oder in der Ethik in Verpflichtung und Fürsorge etc.

Bei Ricœur bleibt die Dimension des Affektiven oder des Emotionalen im Dreifuß der Passivität somit eigentümlich disparat.<sup>47</sup> Zwar sind Leib-, Fremd- und Gewissensverhältnis affektiv getönt. Aber daß für das Werden des Selbst die Affekte oder Emotionen eine basale, eigens zu erörternde Dimension bilden, bleibt unthematisch. Sie werden nur

<sup>44</sup> Die Bemerkung zur »Befindlichkeit« Heideggers ist im Französischen mit »l'affectation« übersetzt (dt. 394/frz. 378), was allerdings schlicht schlechte Übersetzung ist, denn Heidegger hat eben *nicht* vom Affekt gesprochen. Daher ist in diesem Fall die deutsche Version treffend, in der nicht vom Affekt die Rede ist.

<sup>45</sup> ARISTOTELES, Rhet. c. II; vgl. Heidegger, SuZ 138.

<sup>46</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 396 (frz. 380).

<sup>47</sup> Vgl. zu den Affekten: Hermeneutische Blätter 1/2, 2004, Affekte.

»beiläufig« im Modus der Fremderfahrung thematisch; anders etwa als bei Waldenfels, dem, je später desto deutlicher, das Pathische, die affektive Getroffenheit, als *die* Weise der Selbstwerdung gilt. Es liegt auf der Hand, daß die korrelative Passivität so ubiquitär ist wie das Handeln. Es ist auch plausibel, daß das Handeln des Anderen, sofern es mich betrifft und trifft, für mein Selbstwerden mitkonstitutiv ist. – Aber es ist nicht selbstverständlich, die Passivität der Affektion auf die *korrelative* Passivität zu beschränken und ferner um die Hälfte auf das *Leiden* zu reduzieren (auf das Erleiden der Handlung des Anderen). Passivität ist eben *nicht* mit Unlust und Leid identisch<sup>48</sup>, das wäre eine Halbwahrheit. Sie kann gleichermaßen gültig Lust und Glück bedeuten.

Ricœurs bzw. Aristoteles' These ist scheinbar trivial: »Aufgrund der Austauschbarkeit der Rollen ... ist jeder Handelnde der Erleidende des Anderen«<sup>49</sup>. Es ist aber gar nicht trivial, solch eine *Beobachterbehauptung* zu formulieren, zumal wenn es (wie bei Ricœur an dieser Stelle) um Opfer geht. Springt man von der Vollzugsbeschreibung zur Beobachterthese, verflüchtigt sich die Affektion zu einem *Handlungseffekt*. Was im Vollzug eine verdoppelte Gabe sein kann, das Berühren und das Berührtwerden, im Gruß etwa oder in zwei Geschenken, wird in der Beobachtung zum »Austausch«. Es könnte sein, daß in dieser Beobachteranalyse der perspektivische Grund für die Annihilation der Gabe liegt, wie sie Derrida demonstriert – während Henry und Marion demgegenüber auf der Unentrinnbarkeit und Irreduzibilität einer absoluten Gabe beharren, der Selbstgebung des absoluten Lebens. So problematisch letzteres ist, so stark ist diese Zuspitzung gegenüber einer Verkürzung der Affektion auf einen *Austausch* von Berührungen oder Rollen.

An dieser Schlüsselstelle fragt Ricœur zweierlei: »welche neue Gestalt der Andersheit durch diese Affektion des *ipse* durch den Anderen als das Selbst auf den Plan gerufen wird [*convoquée*]«, und »welche Dialektik von Selbem und Anderem der Vorgabe einer Phänomenologie des durch den Anderen als das Selbst *berührten* [*affecté*] Selbst gerecht wird [*répond!*]«<sup>50</sup>. In Antwort auf die zweite Frage wählt Ricœur als Modell der Dialektik *seine* Version von Merleau-Pontys *Chiasmus*, als »eine überkreuzte Auffassung der Andersheit ..., die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird«<sup>51</sup>. Damit will er jede Einseitig-

<sup>48</sup> B. WALDENFELS, Gedankengänge, s. Anm. 24, 286, reformuliert auch halbseitig. Passivität heiße, »wir erfahren und erleben die Andersheit in Form eines Leidens und Erleidens, das unserer Initiative Grenzen setzt oder ihr zuvorkommt«.

<sup>49</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 397.

<sup>50</sup> Ebd. 397f.

<sup>51</sup> Ebd., 398.

keit vermeiden, diejenige Husserls, alter vom ego aus zu entwerfen, und diejenige Levinas', vermeintlich umgekehrt zu verfahren. Ob Levinas damit getroffen ist, scheint fraglich, als wäre seine Phänomenologie des Nichtintentionalen und der Alterität nur eine »unglückliche« Gegenbesetzung zu Husserl. Merklich ist, daß Ricœur die Einführung seiner chiasmischen Dialektik aus einer Beobachterposition vornimmt, in der er idem und ipse gleichermaßen gerecht zu werden sucht. So befriedigend sich das ausnimmt, so klar ist das Bemühen um eine symmetrische Vermittlung, und die kann nur von einem dritten Ort entworfen werden, demjenigen des spekulativen Diskurses, der jenseits der Vermittelten liegt. Hier wird Waldenfels in seiner Version des Chiasmus mit einer doppelten Asymmetrie anders optieren.

Für eine chiasmische Vermittlung der beiden »Einseitigkeiten« bedürfe es beider als gültiger Beschreibungen, die lediglich je für sich genommen insuffizient seien. Daher entwickelt Ricœur mit Husserl die vom ego ausgehende analogisierende Übertragung des alter, der *appräsentiert* wird (nicht repräsentiert). Die Appräsentation des Anderen gründet in einer »apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her«<sup>52</sup>. Als »präreflexive, vorprädikative Operation« sei sie, so Ricœur, »eine unvergleichliche passive Synthesis – vielleicht die ursprünglichste«<sup>53</sup>. Zwar bleiben Erlebnisse und Erinnerungen des Anderen unzugänglich, aber per analogiam werden ihm Bedeutungen übertragen, die es dem ego erlauben, grammatisch an seiner statt zu sprechen wie im Zitat »er sagt ...«. Ricœur nennt dies das »Wunder der analogischen Übertragung«<sup>54</sup>. An diesem Grenzwert entdeckt er die »umgekehrte Bewegung vom Anderen auf mich zu«<sup>55</sup>. Nur woher kommt diese *andere* Bewegung? Ist sie selber eine analogisierende Übertragung des ego, ein Setzen des Anderen als nicht gesetzt und damit doch eine Konstitutionsleistung des ego?

Darauf findet Ricœur bei Husserl anscheinend keine Antwort, sondern geht zu Levinas über. Die Frage läßt sich allerdings mit Blick auf den späten Husserl einer Antwort zuführen. Husserl geht (zumindest) in seiner Phänomenologie der Intersubjektivität nicht von einer gemeinsamen Erfahrung aus, auch nicht von einer Erfahrung des Gemeinsamen, sondern von (dem Problem) der *Erfahrung des Fremden als Fremden*. Der Fremde ist »da, indem er nicht da ist bzw. sich entzieht: »Das Fremde zeigt sich, indem es sich uns entzieht. Es sucht uns heim und versetzt uns in Unruhe, noch bevor wir es einlassen oder uns seiner zu

<sup>52</sup> Vgl. E. HUSSERL, Cartesianische Meditationen § 50, Hua I 140.

<sup>53</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 402.

<sup>54</sup> Ebd., 403.

<sup>55</sup> Ebd.

erwehren suchen«<sup>56</sup>. Seine »leibhaftige Appräsenz« ist eine paradoxe Gegebenheit, die dem direkten Zugriff (sei es im Wissen oder Wollen) einen »passiven Widerstand« bietet. Nicht die Menschheit in jeder Person, auch nicht die Fremdheit in meiner Person steht am Anfang, sondern die Menschheit im Anderen: »Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich«<sup>57</sup>. Damit ist jedenfalls soviel klar und deutlich: das Problem der Fremderfahrung wird hier nicht vom Primat des Eigenen angegangen, sondern von der Vorgängigkeit des Anderen her. Das ist mitnichten eine spätere Übertreibung französischer Herkunft. Für »das Ich« hat das zudem die Folge, nicht in ursprünglicher Selbstgegenwart zu beginnen (wie Henry oder Kühn dagegen meinen), sondern: »Das Ich konstituiert sich im Kontrast zum Du. ... Dies schließt einen Kontrast von Eigenem und Fremdem ein. Das Eigene erscheint als das *Zugängliche und Zugehörige*, das Fremde als das *Unzugängliche und Unzugehörige*«<sup>58</sup>. Als schlechthin unzugänglich wäre das oder der Fremde unerfahrbar (*als Fremder*), somit von nur opaker Fremdheit. Husserl schlug als Weg aus der Aporie der Fremderfahrung vor, daß Fremdheit auf einer »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« beruhe.<sup>59</sup> Damit behauptet er, das Unzugängliche werde in der Fremderfahrung zugänglich wie das Vergangene in der Erinnerung. Fremderfahrung ist in diesem Sinne eine »*Erfahrung unüberwindlicher Abwesenheit*«<sup>60</sup> – eine wirkliche Unmöglichkeit bzw. unmögliche Wirklichkeit, wenn man die *Paradoxierung* modal zuspitzt.

So gesehen befindet sich der späte Husserl in bemerkenswerter Nähe zu Levinas – im Unterschied zu Ricœurs Lektüre. Levinas' *Bruch* und die *Trennung* von der Identitätsorientierung als einer Ontologie der Totalität tritt als »totaliter aliter« in Ricœurs Erörterung ein. Mit Levinas' Andersheit als »einer radikalen *Exteriorität*«<sup>61</sup> und deren Gegebenheitsweise als »Besessenheit von dessen Anspruch« (als Metapher für die Fremdwiderfahrung) wird metaphorisch benannt, was in der Ordnung von idem und ipse nicht sagbar wäre. Wie dieses Sagen »von einer anderen Art« sich mit dem bisher Gesagten »kreuzen« lassen soll, ist nicht absehbar. Levinas' Differenz gegenüber einer epistemisch verfaßten Theorie der Repräsentation (des Anderen, der Welt, meiner selbst) im Namen der Ethik (genauer der Metaethik bzw. der Metaphysik von

<sup>56</sup> B. WALDENFELS, Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, Frankfurt a.M. 1999, 42; vgl. DERS., Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt a.M. 1997.

<sup>57</sup> Hua XIV, 418; WALDENFELS, Topographie des Fremden, s. Anm. 56, 89.

<sup>58</sup> Ebd., mit Verweis auf Hua XIII, 247.

<sup>59</sup> Hua I, 144.

<sup>60</sup> Ebd., 90.

<sup>61</sup> Ebd.

›Jenseits des Seins‹) bedeutet auf der Ebene des spekulativen Diskurses eine Schubumkehr, als ginge es um eine invertierte Konstitutionstheorie: »Der Andere konstituiert mich als einen Verantwortlichen«. Die von Ricœur erhobene »asymmetrische dialogische Struktur« hat somit ihren Ursprung »außerhalb meiner selbst«<sup>62</sup>.

Da diese radikale Differenz allerdings einen manifesten Bruch mit der (intentionalen!) Intelligibilität bedeutet, fragt Ricœur plausiblerweise, wie sich diese »alternative Phänomenologie« verstehen lasse. Als hermeneutische Hypothese schlägt er eine rhetorische Analyse vor, in Konsequenz seiner aristotelischen Einführung der *Pathe* von dessen Rhetorik her. Der Unterbrechungseffekt der absoluten Andersheit verdanke sich einer »Hyperbel« als Gegenbesetzung zu Descartes hyperbolischem Zweifel.<sup>63</sup> Diese Hyperbel sei jedoch keine »Stilfigur«, kein »literarischer Tropus«, sondern »die systematische Praxis des Überschusses in der philosophischen Argumentation«<sup>64</sup>. Wie und wozu diese Abgrenzung vorgenommen wird, bleibt fraglich. Denn was soll eine Hyperbel sonst sein, als ein Tropus. Nur will anscheinend Ricœur Levinas' Texte nicht »literarisieren«, wie es etwa vergeblich mit Blumenbergs Texten versucht wurde<sup>65</sup>, sondern deren Status als Argumentation wahren. In Erinnerung an Derrida könnte man – ohne falsche Alternative – formulieren, es sei ein Tropus im philosophischen Text, ohne daß damit Rhetorik an die Stelle von philosophischer oder theologischer Argumentation träte, im Gegenteil.<sup>66</sup> Ricœur nennt die Hyperbel der »absoluten Andersheit« eine »der Erzeugung des Unterbrechungseffektes ... angemessene Strategie«<sup>67</sup>. Damit gibt er einen Hinweis auf deren Status: Sie ist eine Figur im philosophischen Text, mit der ein Effekt einer Strategie folgend erzeugt wird, also eine Setzung des Philosophen.

Dagegen spricht allerdings Levinas' Sprachpraxis – die sc. eigens zu untersuchen wäre – wenn er beispielsweise für den unbedingten Anspruch des Anderen das Gebot »Du wirst nicht töten« zitiert. Das ist so wenig eine »analogisierende Übertragung« wie ein Effekt intentionaler Strategie, sondern eine äußerste Möglichkeit, im eigenen Sagen (des Textes) die »Stimme des Anderen« zur Sprache kommen zu lassen. Auch

<sup>62</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 404.

<sup>63</sup> Ebd., 405.

<sup>64</sup> Ebd. Dieser Aspekt wäre weiterzuführen im Anschluß an A. G. DÜTTMANN, Philosophie der Übertreibung, Frankfurt a.M. 2004, bes. 9ff sowie 230ff.

<sup>65</sup> Vgl. zum Problem PH. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 317ff, 327ff.

<sup>66</sup> Vgl. C. GINZBURG, Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis, Berlin 2001.

<sup>67</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 405.

wenn in diesem Lassen ein Tun wirksam ist, sind diese Worte die Stimme des Anderen, nicht eine Setzung, die einer Strategie folgt – zumindest »intentione recta« interpretiert. Darin wird, wie Ricœur selber bemerkt, *Zeugnis gegeben* »vom Absoluten«<sup>68</sup>. Was sich im Zeugnis zeigt, ist die Spur des different, extern und fremd bleibenden »Anderen«, dessen Anspruch einem in der Passivität des Anspruchs wie der unbedingten Verantwortung widerfährt.<sup>69</sup> Diese »Ephiphanie« des Anderen (die Ricœur wieder Hyperbel nennt<sup>70</sup>) ist eine Gegebenheit (als Zeugnis), die sich nicht in der Berührung der Autoaffektion ereignet (Henry), nicht in einer universalen Selbstgebung (Marion), und sie ist auch keine Übersteigerung der Schau, die in Evidenz unmittelbarer Anschauung mündet. »Die Hyperbel betrifft gleichzeitig die Höhe und die Exteriorität«, sofern der Andere mich vom Sinai her anruft und darin keine Erinnerung im Spiel sei.<sup>71</sup> Die Grammatik des Akkusativs, des Anspruchs oder der Anklage geht nicht auf eine Intentionalität des Anderen zurück, sondern ist eine von mir nicht auf ein Bewußtsein und dessen Leistungen reduzierbare Initiative vom Anderen her. Im Rückgriff auf Husserl könnte man sie die symbolische Prägnanz des Kontrastes nennen, in dem das Selbst von Anderen her *wird*, etwa indem es herausgefordert wird zur eigenen Antwort.

Die Arbeit der Artikulation von Passivitäts»erfahrungen« führt allerdings bis in die Qual der Sprache, ein gelegentlich gequältes und quälendes Sagen, in dem sich zeigt (aber doch auch intentional gezeigt wird – das bleibt prekär), wovon die Rede ist. Hier wird nicht gesetzt, sondern es widersetzt sich, und dieses Widersetzen zeigt sich in den Dehnungen und Zerrungen der Sprache. Die können nur Spuren dessen sein, was nicht in ihnen aufgeht. Insofern kann man hier eine (»authentische« oder höchst raffinierte) Form des eigenen Sagens, der hyperbolisch-metaphorischen Rede am Werk sehen. Aber das liefe Gefahr, eine schlechte Beobachtung zu bleiben, die sich als nicht getroffen von diesem Sagen zeigte und sich darin dem Anspruch entzöge. Klar bei aller prekären Ambiguität dieses Sagens ist, daß sich darin die »Passivität des zur Verantwortung gezogenen Selbst« artikuliert.<sup>72</sup> Es wäre eine hermeneutische Gewalttat, diese Artikulation als strategische Setzung zu rationalisieren. Hier wird nicht »gesetzt als nicht gesetzt«, sondern hier wird mühsamst artikuliert, selber gesetzt worden zu sein,

<sup>68</sup> Ebd., 408f, mit E. LEVINAS, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 321, 263.

<sup>69</sup> Ebd., 297–300.

<sup>70</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 405.

<sup>71</sup> Ebd., 406.

<sup>72</sup> Ebd., Ricœur im Anschluß an Levinas' »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht«.

etwa »in die Verantwortung gestellt worden« zu sein, bevor man sich dazu verhalten kann.

Auch wenn diese Artikulationen nicht der genannten Ambiguität entrinnen können, kann man sie umgekehrt nicht als »schlechten Schein« einer Strategie reduzieren. Die von Ricœur so genannten zwei Hyperbeln der Trennung vom ipse gegenüber der radikalen Alterität und der Ephanie dieses Anderen<sup>73</sup> sind wirksame Worte, die ungemein provozieren und in denen der Anspruch (in aller Vermessenheit der theoretischen Wiederholung?) des Anderen *wahrgenommen* werden kann. Insofern sind diese indirekten Worte des Anderen Zeugnis par excellence. Darin wird das Sagen Levinas' zur Stimme des Anderen – eine prekäre Koinzidenz, die höchst angreifbar ist. Läßt sie doch unvermeidbar Zweifel offen an der radikalen Differenz des Anderen, wenn er im Sagen des Textes wiederholt werden kann.

Ricœurs maßgeblicher Einwand lautet, daß die Hyperbel der Trennung »in eine Sackgasse« führe, weil durch sie die Unterscheidung von »soi et moi« (Selbst und Ich, bzw. ipse und idem) undenkbar werde<sup>74</sup> und damit auch eine Ipseitität, die durch Offenheit (ouverture) und seine Enthüllungsfunktion (découvrante) bestimmt sei. – Nur folgt diese Unmöglichkeit mitnichten. Denn erstens kann das vom *ille* in Anspruch genommene ipse vom Akkusativ aus verspätet im Dativ und Nominativ dekliniert werden. Der ursprünglich Fremde wird im Anspruch zum sich zu mir verhaltenden Fremden, der mich selbst werden läßt, mit allen folgenden Differenzierungen. Und zweitens ist Levinas' ipse gerade von seiner Offenheit aus verstanden, schärfer noch von seiner Exposition und Verletzlichkeit, die er Passibilität nennt. Beide von Ricœur vorgebrachten vermeintlichen Unmöglichkeiten sind keine. Daher genügt Ricœurs (unzutreffende) Apagoge nicht, um die Notwendigkeit der dialektischen Vermittlung zu erweisen. Ricœur meint – ohne weitere Argumente –, zu vermeiden sei diese Sackgasse nur, wenn man die ethische Bewegung des Anderen auf mich zu mit der epistemischen von mir auf ihn hin kreuze. Und *diese* Wendung könnte geradezu von Levinas geliehen sein; wenn und sofern die *metaethische* Bewegung vom Anderen her *sekundär* in der Rückfrage epistemisch gekreuzt wird.

Das Ziel einer »verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen« sei Ricœur zufolge allerdings nur dann zu erreichen, wenn man »eine Fähigkeit der Empfänglichkeit [capacité d'accueil], der Unterscheidung und der Anerkennung« voraussetze, die seines Erachtens »einer anderen Philosophie des Selben [Même]« angehöre.<sup>75</sup> Die Einfüh-

<sup>73</sup> Ebd., 405-407.

<sup>74</sup> Ebd., 407 (frz. 391).

<sup>75</sup> Ebd.

rung des immer schon vorgängigen *rezeptionsfähigen* idem bringt jedoch massive Annahmen mit sich: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit [capacité d'accueil] zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme [pouvoir de reprise] gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert«<sup>76</sup>. Ricœur formuliert damit ein transzendentaltheoretisches Argument, wie es (nicht erst) seit Thomas v. Aquin nachweisbar ist<sup>77</sup>: daß bei aller Vorgängigkeit des Anderen eine immer noch basalere *Rezeptivität* des Selbst vorausgesetzt werden müsse, um überhaupt etwas empfangen zu können, sei es der Anspruch des Anderen, die Gnade Gottes oder bereits um überhaupt etwas anderes zu diskriminieren vom eigenen. Damit würde für die vermeinte Kreuzung diese natürliche Kapazität oder Fähigkeit des idem basal – und damit die ganze Selbstwerdung vom *Primat des idem aus* gedacht. Für die Intelligibilität des ganzen Entwurfs von »Soi même« ist diese Voraussetzung selbstredend hilfreich. Setzt man diese anthropologische bzw. subjektivitätstheoretische Gegebenheit voraus, läßt sich alles weitere problemlos anschließen. Nur wird gerade diese Voraussetzung von Levinas ebenso zurückgewiesen wie auf andere Weise in anderem Zusammenhang von Luther gegenüber der aristotelischen bzw. thomistischen Anthropologie. Die paradoxe These – eher ein Zeugnis als eine intelligible Behauptung –, daß der Andere diese Aufnahmefähigkeit erst schaffe oder werden lasse in seinem Anspruch, läßt sich *nicht* mit der transzendentalen These »vermitteln«, die das immer schon vorausgesetzt sieht.

Man kann in dieser grundsätzlichen Differenz eine Inkommensurabilität der Perspektiven vermuten. Entweder wird transzendentaltheoretisch die Möglichkeit der folgenden Wirklichkeit schon vorausgesetzt und damit alles im Horizont des rezeptiven und darin minimal stets aktiven Selbst gesetzt, so daß die Fremdheit des Anderen nicht eigens zum Tragen kommen kann – oder aber es wird die Wirklichkeit des Anspruchs des Anderen als Eröffnung und Ermöglichung der Selbstwerdung verstanden, in der wird, was ex post transzendentaltheoretisch nachvollzogen werden mag. Man kann hier allerdings auch weniger scharf eine Thematisierungsdifferenz vermuten, mit der in sekundärer Reflexion »sola ratione« etwas unterstellt wird, was als solche Unterstel-

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> THOMAS V. AQUIN, *Quaestiones disputatae*, De Veritate, q. 26: De passionibus animae; S.th. IaeIIae q 22, a 1-3: De subjecto passionum animae. Vgl. auch schon DERS.: »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis« (S.th. I q 75, 5c); De pot 3,3, ob. 1. Vgl. dazu PH. STOELLGER, *Passivität aus Passion*. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Zürich (Habil.) 2005, 103ff.

lung bereits die Selbstwerdung vom Anderen her voraussetzt und auf sie antwortet. Dann läge lediglich eine ›Überrationalisierung‹ vor, in der die Vernunft ihre Setzung anthropologisch zu substantialisieren Gefahr liefe. Umgekehrt erschiene in dieser Rückfrage die metaphysikafine These von der Selbstwerdung *ohne* vorausgesetzte Rezeptivität als durchaus hyperbolisch, wenn nicht sogar als schlechter Schein, der mit dem Pathos des Zeugnisses verschleiert würde. Die einseitige Zurückweisung als ›Sackgasse‹, wie sie Ricœur gegen Levinas vorbringt, ist jedenfalls weder notwendig noch wünschenswert.

Ricœur macht noch einen anderen, zweiten Vorschlag, der nicht die natürliche Kapazität des idem voraussetzt, sondern von sprachphilosophischer Art ist: ›Muß nicht die Sprache, um die Öffnung des Selben auf den Anderen mit der Verinnerlichung der Stimme des Anderen im Selben zu vermitteln, ihre Möglichkeiten der Kommunikation, mithin der Gegenseitigkeit zur Verfügung stellen ... Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem behrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?‹<sup>78</sup>. Statt der ›subjektiven‹ Vernunft (als Fähigkeit zur Aufnahme) tritt hier eine ›objektive‹ oder kulturelle Form der Vernunft ein, die man nicht mit der vielgescholtenen Dialogik verwechseln darf (bzw. von der her diese besser zu verstehen wäre). Es reicht, eine vorgegebene, bereits sedimentierte kulturelle Form der Sprache vorzusetzen oder die bereits ›funktionierende‹ Kommunikation oder einen ›Code‹, der nötig ist, um ›Unterscheidungen zu machen‹. Es bedarf so gesehen eines Mediums, in dem sich alter und ego gemeinsam bereits bewegen, wenn sie sich begegnen, oder etwas archaisch formuliert eine gemeinsame Merk- und Wirkwelt. In Tradition Cassirers könnte man auch formulieren, es sei die kulturelle Vorgängigkeit der symbolischen Form der Sprache, die Anspruch und Antwort erst ermöglicht. Das wäre eine kulturelle Transformation des ›Apriori‹ der Rezeptivität. Statt auf ein ›subjektives Vermögen‹ zu rekurrieren, das man immer nur als wirkliche Möglichkeit postulieren kann, wenn die Verwirklichungen gegeben sind, und womit man im Grunde selbige nur rückprojiziert, ist der kulturelle Horizont der symbolischen Medien mehr als ausreichend, um die durch sie ermöglichte Genesis von ego und alter zu verstehen.

Nun wird die Sprache faktisch vorausgesetzt von Levinas, wenn das Antlitz oder der Anspruch überhaupt wahrgenommen werden kann. Das braucht nicht bereits sprachlich vermittelt oder in einen Code integriert zu sein, aber es setzt Medien der Erscheinung wie der Wahrnehmung voraus, bzw. die Sprache des Anderen, der sich zeigt oder artikuliert. Aber es ist eben kein Vermittlungsmedium, in dem *bereits ver-*

<sup>78</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 408.

*mittelt wäre*, was bei Levinas als ›harte Fügung‹ aufeinandertrifft. Der Rekurs auf ein Medium, mit Levinas das ›Gesagte‹, ermöglicht ex post eine Vermittlung sowie das Verstehen – des initial *Nichtverstandenen*.<sup>79</sup> Es ermöglicht auch ex post die Thematisierung wie die Artikulation, bis in Levinas' Texte hinein, und die Reflexion darauf. Aber diese Vermittlungen sind Arbeit am stets Vorgängigen, dem Verstehen Aufgegebenen – nicht der Rekurs auf ein schon Vermitteltsein oder das schon Verstandene. Mit dieser symboltheoretischen Konzession ist auch die starke Differenzthese Levinas' nicht opak, somit folgen nicht die Konsequenzen, die Ricœur andeutete. Und so wäre es auch möglich, von einem Primat dieses ipse auszugehen, ohne immer schon die Kapazität und Fähigkeit des idem zu unterstellen.

### c) Gewissen

Ricœur bleibt konsequenterweise auch im Blick auf die dritte Passivitätserfahrung bei seiner dritten Position des spekulativen Diskurses, von der aus er zwischen Husserl und Levinas ›keinen Widerspruch‹ sieht, sondern beide ›für dialektisch komplementär‹ erklärt.<sup>80</sup> Statt eine Perspektivendifferenz bestehen zu lassen und wechselseitig zu schärfen, hält er am Bemühen um eine ›überkreuzte Dialektik‹ fest.<sup>81</sup> Sofern er diese Überkreuzung nicht spekulativ unterstellt, als wären beide Perspektiven stets schon vermittelt, sondern an deren Sagbarkeit arbeitet, ist seine Vermittlung ›Arbeit an der Differenz‹ im Sinne der Arbeit an der symbolischen Form der Sprache. Die prägnante Gestalt dieser Dialektik entfaltet er über seine Diskussion von Husserl und Levinas hinausgehend in ethischer Perspektive am Gewissen als der dritten Passivitätserfahrung. Die Metaphern des ›Anrufs‹ wie der ›Stimme‹ seien Anzeichen dieser ›unvergleichbaren Passivität‹<sup>82</sup>. Daß es sich dabei um eine Passivitätsrelation handele, zeige sich daran, daß man sich durch die Stimme des Gewissens *angesprochen wie betroffen* (être-affecté) und darin ethisch *aufgefordert* (être-enjoint) finde. Hier schließt Ricœur sich zunächst dem dritten im Bunde, Heidegger, an, dessen Wissensanalyse er für ›perfekt‹ hält – um allerdings anders als dieser nach der Konstitution des ipse durch den Ruf oder Anruf des Gewissens zu fragen. Denn darin werde das Selbst ›auf einzigartige Weise *berührt*‹ (affecté). Diese Affektion ist trotz ihrer Innerlichkeit keine *Autoaffektion* in rei-

<sup>79</sup> Vgl. zum initialen Nichtverstehen: J. ALBRECHT/J. HUBER/K. IMESCH/K. JOST/PH. STOELLGER (Hg.), Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, Zürich 2004.

<sup>80</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 409.

<sup>81</sup> Ebd.

<sup>82</sup> Ebd., 411, vgl. 423.

ner Immanenz, sondern Ricœur entdeckt eine »vertikal zu nennende Asymmetrie«<sup>83</sup> zwischen rufendem Anderen und gerufenem Selbst.<sup>84</sup>

Diese Relation scheint ein Vorgriff zu sein auf die biblische Tradition, sowohl der Berufung der Propheten wie auf das »christomorphe Subjekt« bei Paulus – wie es Ricœur am (sekundär publizierten) Schluß seiner Gifford Lectures von »Soi-même« vorgetragen hatte. Mit diesem Hintergrund zeigt sich die signifikant theologische Tradition seiner Problemstellung – die an dieser Stelle zu verschweigen seltsam pagan wirkt. Die hermeneutische Funktion dieser »Epoché« kann man allerdings darin sehen, daß so die Figur des Gewissens seinen topischen Charakter entfaltet, aus verschiedenen Perspektiven lesbar und auslegbar zu sein. Als Figur der »Perspektivenkombination« vermag sie für differente Zugänge nachvollziehbar zu machen, daß im Verhältnis zum Gewissen eine *interne Externität* im Spiel ist, vor der und von der her ein Selbst wird, verantwortlich wird und handelt. Indem es sich – ohne dies gewählt zu haben – vor dem Gewissen verantwortet, zeigt diese passive Vorgabe, daß sie das Handeln freisetzt, indem es bestimmt wird. Man kann jedoch fragen, ob nicht die »Internität« dieses Externen seinerseits *geworden* ist (etwa in der Bildung oder der Kulturgeschichte oder in religiöser Lebensform durch Katechese und Verkündigung), und ob von Ricœur nicht eine Innerlichkeit angenommen wird, die in der forensischen Metaphorik von Gesetz und Evangelium dezidiert an das »öffentliche Außen« rückgebunden wurde. So sicher uns »gesagt ist, was gut sei«, ist das mit unserer Stimme des Gewissens nicht identisch. Erst wenn sich diese Stimme ihrerseits als vom Sagen des Guten bestimmt wahrnehme, würde das Innen des Gewissens vor einem Außen verantwortet.

Erkennt man die Kritik der moralisierenden Verzerrungen des Gewissens an und versteht man es vor- oder a-moralisch<sup>85</sup> *diesseits* von gut und böse, zeigt sich in der absoluten Metapher der »Stimme des Gewissens«, die »Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens« (Ricœur mit Heidegger).<sup>86</sup> Die Wirklichkeit dieser Möglichkeit ist ein Ereignis der Affektion, »des Berührt-werdens«<sup>87</sup>, das *diesseits* von Wahl und Akt liegt. Wenn aber diese Wirklichkeit abkünftig ist von einer Differenz und der Anruf eines Anderen im Selbst, kann das dann ein »Ruf in die eigensten Möglichkeiten« sein, wie Ricœur formuliert?<sup>88</sup> Hier setzt er

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Hier heißt es in der deutschen Übersetzung »Ich« für das französische »soi« – als müßte es »Selbst« heißen (dt. 411/frz. 394).

<sup>85</sup> Ebd., 417.

<sup>86</sup> Ebd., 418, mit SuZ 234.

<sup>87</sup> Ebd., 419.

<sup>88</sup> Ebd., 420.

sich von Heidegger ab, um die Stimme des Gewissens als ein »Aufgefordertsein durch den Anderen«<sup>89</sup> zu verstehen – nicht als entschlossenen Ruf in die Eigentlichkeit, mit dem »das Dasein« sich selbst ruft.

Diese sprechende, hervor- oder anrufende Alterität *im* Selbst und ihm *gegenüber* unterscheidet Ricœur in *drei Aufforderungen*: 1. »Ich bin dazu aufgerufen, gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn [!], in gerechten Institutionen«<sup>90</sup>; 2. das *Gebot*, das noch kein Gesetz ist (mit Rosenzweig), wie das Gebot »Du aber, liebe mich« aus dem Hohelied. Damit setzt er sich (scheinbar) gegen Levinas ab, der mit dem Zitat »Du sollst nicht töten« das Verbot des Gesetzes anführt, wodurch die Stimme des Gewissens auf den Richterspruch reduziert würde; 3. in der moralischen Entscheidung sei schließlich die *Überzeugung* maßgeblich (*conviction*), die einen besonderen Passivitätsaspekt hat. Ricœur führt dazu Luthers »Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders!*« als Beispiel an.<sup>91</sup> Alle drei ethischen Aufgaben sind Figuren der Passivität, indem sie als *Aufforderungen* eingeführt werden. Darin setzt sich Ricœur von Heideggers a-moralischem Verständnis des Gewissens ab. Denn in diesen Aufforderungen sei jeweils das *Zeugnis des Anderen* präsent, vor dem ich mich zu verantworten habe. Aufforderung wie Zeugnis sind hier keine formalen Kategorien mehr, auch keine forensischen, sondern sie sind lebensweltlich situiert und daher auch nur in ihrer Geschichte wie Tradition bestimmbar. Ricœur kann hier den Rückgriff auf die jüdische und christliche Prägung, ihre kulturelle Prägnanz, nicht vermeiden.

Um so bemerkenswerter ist, daß er hier die Metaphorik des *Gerichts* dezidiert vermeidet.<sup>92</sup> Rechtfertigungstheologisch gesprochen wird von ihm die forensische in die effektive Rechtfertigung überführt – mit der Pointe, das dieser »Effekt« als passive Genesis vom Anderen her gefaßt wird. Das heißt, das Selbst wird nicht aus sich selbst (*facere quod in se est*), etwa indem es sich entwirft und darin seine Möglichkeit ergreift, sondern es wird erst Selbst, indem es aufgerufen wird, sich so zu verstehen, wie es die Stimme des Gewissens beansprucht. Das so werdende Selbst ist im Gebrauch seiner Freiheit daher *a limine* bestimmt durch die drei Aufforderungen, *ohne* daß diese zur Stimme des Gesetzes (Gericht) würden und es Selbst erst durch die »Genugtuung« demgegenüber würde, was es sein soll.

Nur kann man fragen, ob nicht mit dem Einsatz bei der Aufforderung, rechtfertigungstheologisch gesprochen, *zu spät* eingesetzt wird. Setzt nicht die dreifache Aufforderung schon eine Vorgeschichte vor-

<sup>89</sup> Ebd., 421.

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Ebd., 422.

<sup>92</sup> Ebd., 421.

aus, in der dem Angesprochenen zugesprochen wird, wozu er aufgefordert wird? Bedarf das Zeugnis im Gewissen nicht einer Rückbindung an die Selbstwerdung in Schöpfung und Versöhnung, bevor dem Selbst aufgegeben werden kann »gut zu leben«, »zu lieben« und zu handeln? So merklich hier eine theologische Verkürzung vorliegt, so kann man darin wieder eine gewählte Zurückhaltung am Werk sehen, mit der Ricœur seine theologisch inspirierte Theorie der »Selbstwerdung« *öffnet und offen hält* für nicht-theologische Zugänge. Er erörtert die theologischen »Prinzipienfragen« der Selbstwerdung »ex post«, an ihren Spuren in den Lebensvollzügen von Aufforderung, Verantwortung und situativer Überzeugung. Und in dieser (m.E. gewählten) Verspätung der Thematisierung erörtert er diese Fragen damit an ihrem genuinen »Sitz im Leben« – ohne allerdings auf den religiös geformten Lebenszusammenhang einzugehen, wie er in Gebet, Wort und Sakrament gegeben ist. Die Öffnung der Zugangsweisen hat einen merklichen Preis – allerdings auch den Gewinn der Horizonterweiterung.

Ricœur hält seine Ausführungen seltsam »in der Schweben«, wie es für das Miteinander einer theologischen und nicht-theologischen Lesbarkeit erforderlich ist. Man kann seine dritte, finale Passivitätserfahrung »remoto deo« lesen und verstehen. Je genauer man sie zu verstehen sucht, desto merklicher wird aber ihre Inspiration aus einer bestimmten Geschichte. So ist in der *Überzeugung* die Phronesis wirksam, kein leerer Ruf, keine reine Form, sondern eine erfahrungs- und widerfahrungs-gesättigte Materialität des eigenen Lebens, wie sie in der Erinnerung<sup>93</sup> mit den »Geschichten, in denen wir leben« gegeben ist. Dem geht er hier nicht näher nach – aber dem wäre näher nachzugehen anhand einer Erörterung der passiven Synthesis und Genesis von Geschichte.<sup>94</sup> Für die Präsenz des Anderen im Selbst ist diese Randbemerkung wegweisend. In der *Erinnerung* ist nolens oder volens, also ggf. auch nicht-intentional, der Andere gegenwärtig, auch wenn es nur der vergegenwärtigte Andere ist. In einer Wiedererinnerung wäre er dann nur der »erinnerte Andere«, eine Repräsentation also. Da die Erinnerung aber regulativ von Traum und Phantasie unterschieden wird, ist sie eine Spur des Anderen im Selbst, in der er dem Selbst gegenüber

<sup>93</sup> Ebd., 422. Im Deutschen steht hier »Gedächtnis«, im Französischen »mémoire«.

<sup>94</sup> Dem wäre näher nachzugehen anhand von P. RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004. Vgl. zum Problem PH. STOELLGER, *Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von Geschichte(n) in theologischer Perspektive*, in: V. DEPKAT/M. MÜLLER/A.U. SOMMER (Hg.), *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart 2004, 49–88.

das Wort ergreifen kann.<sup>95</sup> Gewissen ist daher nicht ohne Geschichte zu haben, ohne die Geschichte der passiven Genesis des Gewissens.

Statt der Genesis des Gewissens nachzugehen, nimmt er es als Spur der Geschichte, in der diese »objektive« symbolische Form dem Einzelnen *gegeben* ist. Die Großgeschichte wird transponiert in personale Verhältnisse: »so besteht die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme gegenübergestellt findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist«<sup>96</sup>. Nicht der *Gehorsam* gegenüber dem Verbot oder dem Gesetz, eine Unterwerfung unter den Richter, sondern das *Hören* auf die Stimme des Anderen ist das Wie des so als Bezeugung des Anderen verstandenen Gewissens. Bezeugung, weil es vom Anderen Zeugnis gibt. »Die Andersheit des Anderen ist dann das Gegenstück dieser spezifischen Passivität des Aufgefordertseins«<sup>97</sup>. Mit dieser (wie ausgeführt nicht »irresistiblen«) gebrochenen, indirekten Thematisierung des Anderen vermeidet Ricœur den metaphysikkaffinen Überschritt in den rein externen Anderen, indem er ihn an seinen Spuren im werdenden Selbst gewärtigt.

Er wendet sich damit erneut *gegen* Levinas' Alteritätstheorie, sofern sie eine »Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Andersheit des Anderen« (Menschen) sei, so daß keine andere Modalität der Andersheit als »diese Exteriorität« mehr denkbar sei.<sup>98</sup> Ricœur hingegen wählt die *andere* Modalität (als Modell der Selbstwerdung), »das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit«<sup>99</sup>, die er für irreduzibel hält. Die Stärke und Plausibilität dieser Differenz zu Levinas besteht in der damit gegebenen medialen (Sprache) und personalen Einbindung der Aufforderung durch den Anderen. Erst kraft der »Selbstbezeugung« (attestation de soi), in der das Selbst der Aufforderung als Antwortender (répondant) begegnet, entfaltet der Andere seine Wirksamkeit, die einem widerfährt. Den *Antwort*charakter des Selbst führt Ricœur leider nicht aus. Dem wäre in Auseinandersetzung mit Bernhard Waldenfels nachzudenken.

Ricœurs Spurenlese der Passivität ist wie gesehen phänomenologisch an den *Passivitätserfahrungen* orientiert – statt wie Levinas von der meta-ethischen und meta-physischen Passivität radikaler Externität und Alterität auszugehen. Man kann plausibel so optieren; nur läßt Ricœur offen, warum die *Passivitätserfahrung* nicht auf die darin widerfahrende

<sup>95</sup> Hier unterstelle ich die Triftigkeit von Ricœurs Erwägung, daß »das Gewissen die Stimme des Anderen im Sinne des anderen Menschen [autrui] ist«, nicht nur »das Andere« (autre) (ebd., 423).

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd., 425.

<sup>99</sup> Ebd.

externe Alterität soll zurückgeführt werden können. Auch hier formuliert Ricœur wieder seinen transzendentaltheoretischen Einwand, diesmal psychologisch gewendet: »Wenn nicht ... das Selbst bereits ursprünglich als Empfangsstruktur für die Sedimentierungen des Über-Ich konstituiert wäre, so wäre die Verinnerlichung der Stimme der Ahnen undenkbar ... Die Eignung dafür, in der Weise der Aufforderung berührt zu werden, scheint wohl die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Phänomens der Identifikation zu bilden«<sup>100</sup>. Statt diese Möglichkeiten als von der Wirklichkeit des Anderen her »gestiftet« zu verstehen, hält Ricœur an einer vorgängigen idem-Identität fest, also an seiner basalen *Identitätsorientierung*. Und damit gerät er »plötzlich und unerwartet« gegen Ende doch noch in die Nähe von Henrys Theorie der Autoaffektion: »Eliminiert man diese Dimension der Selbstaffizierung [cette dimension d'auto-affection!], so macht man letztlich die Meta-Kategorie des Gewissens überflüssig«<sup>101</sup>. Wenn diese Autoaffektion nicht ein Immanenzgeschehen sein soll, wie bei Henry, kann das Gewissen nur als *vom Anderen her geworden* verstanden werden, die Autoaffektion daher als Spur der *Heteroaffektion* – derjenigen, von der Ricœur mit der »Stimme des Gewissens« ausgegangen ist. Dementsprechend sind die moralischen Affekte (wie Scham oder Stolz) nur *vor* den (oder dem) Anderen und *von* ihnen provoziert denkbar. Ricœur will vermutlich vermeiden, eine »nur externe« Heteronomie oder ein fremdbleibendes Über-Ich zum Modell des Gewissens zu machen. Die Aneignung dieser Fremde verortet sie im Selbst, das durch sie »selbstaffiziert« wird. Aber das ändert nichts an der Alterität und Externität, die dadurch nicht »aufgehoben« oder »innerlich« wird. *Ohne Erfahrung keine Passivität*, könnte man seinen transzendentalen Einwand gegen Levinas kurz fassen. Diese Erwägung findet sich auch bei Levinas – nur so gewendet, daß er von Anspruch und Anforderung auf die »Passibilität« des Selbst schließt, auf seine Sinnlichkeit bis zur Verletzlichkeit.

### 6. Ipse vor idem?

Die transzendental *immer* voraussetzende Identität (in gut parmenideischer Tradition) ist möglicherweise eine nur scheinbar notwendige Voraussetzung. E. Angehrn zeigt in Auseinandersetzung mit Ricœur,

<sup>100</sup> Ebd., 424.

<sup>101</sup> Ebd., 425.

daß *umgekehrt* die Selbstheit als »Grundlage von Selbigkeit«<sup>102</sup> verstanden werden kann, womit dem idem also das ipse vorausginge. Im *Ver-sprechen* beispielsweise zeigt sich die diachrone ipse-Identität, indem ich es »halte« und darin »mir treu« bleibe, sofern ich mich dem Anderen gegenüber als treu erweise. Ohne auf eine immer schon vorgängige Selbigkeit rekurrieren zu können, *zeigt* sich die individuelle Selbstheit erst in dieser duplizierten Treue. In diesem Fall gilt »Als »Selbst« ist ein Subjekt »dasselbe«<sup>103</sup>, d.h. Selbigkeit wird zur Funktion der Selbstheit. Im ethischen Verhältnis gilt: »Vom Anderen her wird das Subjekt seiner unverletzlichen »Selbstheit« gewahr, die noch seiner »Selbigkeit« letztlich zugrunde liegt«<sup>104</sup>.

Wird es seiner Selbstheit nur »gewahr« vom Anderen her, sofern sich das Selbst im Verhältnis zum anderen *zeigt*, oder *wird* es von ihm her? Angehrn meint, es gebe Ricœur zufolge »im Selbst einen Kern«, der aller Dekonstruktion ebenso widerstehe wie der Verunsicherung des subjektiven Selbstgefühls. Dieser Kern sei »ein letztes Ansich«, auf das das Selbst sich mit »absolute[r] Referenz« beziehe, im »Bezug auf jenen unverletzlichen Einzelnen, der vom Anruf des Anderen getroffen ist«<sup>105</sup>. Diese These der irreduziblen Subjektivität und Individualität des Selbst ist der traditionelle Widerpart gegen jede naturalistische Reduktion des Selbst – und darin so sinnvoll wie umstritten. Denn mit dieser Voraussetzung wäre der Einzelne immer schon er selbst vor jedem Getroffenen. Der Anspruch des Anderen träfe das Selbst stets in seiner »irreduziblen Selbstheit« – und nie dem zuvor. Das Selbst wäre nicht diachron verspätet gegenüber dem Anspruch, sondern immer schon »an und bei sich« in »nicht-relativierbare[r] Gewißheit«<sup>106</sup>. Nur das Wissen um sich oder sein Selbstverständnis wäre offen und partiell, würde also vom Anderen her (mit)bestimmt, nicht die Genese des Selbst.

Dem Spiel der Zeichen, dem Sagen zwischen Selbst und Anderem wie der gesamten Hermeneutik wird so eine Ontologie vorausgesetzt, mit »ontologischer Vehemenz«, derzufolge das (zeichenlose?) Sein den absoluten Grund der Zeichen bildet. Daß das Sein des Selbst in und durch Zeichen ist und wird, daß die Nichtidentität der Zeichen daher auch das Sein selbst wie das Selbstsein durchzieht, bliebe ausgeschlossen. Angehrn vertritt einerseits, »im Prozeß der Sinnbildung bleiben sowohl die Differenz von *constituens* und *constitutum* wie die Zentralfunktion des Referenzsubjekts ... bestehen«, andererseits ist das Sub-

<sup>102</sup> E. ANGEHRN, Selbstverständigung und Identität. Zur Hermeneutik des Selbst, in: LIEBSCH, Hermeneutik des Selbst, s. Anm. 13, 46–69, 60.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd., 61.

<sup>105</sup> Ebd., 62.

<sup>106</sup> Ebd.

jekt »nicht unabhängig vom Akt der Selbstbeschreibung, es gibt sich gewissermaßen in diesen hinein und wird mit ihm zurückgenommen, verändert, neu geschaffen«<sup>107</sup>. Wenn es im Ernst in Anspruch und Antwort auf den Anderen »neu geschaffen« wird, kann die alte Konstitutionslogik nicht in dieser Weise fortbestehen. Die Zwiefältigkeit der beiden heterogenen Modelle (von *Konstitution* und *Selbstdeutungsvollzug*) entspringt der Zwiefältigkeit des Selbst als absolutes ethisches Subjekt und als relatives Subjekt der Selbstinterpretation. Damit wird die Ethik (mit und gegen Levinas) zur Ontologie des Absoluten – und die Narrativität der Interpretation zur nachgängigen Öffnung auf den Anderen.

Angehrens Interpretation trifft damit vermutlich Ricœur – aber ist vielleicht auch eine Unterinterpretation des Problems. Wenn die »Krise des Subjekts«<sup>108</sup> allein die Selbstinterpretation beträfe, von der ein vorgängiges infallibles Selbst »an sich« unberührt bliebe, wäre das ganze nur ein sekundärer Konflikt der Interpretationen. Gravierend wird dieser Konflikt doch erst, weil und sofern er das Selbst im Innersten trifft – zum einen, weil es keine unmittelbare »präsemiotische« Identität »hat«, zum anderen, weil es in und durch die Ansprüche und Interpretationen erst wird, wer es ist. Die *ipséité* der narrativen Identität ist, mit Adriaanse zu sprechen, »durchaus flüssig und immer im Begriff, zu werden und zu entwerden«<sup>109</sup>. Daher ist auch das Selbst, das in der Zwiesprache im Gewissen auftritt »zugleich das interpretierende und das interpretierte«<sup>110</sup> – und damit nicht »vor allem« diesseits der Interpretation. Ergo gälte »ipse vor idem«, und erst in der Retrospektive erscheint das gewordene idem als die Voraussetzung des ipse. Das ist eine perspektivische Verkürzung und Übrationalisierung des verspäteten Rückblicks, die der Korrektur fähig und bedürftig ist.

### 7. Urpassivität?

Zu einem merklich anderen Ergebnis als E. Angehrn kommt B. Liebsch im selben Zusammenhang der Ricœur-Interpretation: Die »Spuren der Passivität können auch in einer radikaleren, die Wurzeln des Selbst betreffenden Richtung verfolgt werden, wo nicht bloß eine »Minderung des Handlungsvermögens« auf dem Spiel steht, die als eine Schwächung des »Bemühens zu existieren empfunden wird« (Ricœur,

<sup>107</sup> Ebd., 64f.

<sup>108</sup> Ebd., 65.

<sup>109</sup> J. H. ADRIAANSE, Religion als das Andere der Philosophie, in: LIEBSCH, Hermeneutik des Selbst, s. Anm. 13, 301–326, 320.

<sup>110</sup> Ebd., 324, zu Ricœur und Ebeling.

Selbst, 385f). Wenn sich nämlich die Frage nach dem Selbst ursprünglich vom Anderen her stellt, der uns auf eine Weise »anruft«, die unser Antwortgeben *a priori* zur unaufholbaren Verspätung diesem Anruf gegenüber verurteilt, so kommt hier eine Passivität vor der Passivität jener bloßen Minderung eines schon existierenden Selbst ins Spiel. Es geht hier vielmehr um eine Passivität, von der her das Selbst überhaupt erst als dem Anderen antwortendes ins Leben gerufen wird«. Und er fragt: »Wird sich noch diese Urpassivität, von der her das Selbst sich *als sich zu verstehen aufgegebenes* erfährt, als im Verstandenen aufhebbar erweisen?«<sup>111</sup> Damit fordert er kritisch Ricœurs spekulativen Diskurs heraus, in dem diese »Passivität vor der Passivität«, also die nicht nur korrelative »Urpassivität« nicht mehr begriffen werden kann, wie sich an Ricœurs unzureichender Levinas-Kritik zeigte.

Liebschs Frage geht offensichtlich auf Levinas' Anspruch zurück – und trifft mit metaethischer Vehemenz Ricœur wie Angehrns Interpretation. Wenn Angehrn einerseits sieht, der Vollzug der Selbstdeutung sei »der Ort seiner Identitätsbildung«, also das Wie seiner Selbstwerdung, und andererseits nicht davon lassen kann, daß es »dasselbe unvertretbare Selbst« sei, »das im Anruf des Anderen angesprochen wird und das sich deutend um ein Verständnis seiner selbst bemüht«<sup>112</sup>, bleibt bei ihm wie bei Ricœur eine transzendente Voraussetzung in Geltung, die von den »Krisen der Subjektivität« unberührt scheint. Zumindest ist merklich, daß hier zwei heterogene Identitätsmodelle *widerstreiten* – die sich nur im Zeichen eines Selbst vermitteln ließen, das sich immer schon und immer wieder als infallibel erwiese. Bei noch so großer Offenheit für die Selbstwerdung bleibt hier ein identisches Selbstsein vorgängig.

Nur, ist es wirklich »dasselbe Selbst« vor, in und nach dem Anspruch des Anderen? In der Tradition des Christentums beharrt der neue *Name* des »beanspruchten Selbst« – wie der des Paulus – auf der (bleibenden) Differenz, die erst retrospektiv nach einer Erschließung des Übergangs fragen läßt, und diese Frage bleibt offen (Röm 7)<sup>113</sup>. Dabei ist eine Gerichtetheit des Übergangs manifest, dergestalt daß das Selbst des Christen in der »Verwandlung nach dem Bilde des Gekreuzigten und Auferstandenen« besteht<sup>114</sup> – auf daß er dieses ihn bildende Bild zum Vor-

<sup>111</sup> B. LIEBSCH, Einleitung. Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen, in: DERS., Hermeneutik des Selbst, s. Anm. 13, 11–43, 21. Einen starken Gegensatz dazu bildet F. FELLMANN'S These: »Ein pragmatischer Interpretationsbegriff schließt aus, daß der Mensch sein Selbstverständnis aus dem Dasein des Anderen bezieht« (Wir interpretieren, bis der Tod uns abholt. Die Grenzen der philosophischen Hermeneutik Ricœurs, in: Ebd., 70–88, 72).

<sup>112</sup> ANGEHRN, Selbstverständigung und Identität, s. Anm. 102, 66.

<sup>113</sup> Vgl. ADRIAANSE, Religion als das Andere der Philosophie, s. Anm. 109, 323f.

<sup>114</sup> Ebd., 323.

bild seines Selbstseins macht. Im Anschluß an Rosenzweig formuliert H.-J. Görtz: »Das Eigenste des Selbst ist ihm zugeeignet, und das Selbst vollzieht sich, indem es sich das ihm Zugeeignete aneignet«<sup>115</sup> – ohne daß es sein Eigentum werden könnte. Die Differenz des »ab extra« bleibt dauernd mitgesetzt, wie in der Metapher. Für die Alterität in ihrer Erfahrungsform der Passivität heißt das: »Sie ist der Ermöglichungsgrund unseres Selbstvollzugs«<sup>116</sup>. Vielleicht ist das noch zu schwach formuliert. Denn die konkrete Passivität des Anspruchs, der Aufforderung oder des Zeugnisses ist nicht nur »Ermöglichungsgrund«, sondern die *Wirklichkeit* der Möglichkeit einer Antwort, in der man selbst wird.

Ricœurs »tiefe Einheit von Selbstbezeugung und Aufforderung vom Anderen«<sup>117</sup> ist so verstanden keine »ursprüngliche« Einheit, sondern eine *werdende*, die provoziert wird seitens des Anderen. Die Genese des Gewissens wie das Hören auf seine Stimme ist daher ein Modus der Selbstwerdung. Deren Einheit kann auch keine Einheit von symmetrisch gleich-gültigen Größen sein, sondern die Selbstbezeugung wird ermöglicht und erfordert *durch* und *angesichts* der Aufforderung des Anderen. Das kann auch Ricœur nicht zurückweisen. Er teilt sogar mit Levinas »die Überzeugung[!], daß der Andere der Weg ist, den die Aufforderung unbedingt zu durchlaufen hat«<sup>118</sup>; er weist aber gleichwohl Levinas' »excès« zurück, seine Übertreibung, in der der Andere zum absolut Externen und die Initiative des Selbst zum akkusativischen »me voici« verkürzt werde. Ricœurs »andere Philosophie des Selben«<sup>119</sup> verkürzt indes ihrerseits die Aufforderung zu einem *vorübergehenden* Umweg, wenn er nur »durchlaufen« würde, als könnte man auf diesem Weg die Alterität hinter sich lassen. Das ist ebensowenig möglich, wie die Passivität des Selbst zu übersteigen auf eine »schlechthinnige« Aktivität jenseits der Passivität.

Wenn die ursprüngliche Aufforderung keine »Selbstaufforderung« ist, die nur den zeitweiligen Umweg über den Anderen nimmt, um ihn zu »durchlaufen«, dann kommt sie von ihm her, auf mich zu und wieder auf den Anderen zurück sowie auf andere Andere zu. Die Bewegung der Aufforderung ist ein *Bewegtwerden* des Selbst, keine Selbstbewegung; denn sie wird durch den Anderen erst hervorgerufen. Als provoziert oder aufgefordert gerät das werdende Selbst dann durchaus in Bewegung, in welche auch immer. Aus der initialen Passivität geht die

<sup>115</sup> H.-J. GÖRTZ, Der »Grundakt« des Erzählens. Ricœurs Gedanke der »narrativen Identität« in theologischer Perspektive, in: Liebsch, Hermeneutik des Selbst, s. Anm. 13, 273–300, 295.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 426.

<sup>118</sup> Ebd., 426; vgl. DE VRIES, Die Bezeugung des Anderen, s. Anm. 13, 221f.

<sup>119</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 407f.

Korrelation von Aktivität und Passivität hervor und damit auch die bestimmte freie Handlung, in der man selbst sein Leben »führt« und verantwortlich. Aber man selbst ist nicht ein unbewegter Beweger, sondern ein bewegter. In diesem Partizip *Perfekt Passiv* zeigt sich die grammatische Differenz gegenüber einer Autologie, die als Bewegungsprinzip vom ursprünglich sich selbst bewegenden Selbst ausginge.

Die immanente Autoaffektion wäre das extreme Andere der externen Heteroaffektion Levinas'. Indem Ricœur beide zu vermitteln sucht, wird das *interne Selbstverhältnis* im Gewissen zum maßgeblichen Vermittlungshorizont. Die finale Vermittlung im spekulativen Diskurs widerspricht allerdings Ricœurs eigenem Vorsatz »auf Hegel zu verzichten: »Wenn etwas als identisch identifiziert ist, so steht die Identität von Identität und Nichtidentität in Gestalt einer umfassenden und alles überragenden Identität vor der Tür«<sup>120</sup>. Und deutlicher noch: »Ähnlich wie bei Kant ist bei Ricœur immer ein dritter Term zur Hand, der den Abstand zwischen Eigenem und Fremdem überbrückt, heiße er Ähnlichkeit ..., Anerkennung ... oder sonstwie«<sup>121</sup>. Kraft eines »dritten Terms« der Spekulation wird das Fremde zum Teil eines Ganzen, eines Gesetzes oder einer übergeordneten Dialektik. So zu verfahren ist höchst plausibel. Denn es vermeidet das ärgerlicher Paradox einer Thematisierung des Fremden wie der Passivität, die stets prekär und transzendentaltheoretisch gesehen selbstwidersprüchlich bleibt. Aber die spekulative Thematisierung käme dann zum Ziel, wenn ihr Thema verschwunden ist. »Das verstandene und erklärte Fremde wäre keines mehr«<sup>122</sup>. Gleiches gilt im Grenzwert für die Passivität, wenn sie in »gemachter« Erfahrung aufgehen soll.

## 8. Kontiguität des Selbst

Vielleicht ergibt sich retrospektiv von Seiten Angehrns wie Ricœurs noch ein anderer Hinweis darauf, wie die Kontinuitätsfrage für das Selbst zu beantworten wäre, ohne auf eine immer schon vorausgesetzte idem-Identität zu rekurrieren: nicht durch Kontinuität, sondern durch die *Kontiguität* des Selbst wie des Anderen. Unerschwinglich bleibt, wie gesehen, die Selbigkeit eines Substrats, auch eine »reine Negativität«, die noch am Negierten hängen bliebe. Die Narration hingegen er-

<sup>120</sup> WALDENFELS, Gedankengänge, s. Anm. 24, 288f.

<sup>121</sup> Ebd., 293.

<sup>122</sup> Ebd., 292; vgl. DERS., Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, *Studia Culturologica* 3, 1994, 7–26.

möglich *auch* ein Beieinander *nicht* notwendigerweise (wie Angehrn<sup>123</sup> und Ricœur angeben) im Zeichen finaler Ganzheit, sondern im Zeichen des Beieinanders des Nichtkontinuierlichen, des Nichtidentischen und bleibend Differenten. Narration auf »Ganzheit und Erfüllung«<sup>124</sup> aussein und –bleiben zu lassen, ist nicht zwingend. Besteht nicht ihre eigentümliche Möglichkeit darin, zusammen zu sagen, was dadurch nicht in ein Kontinuitätsverhältnis kommen muß, sondern als Differentes aufeinander trifft und beieinander bleiben kann? In der Ko-Präsenz von alter und ego beispielsweise wäre eine Kontinuität stets *verspätet* gegenüber der Begegnung oder dem Aufeinandertreffen. Kontinuität eröffnet andere Spielräume der Verhältnisbestimmung als allein die dialektische Vermittlung mittels einer Kontinuität und einer Teleologie der Ganzheit und Identität bzw. Einheit.

Ricœur hatte seine Hermeneutik der Passivitäten als »Dreifuß« eingeführt, damit also als Triade, die nolens volens Erinnerungen an Parmenides, Plotin, Hegel und Peirce evoziert. Die dialektische *Einheit* der drei wurde allerdings nicht ersichtlich – und wäre wenn, wohl nur durch einen Ort jenseits der Passivität erschwänglich. Daher fragt Ricœur schließlich »im Tonfall der sokratischen Ironie«, ob man die drei Passivitätserfahrungen »in einem solchen Zustand der Zerstreuung belassen« solle.<sup>125</sup> Die Disparatheit bedürfte noch einer Synthesis der Passivität im Gen. obj., statt aus sich selbst eine Synthesis im Gen. subj. zu finden. Seine Antwort auf diese finale Offenheit bleibt allerdings mehrdeutig, wenn er erklärt: »Diese Zerstreuung scheint mir letzten Endes der Idee der Andersheit selbst angemessen zu sein«, denn »nur« eine Rede, die anders als sie selbst sei, würde der Kategorie der Andersheit gerecht werden.<sup>126</sup> Was aber wäre eine solche Rede? Sie bliebe *nichtidentisch* mit sich selbst, eine Rede ohne vorausgesetztes idem, ohne infallible Identität der Zeichen, ein ungesichertes Sagen, das sich nicht auf das Gesagte verläßt.

Keine dialektische Synthesis der Passivitäten vorzuschlagen, scheint letztlich doch »auf Hegel zu verzichten«. Aber sofern Ricœur alle drei als *Passivitätserfahrungen* einführte und entfaltete, bleibt das idem der Erfahrung konstitutiv, allerdings in ethischer Transposition des Selbst in der absoluten Gewißheit des »Hier stehe ich«. Ricœur verzichtet schließlich doch auf eine finale Synthesis in einer steigerungslogischen Dialektik, die noch spekulativ aufheben würde, was in der Erfahrung

<sup>123</sup> ANGEHRN, Selbstverständigung und Identität, s. Anm. 102, 68: »Gerade als narrative greift die Identitätsbildung über Selbigkeit und Selbstheit hinaus auf die Idee einer Ganzheit und Erfüllung aus«.

<sup>124</sup> Ebd., 67f.

<sup>125</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 426.

<sup>126</sup> Ebd. Vgl. DE VRIES, Die Bezeugung des Anderen, s. Anm. 13, 213f.

aufeinandertrifft. Aber er verzichtet *nicht* auf ein Diesseits der Differenz, nicht auf eine (sei sie noch so indirekt) *basale*, ursprüngliche Einheit der Erfahrung. Diese Konzession an die parmenideische oder die Aufklärungstradition kann und will er nicht vermeiden – und unterschreitet damit die Radikalität der Aufforderung, der Herausforderung, die Levinas bedeutet und an die Waldenfels anschließt.

## 9. Horizonrückgriff: Das antwortende Selbst

In den separat publizierten, letzten beiden Teilen seiner Gifford-Lectures wagt Ricœur einen theologischen Horizonrückgriff auf den Hintergrund von »Soi-même«: »Le soi y est constitué ed défini par sa position de répondant«<sup>127</sup>. Ricœur plädierte in »Soi-même« dafür, »auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivokität des Status des Anderen [Autre] beizubehalten«, es also offen zu lassen (oder zu halten), »ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen«<sup>128</sup>. Die gewählte Offenheit bestätigt die oben genannte Vermutung, es gehe bei der theologischen Epoché Ricœurs nicht um ein Verschweigen der Genesis, sondern um die topische Qualität seiner Ausführungen, von verschiedenen Perspektiven aus gelesen zu werden und auch entsprechend verschieden an sie anschließen zu können.

Diese bestimmte Unbestimmtheit hat allerdings einen gewissen Preis: Während er das Soi in Selbigkeit und Selbstheit unterschied mit den erörterten Konsequenzen, blieb diese Differenz im Begriff der Andersheit latent. Dasjenige Andere, das nicht nur alter ego ist, »verdoppelt« sich entsprechend in »diversité« und »étrangeté«. Sofern Ricœur die Fremdheit unter die Andersheit subsumierte, blieb die »Äquivokität« eine Unterbestimmung.<sup>129</sup> Das wird in seinen beiden theologischen Studien korrigiert.

<sup>127</sup> P. RICŒUR, Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, Revue de l'Institut Catholique de Paris 28, 1988, 83–99, 83.

<sup>128</sup> RICŒUR, Das Selbst, s. Anm. 2, 426. Vgl. die beiden Folgestudien im Französischen.

<sup>129</sup> Ebd., 398ff, 389, notiert Ricœur, daß er den Begriff der Fremdheit unthematisch läßt.

Die theologisch bestimmtere Figur des *antwortenden Selbst* entdeckt Ricœur in der Berufung der Propheten als »*médiateurs ... souffrants*«<sup>130</sup>. An den Berufungsgeschichten erhebt er deren Gattungsstruktur, die symbolisch prägnant werden läßt, was unter einem konkreten Anspruch des fremden Anderen zu verstehen ist, von dem her das Selbst des Propheten wird. In der Konfrontation mit Gott wird das Selbst »dezentriert«. Die Einführung in das »Amt« durch eine »parole immémoriale« überschreitet den versammelnden Horizont des intentionalen Bewußtseins, weil und sofern sie früher ist als das Selbst des Propheten. Und in der Beauftragung schließlich *wird* das Selbst des Propheten (ein anderes), auf daß dieses Selbst als Prophet vom Auftrag Zeugnis gibt. Dieses Schema des »*moi prophétique*« werde konstituiert (singularisé) durch den Appell und die Beauftragung sowie die Antwort (*réponse*).

Darin entdeckte Ricœur das Paradigma des »*soi-répondant*«<sup>131</sup>, wie es auch für das *christomorphe* Subjekt des Paulus grundlegend sei. Diese Bezeichnung ist bemerkenswert, sofern Ricœur sie die »*métaphore centrale du soi chrétien*«<sup>132</sup> nennt. Wenngleich diese gravierende These nicht weiter entfaltet wird, ist sie Grund genug, der Struktur des antwortenden Selbst näher nachzugehen. Denn es ist plausibel und explikationsfähig, erstens *daß* das Selbst »begriffen« wird durch Metaphern, symbolisch prägnant durch eine Grundmetapher, zweitens *daß* für die passive Genesis des christlich verstandenen Selbst eine Struktur angenommen wird, wie sie als »antwortendes Selbst« von Ricœur angedeutet wird, denn drittens läßt sich in der Relation von Anspruch (u. dgl.) und Antwort sowohl das Schöpfungs- wie das Versöhnungsverhältnis des Menschen zu Gott verstehen – auf dem Umweg über dessen mediale Gestalt, den und die anderen Menschen. Daß sich dies viertens in den biblischen Figuren der Propheten und Paulus verdichtet und sie dementsprechend als Grundfiguren der Theorie der Selbstwerdung in Anspruch genommen werden, ist wenig überraschend. Überraschend ist vielmehr, daß Ricœur eine seltsame Lücke läßt zwischen beiden. Denn es läge durchaus im Rahmen des Plausiblen, auch das Selbst Jesu Christi in diesem Sinne zu verstehen.

Aber statt dem nachzugehen, schreitet Ricœur in seinem theologischen Rückgriff eilig fort. Was bei den Propheten und Paulus als ein Externitätsverhältnis dargestellt wurde, *verinnerlichte* Augustin mit der Figur des »inneren Meisters«, dessen Ruf das Selbst evoziert. Die Alterität wird intensiv verortet gemäß dem *interior intimo meo*: »*Même intérieur, même plus intérieur à moi-même que moi-même, le maître*

<sup>130</sup> RICŒUR, *Le sujet convoqué*, s. Anm. 127, 85.

<sup>131</sup> Ebd., 89.

<sup>132</sup> Ebd., 90.

reste l'autre de l'âme«<sup>133</sup>. Auf diesem Hintergrund versteht Ricœur nicht nur das »neuzeitliche Gewissen«, sondern damit auch die anthropologische Voraussetzung der paulinischen Rechtfertigungslehre.<sup>134</sup> Damit ist nicht nur klar, daß Ricœurs Anthropologie von »*Soi même*« theologisch, genauer paulinisch, inspiriert ist. Es zeigt sich auch, daß er die finale Passivitätserfahrung von dort her gewonnen hat, das Gewissensverhältnis – allerdings in der Engführung der augustinischen Psychologie. Das Problem von Ricœurs Rückgriff auf den »inneren Meister« ist offensichtlich, daß der Wille Gottes und die Stimme des Gewissens ununterscheidbar werden – und damit die interne Alterität leicht verwechselbar wird mit der kritisch zu unterscheidenden externen Alterität Gottes. Das ist der – theologisch schwerlich akzeptable – Preis der Aneignung des Anderen im spekulativen Diskurs. Das dürfte die oben genannten Einwände gegen die Appräsenz der externen Alterität bestätigen. Daß dem nicht so sein müßte, wäre an Augustins später Theologie auszuführen.

Herausgefordert (*convoqué*) sei und bleibe das Selbst in der Spannung zwischen der Autonomie des Gewissens<sup>135</sup> und der Symbolik des ab extra begründeten Glaubens.<sup>136</sup> Damit kehrt eine Differenz in der Externität wieder, die im bisherigen »eingeklammert« wurde. Wenn das Selbst in der Position des Antwortenden sei, herausgefordert durch das »*Kerygma*« wie im Gewissen (das dann schwerlich autonom genannt werden dürfte), fragt sich, wie dieser *Antwortcharakter* des Selbst zu verstehen ist. Darauf gibt seine zweite theologische Studie der Gifford-Lectures etwas nähere Auskunft, indem sie nach dem *sujet convoqué* das *soi mandaté* skizziert.<sup>137</sup> Das geschieht unter Rückgriff auf die bekannten Figuren der basalen oder schlechthinigen Passivitäten bei Schleiermacher, Barth, Bultmann, Tillich und Rosenzweig, und wird von Ricœur verdichtet im Gebet (mit Ebeling?): »*La prière se tourne activement vers cet Auteur par lequel la conscience est affectée au plan*

<sup>133</sup> Ebd., 93.

<sup>134</sup> Ebd., 94ff, mit Ebeling.

<sup>135</sup> H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 333, zur Konkurrenz von »Persona-Wechsel« und Identität: »aus der »Person« kann erst ein identisch sich durchhaltendes »Ich« werden, wenn alle ihre religiösen Rollenwechsel in gesellschaftlichen Mißkredit geraten«. Der »Persona-Wechsel« ist die Möglichkeit in einem retrospektiven Bußakt einen Standeswechsel zu vollziehen, »den Stand des Sünders hintersich zu lassen und neue Qualitäten eines »Heiligen« zu beanspruchen« (ebd., 335).

<sup>136</sup> RICŒUR, *Le sujet convoqué*, s. Anm. 127, 98.

<sup>137</sup> P. RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion* (1), *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 45, 1993, 59–75.

du sentiment. En retour, cet Autre qui l'affecte est aperçu comme source d'appel à quoi la prière répond<sup>138</sup>.

Hermeneutisch ist bemerkenswert, daß Ricœur hier in Parallelaktion zu Waldenfels eine gravierende Umbesetzung vornimmt. An die Stelle der traditionellen Figur von Frage und Antwort tritt diejenige von *Anspruch und Antwort*.<sup>139</sup> Letztere sei bestimmt durch die Verhältnisse von »obéissance« und »invocation« – so daß man darin eine gewählte Formvarianz gegenüber Levinas' Gebrauch dieser Relation sehen kann. Die Struktur von appel und réponse<sup>140</sup> könne eine Phänomenologie entfalten, im Blick auf die Gefühle bzw. Affekte als »obéissance« und im Blick auf die Haltung (!) des Gebets als »invocation«.

Die entscheidende Schwierigkeit dabei sei der Übergang von der Unmittelbarkeit der Gefühle und Haltungen zur Mittelbarkeit der Sprache. – Weniger problematisch (mit Rekurs auf »Unmittelbarkeit«<sup>141</sup>) kann man das reformulieren als den Übergang zur Thematisierung der Vollzüge. Ricœur geht nur leider nicht der »réponse« weiter nach, sondern analysiert den »appel«, den Anspruch der Schrift, deren »totale étrangeté«<sup>142</sup>. Die drei Teile des AT, Tora, Propheten und Schriften, bedeuten »l'un sur l'autre le moment de l'appel et celui de la réponse«<sup>143</sup>. Die Polyphonie und Dezentriertheit der Schrift zeige eine »pluralité des figures de réponse«<sup>144</sup>. Deutlicher noch: »C'est ainsi qu'au ternaire de l'appel – Torah, Prophètes, Sagesse – répond le système ternaire de l'identité fondée, de l'identité ébranlée, et de l'identité à la fois singularisée et universalisée«<sup>145</sup>. In dieser Trias kann man eine konkretisierte Version des »Dreifußes« der Passivität entdecken, in der das basale Eigenleibverhältnis, das Alteritätsverhältnis und das interne Verhältnis zum Gewissen variiert und wiederholt werden.

<sup>138</sup> Ebd., 60.

<sup>139</sup> Ebd.: »Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure de l'appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes. A cet égard, cette phénoménologie aurait pour tâche essentielle de distinguer la structure appel/réponse du rapport question/réponse, en raison de l'équivoque attachée au terme réponse, commun aux deux couples de corrélatifs. Autant le rapport question/réponse implique, comme le rappelle Gadamer à la suite de Collingwood, un domaine préalable d'entente commun, autant le rapport question/réponse a-t-il pour fonction d'engendrer ce domaine d'entente par l'obéissance au plan du sentiment affecté et par l'invocation au plan de l'attitude de prière«.

<sup>140</sup> Die von der von Frage und Antwort zu unterscheiden sei, wie Ricœur (ebd.) notiert, ohne B. WALDENFELS zu erwähnen.

<sup>141</sup> Die von RICŒUR selber problematisiert wird (ebd., 61f).

<sup>142</sup> Ebd., 66, mit Frye.

<sup>143</sup> Ebd., 73.

<sup>144</sup> Ebd., 73f.

<sup>145</sup> Ebd., 74.

## 10. Homo capax?

Wie hängen Ricœurs theologischer Horizontrückgriff und seine von einer »theologischen Epoché« bestimmten Ausführungen in »Soi même« zusammen? Die im vorigen vorausgesetzte hermeneutische Hypothese der Epoché und des Rückgriffs auf den genetischen Horizont sind zwar möglicherweise plausibel, aber so nicht bei Ricœur belegbar. Er selber gibt in einer Anmerkung darüber nähere Auskunft. Der Zusammenhang bestehe in dem, was er »là ontologie de l'agir« nennt. Während aus den drei Passivitätserfahrungen in »Soi même« aus der Passivität das verantwortliche und gewissenhaft handelnde Selbst wird, dem diese Passivitäten eingeschrieben bleiben, geht es in den theologischen Schlußteilen der Gifford Lectures um die »instauration d'un soi par la méditation des Écritures«<sup>146</sup>. Soweit so traditionell. Denn es überrascht wenig, daß die genannten Passivitäten anthropologisch offen formulierte Einsichten aus der »méditation des Écritures« sind.

Weit weniger traditionell ist Ricœurs basale »ontologie de l'agir«, die den ontologischen Zusammenhang der Studien bildet. Denn damit wird ein semper ubique handelndes Subjekt zugrunde gelegt – das weder den Écritures entnommen noch theologisch basal sein kann – zumindest in reformatorischer Tradition. Hier liegt eine religionstheoretische These Ricœurs zugrunde, die er auf Kants Religionsschrift zurückführt. »Le religieux nous atteint au niveau de notre capacité la plus fondamentale d'agir. C'est l'homo capax, l'homme capable, qui est interpellé et restauré«<sup>147</sup>. Die »Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten« scheint hier die Leitfigur zu bilden, darin bestehe nach Kant »la tâche de la religion«. Und diese Aufgabenbestimmung – eine moraltheoretische Engführung, die spätestens seit Schleiermachers »weder Wissen noch Wollen, sondern Gefühl« unzureichend erscheinen muß – übernimmt Ricœur fügenlos: »La régénération dont il es question dans cette philosophie de la religion advient au niveau de la disposition fondamentale, au niveau de ce que j'appelle ici le soi capable«<sup>148</sup>.

Nun ist bei aller Fraglichkeit dieses Anschlusses eines unfraglich: Wenn es in dem Anspruch der Schriften um die Grundfigur der Passivität geht – wohl sofern in ihnen der Wille Gottes gegeben ist, der uns in Anspruch nimmt – kann die »restauration, régénération« oder »reconstitution« jedenfalls nicht auf ein der *Rezeption* ungebrochen fähiges Selbst rekurrieren. Wenn auch diese Fähigkeit (wenn man sie denn als Vermögen des Subjekts behaupten will) erst der Regeneration bedarf,

<sup>146</sup> Ebd., 68.

<sup>147</sup> Ebd.

<sup>148</sup> Ebd.

kann sie nicht schon vorausgesetzt werden – wie es in ›Soi même‹ allerdings durchgängig der Fall war. Den Ausgang hätte die Religionstheorie daher bei einem ›homo non capax‹ zu nehmen, sei es hamartologisch<sup>149</sup>, sei es in kritischer Anthropologie etwa Kierkegaards oder angesichts der Humanismuskritik Levinas'.<sup>150</sup> Anthropologisch ist – im Unterschied zur Christologie – von einem ›finitum non capax infiniti‹<sup>151</sup> auszugehen, will man nicht in retrospektiver Überinterpretation als Fähigkeit eintragen, was erst in der ›Anschauung des Anderen‹ eröffnet wird.

Allerdings gibt Ricœur seiner Anthropologie des homo capax eine kritische Wendung. Einerseits ist diese ›Kapazität‹ eine Befähigung zur *Antwort*, die daher nicht per se spontan ist, sondern per alteram responsorisch. Darin bleibt dem ›autonomen Gewissen‹ diese Herkunft aus Anspruch und Antwort eingeschrieben. Ad bonam partem gelesen ändert sich der Sinn von Autonomie, wenn dessen autos ein gewordenes ipse ist. Andererseits bindet Ricœur das ›soi capable‹ an seine Theorie der Gabe zurück, die er in ›Amour et Justice‹ entfaltet hatte.<sup>152</sup> Die Liebe als »le gardien de la justice« verhindere den Rückfall in ein Interessenkalkül oder in die Logik des ›do ut des‹. Darin wird die Ökonomie des reziproken Tauschs zurückgewiesen, zumindest als Modell der Selbstwerdung in theologischer wie anthropologischer Hinsicht. Ricœur vertritt die Umbesetzung dessen durch eine Ökonomie der (gerechten) Gabe – die er als eine zwar gerechte, aber doch als *Ökonomie* bestimmt. Für die Liebe gelte »je donne parce que tu m'as déjà donné«<sup>153</sup>, also ›do quia dedisti‹. Das wäre allerdings theologisch wie phänomenologisch noch zu kurz gegriffen. Denn die ›geschuldete Rückgabe‹ wäre noch eine Figur des Gesetzes (theologisch gespro-

<sup>149</sup> Das theologische Argument für die *Gabe* der ›Kapazität‹ formulierte bereits Luther, als er die Gabe der Gnade zu sagen suchte: »Sic donat, vt contraveniat omnibus nostris conceptibus i. e. cogitationibus, ita vt appareat nobis post petitiones magis offensum esse et minus fieri ea, que petimus, quam ante. Quod totum ideo facit, Quia Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet; sicut Scriptum est: ›Dominus pauperem facit et ditat, deducit ad inferos et reducit.‹ Eo enim consilio suo piissimo *facit nos capaces* donorum suorum et operum suorum. Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, Quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficitur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus« (WA 56, 375, kursiv P.S.).

<sup>150</sup> E. LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

<sup>151</sup> G. HUNTEMANN, *Die dialektische Theologie und der spekulative Idealismus Hegels. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes um das finitum capax infiniti in der neueren Theologie*, Diss. Bern 1957.

<sup>152</sup> P. RICŒUR, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, hg. v. O. BAYER, Tübingen 1990.

<sup>153</sup> RICŒUR, *Phénoménologie de la Religion*, s. Anm. 137, 68.

chen), in der Gaben *getauscht* werden. Anders gesagt wäre das eine Struktur der reziproken Entsprechung – und nicht der Überschreitung des Horizonts der natürlichen Kapazität des Menschen.

## 11. Homo capax promissionis

Die Pointe von Ricœurs Horizontbestimmung einer Ökonomie der Gabe, die nicht von einer vorgängigen *Ökonomie*, sondern von einer bestimmten *Gabe* her neue Bedeutung gewinnt, erschließt sich in ihrer Prägnanz am ehesten ex post: von der Vergebung her. Die von Ricœur für ›Soi même‹ zugrunde gelegte Beziehung von Anruf und Antwort (le rapport entre apell et réponse)<sup>154</sup> findet gegen Ende seines letzten Werkes ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹ in der finalen Erörterung der Vergebung ihre maßgebende Konkretion. Vergebungsbitte und Vergebung als *Antwort* sind ein Ereigniszusammenhang, der die Selbstwerdung im Neuwerden des Selbst phänomenal vor Augen führt. Die beauftragten Propheten, die zur Entsprechung mit Christus beauftragten Christen, der innere Meister und das Zeugnis des Gewissens lagen noch diesseits oder schon jenseits dessen, was den Chiasmus von Bitte und Vergebung als Figur der Selbstwerdung bewegt. Das Zeugnis kommt von der Vergebung her, wie die Anklage durch das Gesetz diesseits dessen liegt. Die Gewissensrelation ist in demselben Sinne diesseits oder jenseits der Vergebung, von der her erst das Selbst neu zu werden ›vermag. Dieses neue Vermögen des Menschen ist offensichtlich nicht einfach ›seines‹, es ist auch nicht ein Vermögen ›des Anderen‹, der es kraft seiner Handlung ins Werk setzt, sondern es ist die kreative Wirkung einer Beziehung, die eher Ereignis als Akt zu nennen ist. »Bittet, so wird euch gegeben, ... Denn wer da bittet, der empfängt« heißt es bei Matthäus (7,7f). Mag die Bitte durch diese Zusage zur realen Möglichkeit des Menschen *werden*, ist es die erbetene Vergebung keineswegs per se. Wer hier empfängt, empfängt *sich* in seiner Zukunft, was er nicht aus sich selbst vermöchte. Wie das vonstatten gehen mag, ist allerdings näheren Nachdenkens durchaus so fähig wie bedürftig. Ricœur sprach daher vom »Wunder der Vergebung«<sup>155</sup>. Das soll hier rück- und ausblickend noch etwas ›bewundert‹ werden, zur Verwunderung vielleicht und zum Befremden darüber, daß der homo *capax werden* kann.

<sup>154</sup> RICŒUR, *Das Selbst*, s. Anm. 2, 35.

<sup>155</sup> P. RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 (frz.: *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, Paris 2000).

Vergeben kann man sich nicht selber, wenigstens nicht »an und für sich«, sondern allenfalls in Antwort auf ein Wort oder eine Geste der Vergebung dessen, demgegenüber man schuldig geworden ist. Das scheint trivial, zeigt aber phänomenal, wie die Überschreitung eines Zirkels der Verschuldung nicht aus sich selbst heraus möglich ist. Derrida meinte: »Gabe, wenn es dergleichen gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht oder auch das Symbol zerbricht«<sup>156</sup>. Das gilt in besonderer Weise von der Unterbrechung des Systems der Verschuldung und Verpflichtung. Die Symbolik der Schuld wird unterbrochen, wenn nicht gar zerbrochen, durch den keineswegs »autonomen Akt«, sondern das verbindliche Ereignis der Vergebung. Dessen ist der Mensch nicht »fähig« – sondern er *wird* es höchstens und gegebenenfalls durch die Vergebung seitens des Anderen (und vice versa durch die Bitte, die dem Vergebenden die Möglichkeit zur Vergebung eröffnet). In dem der Vergebende dem Bittenden etwas zuspricht, was er sich nicht selber sagen oder nehmen könnte, kommt ihm darin eine neue Möglichkeit zu. Dieses elementare Ereignis ist das Paradigma, von dem aus Ricœurs Phänomenologie der Selbstwerdung erst ihre maßgebliche Gestalt gewinnt. Vergebung ist die Horizonteröffnung der Neuwerdung des Selbst.

Vergebung ist die Befreiung und Lösung von der Fixierung auf Gesetz und Verschuldung, als *Eröffnung* von neuem Leben. »So eröffnet sie schon jetzt die Freiheit eines neuen Anfangs und einer neuen Wahrnehmung des Vergangenen wie auch der gegenwärtigen Situation«<sup>157</sup>, erklärte Pannenberg. Was aber geschieht in diesem Neuwerden des Selbst in der Vergebung? Trivialerweise *wird* einem vergeben. Die Passivität dessen kann allerdings in verschiedener Weise entfaltet werden: sei es als Entsprechung zum Aktiv eines Handelnden, oder aber als Beteiligung an einem Ereignis, das nicht eigentlich »Handlung« zu nennen wäre, auch wenn Handelnde daran beteiligt sind. Ricœur selber scheint prima facie im Rahmen seiner »ontologie de l'agir« zu verbleiben. Denn die Vergebung »tut« mehr als von Schuld zu entbinden, zumindest solle sie »mehr tun«<sup>158</sup>, und zwar »den Handelnden von seiner Handlung entbinden«<sup>159</sup> (»déliier l'agent de son acte«<sup>160</sup>). Ob das allerdings ein »Akt des Entbindens«<sup>161</sup> und die von Ricœur hier gebrauchte Differenz von Person und Werk ein Akt des Unterscheidenden ist?

<sup>156</sup> J. DERRIDA, *Zeit geben. 1: Falschgeld*, München 1993, 24.

<sup>157</sup> W. PANNENBERG, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg 1972, 173.

<sup>158</sup> RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, s. Anm. 155, 753.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oublié*, s. Anm. 155, 637.

<sup>161</sup> RICŒUR, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, s. Anm. 155, 753.

Wenn diese Unterscheidung einen »Akt des Vertrauens« zum Ausdruck bringt, »einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird«<sup>162</sup>, dann wäre die Vergebung noch als ein intentionaler und vom Handlungssubjekt souverän beherrschter Akt verstanden. In diese Richtung deutet (leider) auch, daß Ricœur hier mit der ökonomischen Metaphorik des »Kredits« formuliert, der dem gewährt werde, bei dem man ausreichend Potential zur Selbsterneuerung vermutet. Das wäre so kontraproduktiv wie konstraintentional. Denn, wie er selber explizit notiert, dieses Geschehen sei »etwas ganz anderes als eine Transaktion«<sup>163</sup>.

An den Grenzen der Ökonomie zeigt sich hier ein eher *anökonomisch* zu nennendes »Paradox« des Zirkels von Vergebung und Reue.<sup>164</sup> Wäre die Reue im Gewissen noch ein internes Alteritätsverhältnis, bei dem man »bei sich selbst« bliebe mit dem Risiko der Resignation, wird durch die Vergebung dieses Selbstverhältnis überschritten. Statt dieses Paradox externer Alterität nun aber kausal, handlungslogisch oder als symmetrische Reziprozität zu entparadoxieren – woraus sich die bekannten Probleme dessen ergäben, wer hier wem zuvorkommt, und wie gesichert werden könne, daß Gabe weder konditioniert noch »billig« werde –, ist es zu präzisieren und darin zu schärfen. Ohne diese Horizontüberschreitung hier befriedigend entfalten zu können, geht es um eine *Differenz*, in der die Pointe der Selbstwerdung sich erschließt, gegenüber einem Selbstsein des idem, gegenüber einer Selbstwerdung als Funktion eines souveränen Handlungssubjekts und gegenüber einem kausalen Mechanismus. »Wenn auch Vergebung als Freiheitsgewährung zunächst als zwischenmenschlicher Akt in Betracht kommt, so impliziert sie doch die Gewährung von Freiheit zur Vergebung und somit die Frage nach einer Vollmacht, die schon gar nicht vom Schuldigen ausgeht, aber auch nicht sonst aus zwischenmenschlichen Beziehungen geschöpft werden kann. Diese mögen wohl vermittelnd dazu mitwirken, können aber nie der Grund solcher Vollmacht sein«<sup>165</sup>.

Auch wenn in der Vergebung sc. gehandelt wird und werden soll, ist sie selber weder Akt noch als Vermögen einer souveränen Vollmacht zu verstehen. Denn *daß* der Mensch von seinen Taten horizonteröffnend unterschieden wird und *daß* er aus dieser Differenz neu wird, mag zwar intendiert werden – daß das glückt, liegt hingegen nicht im Vermögen dieser Intention. Ricœur schlägt daher vor, das Wort der Vergebung

<sup>162</sup> Ebd., 755.

<sup>163</sup> Ebd.

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens II*, Tübingen 31989, 425, vgl. 198.

nicht als gleichsam »autonomes« Wort eines Souveräns zu bestimmen, sondern es »nur in der Grammatik des Optativs« zum Ausdruck zu bringen.<sup>166</sup> Dann ist es jedenfalls *nicht* ein von der Vollmacht eines Sprechers regierter »Sprechakt«, der infallibel ins Werk setzt, was der Handelnde sagen will, sondern ein Wunsch – ein im besten Sinne »frommer Wunsch«. Ein Wunsch, der zugleich Versprechen ist und dem Anderen etwas zuspricht: »Du bist besser als deine Taten«<sup>167</sup> (»tu vaux miex que tes actes«<sup>168</sup>), das heißt auch, Du seist *mehr* und *anderes* als Deine Taten, nicht wesentlich Wissen und Wollen, sondern diesseits und jenseits dessen Person.

In diesem »befähigenden« Wort wird einerseits basal auf das verwiesen, was das Andere des Tuns ist und allem Tun vorausgeht. Darin wirkt zugleich ein bestimmtes Anderes des Tuns, der neues Leben eröffnende Zuspruch dieses Vergebungswortes. Und damit wird über diese Situation hinaus und in Unterscheidung zum Bisherigen ein neuer Horizont eröffnet, der ein Anderswerden ermöglicht. Von »Ermöglichung« zu sprechen, zeigt zunächst, daß und wie der, dem Vergeben wird, darin eine Möglichkeit zugesagt bekommt, die nicht die seine war, nun aber die seiner Zukunft ist. Indem diese Zukunft schon in diesem Augenblick anfängt, ist das mehr als möglich. Es *wird* wirklich und bleibt wirksam. Ob allerdings das damit beiderseits gegebene doppelte Versprechen gehalten werden *wird*, steht dahin. Das kennzeichnet die Offenheit des Optativs, seitens des Vergebenden wie seitens dessen, dem vergeben wird. Darin geschieht etwas Bemerkenswertes: im Sagen der Vergebung geht ein Wort aus, das sich verselbständigt und sedimentiert. Es bleibt gesagt, und als gesagtes bleibt es ein Gegenüber, an dem man sich im Leben aus der Vergebung orientieren kann, auch dann noch, wenn man zeitweise die Orientierung verloren hätte.

<sup>166</sup> RICŒUR, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, s. Anm. 155, 759.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> RICŒUR, La mémoire, l'histoire, l'oublié, s. Anm. 155, 642.

## Subjektivität: Begriff und Problem

von  
ARNE GRØN

### 1. Krise der Subjektivität – Subjektivität der Krise

Die Kritik der Subjektphilosophie besteht nicht länger in der Auseinandersetzung mit einer herrschenden Tradition, sondern ist selber Tradition, Position und Paradigma geworden. Sie durchzieht die westliche Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts und ist in den letzten Jahrzehnten auch Mode geworden. Jüngst gibt es aber auch ein neues Interesse dafür, die Fragestellungen einer Subjektivitätstheorie zu reformulieren. In dieser Lage – zwischen Kritik und Reformulierung – ist es wichtig zu überlegen, was es heißt, philosophisch nach Subjektivität zu fragen. Die Kritik der Subjektphilosophie spiegelt oft deren Engführungen wider. Sie schreibt nur das ab, was sie in der subjektphilosophischen Tradition findet: Subjektivität als Grund, Identität, Autonomie usw. Wenn die Kritik der Vorstellung von Subjektivität auch noch selbstverständlich wird, braucht man nicht länger zu fragen, was Subjektivität heißt. Damit wird aber die Position, die durch die Subjektkritik errungen werden soll, selber geschwächt. Wenn man sich z.B. mit der Auffassung auseinandersetzt, das Subjekt sei weltlos und einsam, gewinnt man selbst durch die Kritik nicht viel. In der heutigen Lage würde man damit offene Türen einrennen. Eine Auseinandersetzung mit der Subjektphilosophie ist nur dann philosophisch fruchtbar, wenn sie selber die Frage nach der Subjektivität noch einmal stellt. Was heißt Subjektivität? Die Frage soll nicht als vorab entschieden gelten, sondern in der Diskussion offen gehalten werden – sie betrifft das, was in Frage steht.

Oft wird Subjektkritik so betrieben, als ob sie bereits eine Antwort wäre. Die Kritik kann uns aber nicht von der Aufgabe entlasten, die Alternative zu klären. Wenn wir hier von »Krisen der Subjektivität – und den Antworten darauf« sprechen, ist die Frage, wie wir Subjektivität anders denken oder wie wir uns selbst verstehen, wenn wir auf den Begriff der Subjektivität verzichten wollen. Es ist keine Antwort, die Kritik der Vorstellung von Subjektivität noch einmal zu wiederholen.