

**YVANKA B. RAYNOVA (Wien/Sofia)**

**Die Kritik am transzendentalen Ich:  
Zu Sartres und Ricoeurs Heidegger-Lektüren**

---

**The Critique of the Transcendental Ego:  
On Sartre's and Ricoeur's Heidegger Interpretations**

**Abstract**

*According to Otto Pöggeler Heidegger's main break with Husserl consists in his rejection of the transcendental constitution conceived as the life of an "absolute Cogito," replaced by Heidegger by the "factual life" from which phenomenology should always begin. The author of this paper argues that the problem about the starting point of phenomenology also appears later in the debates between Heidegger and Sartre, as well as in Ricoeur's Heidegger interpretation. Thus, the aim of the article is to analyze to what extent the positions of Heidegger, Sartre, and Ricoeur contradict or even exclude each other, and to what extent they cross or eventually complement each other. The inquiry shows that Heidegger's accusation of Sartre's forgetting of the question about the sense of being of Dasein is unjustified. Equally untenable is Sartre's critique of Heidegger, that he had bypassed the Cogito as a starting point of the existential analysis, because Sartre's transcendence of the Cogito, which pretends to involve the transphenomenal Being, cannot be derived from it and risks to fall again in the trap of "phenomenalism," which Sartre reproached to Husserl. Ricoeur's Heidegger interpretation brings clarity to this discussion by pulling together the decentration of the subject and the limits of apodicticity of the Cogito. But his elaboration of the hermeneutics of the Self contains the risk of a hyperbolization of the role of language.*

**Keywords:** Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, Martin Heidegger, Cogito, Self, Ego, transcendental Subject, Phenomenology

---

In seinem bekannten Buch *Der Denkweg Martin Heideggers* zeigt Otto Pöggeler, worin der Bruch, bzw. die Trennungslinie zwischen der Husserlschen und der Heideggerschen Phänomenologie besteht: Im Gegensatz zu Husserl lehnt Heidegger den Weg der transzendentalen Konstitution, begriffen als Leben eines "absoluten Ichs", ab und nimmt das "faktische Leben" als Ausgangspunkt der Phänomenologie an. Diese hat also nicht

von der Anschauung von Objekten auszugehen, sondern vom Verstehen des tatsächlichen, "historischen" Lebens, bzw. vom seinverstehenden Dasein:

Heidegger gründet die Phänomenologie im 'Verstehen' des faktischen Lebens, in der Hermeneutik der Faktizität'. Die Phänomenologie wird so zur 'hermeneutischen Phänomenologie' (...) Dieser "geht es darum, Kunde zu bringen vom Sein des Seienden, aber so, dass das Sein selbst zum Scheinen kommt. (Pöggeler 1963, 70-71)<sup>1</sup>

Pöggeler folgert daraus, dass Husserls Tragik darin liege, "dass er, der für die Sachen selbst und gegen alle metaphysischen Konstruktionen gesprochen hatte, zuletzt noch einmal den Weg der metaphysischen Systeme der Neuzeit wiederholte und das nicht einmal sah..." (ebd., 80).

Wir finden diese Problematik über den Ausgangspunkt der Phänomenologie nicht nur in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger. Sie steht sowohl im Zentrum der späteren Heidegger-Sartre-Debatte, als auch im Zentrum von Ricœur's Heidegger-Lektüre. Das Ziel des folgenden Beitrages ist es aufzuzeigen, inwieweit sich die Positionen von Heidegger, Sartre und Ricœur widersprechen, bzw. als unvereinbar erweisen, und inwieweit sie sich überkreuzen oder vielleicht sogar ergänzen.

### **Zum "Vergessen des Seins"**

Heideggers Ablehnung der Metaphysik wendet sich nicht nur gegen Descartes, Kant und Husserl, denen er das Vernachlässigen oder gar das Vergessen der Frage nach dem Seinssinn des Daseins, des Subjekts und des transzendentalen Ichs vorwirft. Sie stellt auch die Basis seiner Sartre-Kritik dar. So weist er im Brief *Über den Humanismus* darauf hin, dass er in *Sein und Zeit* das Wort "Wesen" explizit in Anführungszeichen gestellt habe, um anzudeuten, dass sich jetzt das 'Wesen' weder aus dem esse essentiae, noch aus dem esse existentiae, sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt – eine Position, die dem Sartreschen Existentialismus entgegengesetzt sei:

Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: Die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt, die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins". (Heidegger GA 9, 328)

---

<sup>1</sup> Die Bedeutung der früheren Vorlesungen Heideggers, insbesondere der 1988 erschienen *Hermeneutik der Faktizität* vom Sommersemester 1923, wurde später auch von anderen Autoren ausführlich thematisiert (vgl. etwa Grondin 1990, 163).

Sollte man daraus schließen, dass Husserls "Tragik" gewissermaßen auch Sartres "Tragik" gewesen sei? Heideggers Schlussfolgerung wäre vielleicht<sup>2</sup> berechtigt, hätte Sartre nur ein Buch, nämlich *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, geschrieben. Dieser kurze Essay, gegenüber dem sich Sartre später selbst kritisch äußerte, war nicht von ausschlagender Bedeutung für seine philosophisch-phänomenologische Entwicklung, die ich im Großen und Ganzen als ein Übergang vom Husserlschen transzendentalen Idealismus zu Heideggers Fundamentalontologie bezeichnen würde.

Sartres ursprüngliche Faszination für Husserls Phänomenologie wurde von der Ansicht geprägt, es handle sich dabei um eine neue Form des philosophischen Realismus:

Seit Jahrhunderten hat man in der Philosophie keine derart realistische Strömung mehr gespürt. Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt eingetaucht, sie haben seinen Ängsten und seinen Leiden, auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht wiedergegeben. (Sartre 1994b, 91)

Diesen Realismus sieht Sartre konkreter darin, dass durch das Prinzip der Intentionalität das Bewusstsein und die Welt auf einmal gegeben seien:

Ihrem Wesen nach dem Bewusstsein äußerlich, ist die Welt ihrem Wesen nach relativ zu ihm. (Sartre 1994a, 34)

Von dieser "fundamentalen Idee" ausgehend versucht Sartre Husserls Eidetik als eine *Tatsachenwissenschaft*, die es mit *existentiellen* Problemen zu tun hat, darzustellen (Sartre 1994b, 42) und entwickelt eine Phänomenologie des Bewusstseins, die sich von der Husserlschen abgrenzt und später zunehmend entfernt (mehr dazu Raynova 2002).

In Gegensatz zu Kant und Husserl, für die das *Ich* eine formale Struktur des Bewusstseins darstellt, versucht Sartre zu zeigen, dass das transzendente Ich "den Tod des Bewusstseins" bedeutet (ebd., 45), da das Ich immer, auch auf der abstraktesten Stufe, nur eine unendliche Kontraktion des *empirischen, psychophysischen Ichs* ist. Das bedeutet, dass das Ego zwei zusammenfallende Seiten impliziert: Das Ich (*le je*) als ein subjektives, ideales und aktives Element, und das Ich (*le moi*) als ein objektives, "materielles" und passives Element. Husserls Verdoppelung des Ego, die später von Derrida als seine größte Entdeckung erklärt wurde (Derrida 1967, 14), wird auf diese Weise von Sartre eliminiert und

---

<sup>2</sup> Ich sage ganz vorsichtig "vielleicht", denn *Der Existentialismus ist ein Humanismus* mag zwar irreführend sein, da die Beispiele für "Wesen" aus dem Alltag genommen sind, aber auch in diesem Werk folgt Sartre Heidegger, indem er das Wesen aus dem Ek-statischen des Daseins, des Entwurfs, erklärt: "...wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht (...) und dieses Wesen ist der Mensch, oder, wie Heidegger sagt, das Dasein (...) Der Mensch ist zunächst ein subjektiv erlebender Entwurf, anstatt Schaum, Fäulnis oder Blumenkohl zu sein; nichts existiert vor diesem Entwurf..." (Sartre 1994c, 120-121).

durch die Einheit des Ego ersetzt. Die Weiterentwicklung dieser These zieht wichtige Konsequenzen nach sich. Erstens, das transzendente Feld wird von Sartre als unpersönlich, als "präpersonell" und "ohne Ich" erklärt. Zweitens, wenn das Cogito unsere Vorstellungen begleiten kann, so nur weil es auf einem Einheitsgrund erscheint, den es nicht geschaffen hat, der präexistiert und ihn ermöglicht. Dieser Einheitsgrund wird in *Die Transzendenz des Ego* als "Bewusstsein ersten Grades" oder "irreflexives Bewusstsein" bezeichnet und später, in *Das Sein und das Nichts*, als "präreflexives Cogito". Dies führt zu Sartres Konzeption der drei Stufen des Cogito: das irreflexive, sich nichtsetzende Bewusstsein eines transzendenten Gegenstandes, das reflexive Bewusstsein, das die Reflexion jedoch nicht sich selbst setzt, und der thetische Akt, indem das reflexive Bewusstsein sich selbst als solches setzt.

Obwohl Sartre gewisse Positionen seines Frühwerks später revidiert hat, bleibt er bis am Ende seines Lebens davon überzeugt, dass sich die Subjektivität nicht *im* Bewusstsein befindet, da sie das Bewusstsein selbst *ist* (Rybalka/Pucciani 1981, 5-6). Das, was er in *Das Sein und das Nichts* der Husserlschen Phänomenologie am meisten vorwirft, und was ihn in die Nähe von Heidegger bringt, ist nicht mehr sosehr die Reduktion des Bewusstseins auf das transzendente Ich, sondern die Identität zwischen Phänomen und Erscheinung. So hebt Sartre einerseits hervor, dass die Husserls Phänomenologie einen "beachtlichen Fortschritt" machte, indem sie das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte (Sartre 1991, 9), andererseits fügt er hinzu, dass dies auch den größten Fehler Husserls darstelle, da er damit die Erscheinung mit dem Sein des Phänomens identifiziere, was "lediglich eine neue Wortwahl für das alte *esse est percipi* Berkleys" sei (ebd., 17). Obwohl Sartre auf die Autonomie des irreflexiven Bewusstseins hinweist sowie auf die Notwendigkeit vom Cogito auszugehen, verzichtet er in *Das Sein und das Nichts* auf das unpersönliche transzendente Feld, welches er als unzureichend für die Überwindung des Husserlschen Solipsismus und Idealismus betrachtet. Als neue Lösungsansätze werden nun die Thematisierung der Differenz zwischen Wesen und Sein sowie zwischen Phänomen und Sein, des ontologischen Beweises und der zwei Hauptbereiche des Seins – das An-sich und das Für-sich – vorgeschlagen.

Dass in *Das Sein und das Nichts* Sartre das Wesen und die Existenz nicht im metaphysischen, sondern im phänomenologischen Sinne versteht, ist bereits aus den ersten Seiten zu vernehmen. Sartre verurteilt dort den alten Dualismus zwischen Erscheinung und Wesen: "Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen" (Sartre 1991, 11). Doch das Wesen ist nicht nur Erscheinung, sondern "das manifeste Gesetz, das die Aufeinanderfolge seiner Erscheinungen leitet, es ist die Regel (raison) der Reihe", bzw. die synthetische Einheit die das Phänomen als organisierte Gesamtheit darstellt. In diesem Sinne bildet die Gesamtheit "Objekt-Wesen" ein organisiertes Ganzes: "das

Wesen ist nicht *im* Objekt, es ist der Sinn des Objekts, die Regel der Reihe von Erscheinungen, die es enthüllen. Aber das Sein ist weder eine erfassbare Qualität des Objekts unter anderen noch ein Sinn des Objekts (...) das Objekt *besitzt* nicht das Sein, und seine Existenz ist weder eine Partizipation am Sein noch irgendeine andere Art von Beziehung. Es *ist*, das ist die einzige Art, seine Seinsweise zu definieren" (ebd., 15).

Diese deutliche Trennung zwischen dem Wesen als Sinn des Phänomens und dem Sein als Seinsweise verweist auf die Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von Sein zu radikalisieren, indem zuallererst die Frage nach der transphänomenalen Grundlage des Phänomens und des Cogito gestellt wird. Für Sartre genügt es nicht mit Heidegger zu sagen: "Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch *ist*" (Heidegger 1993, 12). "Das Bewusstsein" – unterstreicht er – "ist nicht ein besonderer Erkenntnismodus, genannt innerster Sinn oder Erkenntnis (...) sondern es ist die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts" (ebd., 19). Diese Kritik am Primat der Erkenntnis ist nicht prinzipiell gegen Heidegger gerichtet; sie wird sogar zum Teil mit ihm gegen das sogenannte "Pseudo-Cogito" geführt.

Die phänomenologische Auffassung des Cogito als Transzendenz verlangt nach Sartre eine Untersuchung dessen *woraufhin* es sich transzendiert, *wovon* es sich unterscheidet und *gegenüber* was es sich als Selbst konstituiert. Deswegen lehnt er einerseits die Husserlsche Reduktion ab, die seiner Meinung nach zu einer spekulativen und fiktiven Ontologie führt, und andererseits Heideggers unmittelbare Zuwendung zur existentiellen Analyse, "ohne den Weg über das Cogito zu gehen". Sartre formuliert seine Kritik folgendermaßen:

Das Cogito bietet immer nur das, was man von ihm verlangt. Descartes hatte es auf seinen funktionalen Aspekt hin befragt: 'Ich *zweifle*, ich *denke*', und da er ohne Leitfaden von diesem funktionalen Aspekt zur existentiellen Dialektik übergehen wollte, verfiel er dem Irrtum des Substantialismus. Durch diesen Fehler belehrt ist Husserl ängstlich auf der Ebene der funktionalen Beschreibung geblieben. Daher ist er niemals über die bloße Beschreibung der Erscheinung als solcher hinausgegangen, hat sich im Cogito eingeschlossen und verdient trotz seinem Abstreiten eher Phänomenist als Phänomenologe genannt zu werden; und sein Phänomenismus grenzt jeden Augenblick an den Kantschen Idealismus. Heidegger will diesen Phänomenismus der Beschreibung vermeiden, der zur megarischen, antidialektischen Isolierung der Wesenheiten führt, und wendet sich daher unmittelbar der existentiellen Analyse zu, ohne den Weg über das Cogito zu gehen. Da aber dem «Dasein» von Anfang an die Bewusstseinsdimension entzogen wurde, kann es diese Dimension nie mehr zurückgewinnen. Heidegger stattet das Dasein [*réalité humaine*] mit einem Selbstverständnis aus, das er als einen «ekstatischen Entwurf» seiner eigenen Möglichkeiten definiert.

Und wir beabsichtigen nicht, die Existenz dieses Entwurfs zu leugnen. Aber was wäre ein Verständnis, das, an sich selbst, nicht Bewusstsein (von) Verständnis-sein wäre? Dieser ek-statische Charakter der menschlichen Realität fällt in ein verdinglichtes [*chosiste*] und blindes An-sich zurück, wenn er nicht dem Bewusstsein von Ekstase entspringt (Sartre 1991, 163-164).

Im Gegensatz zur Heideggers Fundamentalontologie ist Sartres Zugang keine Interpretation des Seins ausgehend vom Da-sein, sondern eine ontologische Differenzierung ausgehend von der Analyse des Phänomens. Die Notwendigkeit vom Phänomen zur Transphänomenalität des Seins des Phänomens und des Cogito vorzudringen wird, nach Sartre, dadurch offenbar, dass das Phänomen als "Erkanntes" uns zum Prozess des Erkennens verweist, und dieser wiederum zum erkennenden Subjekt, insofern es *ist* und nicht insofern es erkannt wird.

Sartres Einführung des nicht-reflexiven Bewusstseins als Grundlage der Reflexion, bzw. des präreflexiven Cogito als Bedingung des kartesischen Cogito (ebd., 22), zeigt, dass das Sein dem Wesen vorangeht, respektive dass das Bewusstsein dem Nichts voraus ist und sich aus dem Sein gewinnt.

Das formuliert Heidegger sehr gut wenn er schreibt (allerdings über das 'Dasein', nicht über das Bewusstsein): 'das Was-sein (*essentia*) dieses Seienden muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden'. Das bedeutet, dass das Bewusstsein nicht als besonderes Exemplar einer abstrakten Möglichkeit hervorgebracht wird, sondern indem es innerhalb des Seins auftaucht, schafft und trägt es ein Wesen, das heißt die synthetische Anordnung seiner Möglichkeiten (ebd., 24-25).

Das erste Prinzip des Sartreschen "Existenzialismus", das später durch die bekannte Formel "*l'existence précède l'essence*" Ausdruck findet, bezieht also seine Grundlagen, nicht aus der Metaphysik heraus, sondern, in Anlehnung an Heidegger, aus der spezifischen Konzeption der Subjektivität und der Umdeutung des Cogito.

Sartre zeigt durch seine Theorie des präreflexiven Cogito, die sich dem transzendentalen Ich von Kant und Husserl entgegenstellt und die Reduktion des Bewusstseins zur *Hyle* zurückweist (Sartre 1991, 31-32), dass die Subjektivität Bewusstsein (von) Bewusstsein ist, d. h. ein sich-selbst-nicht-setzendes psychophysisches Ich (*moi*), das in-der-Welt situiert ist und sich zur Welt hin transzendiert. Erst auf Grund dieses Konzepts der Subjektivität wird die Vollziehung des ontologischen Beweises möglich: "Es gilt einen 'ontologischen Beweis' nicht aus dem reflexiven Cogito, sondern aus dem *präreflexiven* Sein des *percipiens* herzuleiten", betont Sartre (ebd., 33). Dieser Beweis sei notwendig, da

die Transphänomenalität des Seins nicht aus der Transphänomenalität des Cogito abgeleitet werden könne.

Das Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas: das bedeutet, dass die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewusstseins ist; das heißt, das Bewusstsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist. Das nennen wir den ontologischen Beweis (ebd., 35).

Die Subjektivität, die absolut ist insofern das Bewusstsein durch sich selbst existiert, lässt sich nur gegenüber einem Offenbaren, einem Transzendenten konstituieren. Deswegen sollte, nach Sartre, Heideggers Definition des Daseins folgendermaßen erweitert werden:

Das Bewusstsein ist ein Sein, dessen Existenz die Essenz setzt, und umgekehrt ist es ein Bewusstsein von einem Sein, dessen Essenz die Existenz impliziert, das heißt, dessen Erscheinung verlangt zu sein. Das Sein ist überall. Sicher könnten wir auf das Bewusstsein die Definition anwenden, die Heidegger dem Dasein vorbehält, und behaupten, dass es ein Sein ist, dem es 'in seinem Sein um dieses Sein selbst geht', aber man müsste die Definition vervollständigen und etwa so formulieren: das Bewusstsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert (ebd., 36-37).

Von da stellt sich *die* Fundamentalfrage der phänomenologischen Ontologie: "Was ist der Sinn des Seins, insofern es diese beiden radikal getrennten Seinsregionen in sich enthält?" (ebd., 44). Diese Frage zeigt, dass es sich bei Sartre um eine Umdeutung der ontologischen Differenz Heideggers handelt, d. h. um eine Differenz, die das Sein in An-sich und Für-sich spaltet. Im Versuch diese Spaltung auszulegen und durch die absolute, ideelle und nicht-vorhandene Totalität des *óλον* zu denken, besteht die grundlegende Differenz zwischen Sartres Hermeneutik des Seins und des Nichts und Heideggers Hermeneutik der Faktizität. Diese Differenz spiegelt sich auch in Sartres Konzeption der Wahrheit wieder: Die Wahrheit beginnt zwar mit der Geschichte des Seins, doch sie ist uns nur durch die konkrete menschliche Existenz gegeben und somit in einer immer hybriden (An-sich-Für-sich), endlichen und unvollendeten Form (Sartre 1989, 19).

### **Zur "Destruktion des Cogito"**

Heideggers Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie wurde oft als die Destruktion des Cogito schlechthin gedeutet. Heidegger schreibt in *Sein und Zeit* jedoch folgendes:

Soweit im Verlauf dieser Geschichte bestimmte ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das *ego cogito* Descartes', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins (...) Soll für die Seinsfrage die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden (Heidegger GA 2, 30).

Er betont, dass diese Destruktion nicht im negativen Sinne als eine Abschüttelung der ontologischen Tradition, sondern als Nachdenken über ihre positiven Möglichkeiten und Grenzen, verstanden werden soll. Dem Cartesianischen Cogito und den (daraufaufbauenden) klassischen Subjektauffassungen wirft Heidegger auf der einen Seite das Vergessen der Frage nach dem *sum* des *cogito* vor (ebd., 61), auf der anderen aber den Verfall in eine Ontologie der Vorhandenheit, die das Sein des Subjekts mit dem Seienden als Seiendem gleichsetzt:

Jede Idee von 'Subjekt' macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Bestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* (ὄποχείμενον) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die 'Seelensubstanz' oder die 'Verdinglichung des Bewusstseins' zur Wehr setzen mag (ebd. 62; vgl. 423).

Dies erklärt warum Heidegger Ausdrücke wie "Ego", "Cogito", "Subjekt" und "Mensch" vermeidet.

Ricœurs Heidegger-Lektüre, welche die Frage nach dem Subjekt erneut stellt, setzt sich unter anderem zum Ziel zu zeigen, "dass Heidegger weniger das *Cogito* selbst kritisiert als die Metaphysik, die ihm zugrunde liegt" (Ricœur 1973, 124). Ricœur deutet den Ausgangssatz Heideggers, die Frage nach dem Sein sei heute in Vergessenheit geraten, als Übergang von einer Philosophie, die das Cogito als die erste Wahrheit begreift, zu einer Philosophie die von der Frage nach dem Sein als vergessener Frage ausgeht. "Der springende Punkt" – betont Ricœur – "liegt hier darin, dass sich das Problem des Seins als Frage oder, genauer noch, in der Analyse des Begriffes der Frage anzeigt; denn das Fragen verweist auf ein Selbst" (ebd., 125). Die Frage nach dem Sein des Seienden als Frage enthält demzufolge mehrere Implikationen. Erstens wird damit der ontologische Primat eines Cogito zurückgewiesen, das sich selbst setzt und sich selbst affirmiert, denn die Frage wird nicht an der Gewissheit des Cogito gemessen, sondern erhält ihre Ausrichtung und Bestimmung vom Gefragten her. Zweitens werden die Möglichkeiten einer neuen Philosophie



des *ego*, des Ich-bin, eröffnet, insofern sich das authentische *ego* durch die Frage selbst konstituiert, wodurch es nicht mehr im Zentrum steht. "Darum haben wir im Setzen des *ego* zwei Dinge zu sehen: einerseits die Tatsache, dass die Frage als Frage in Vergessenheit geraten ist, andererseits aber auch das *ego*, das als ein fragendes in Erscheinung tritt", erläutert Ricœur (ebd., 126). Das *ego* wird also nicht mehr als Subjekt, das seiner gewiss ist, gesetzt, sondern als ein Sein, das die Frage nach dem Sein stellt, inklusive nach seinem eigenen Sein. Somit wird das Ich-bin und nicht das Ich-denke in den Vordergrund gebracht. Heideggers Destruktion des Cogito zielt, nach Ricœur, nicht auf das Cogito selbst ab, sondern auf das Sich-setzen des Cogito als absolutes Subjekt, als Mittelpunkt, als Fundament und Bezugsmittel des Seienden (ebd., 129, 135). Sie zeigt, dass das Cogito zu einer Epoche gehört, welche die Welt als Bild darstellt, d.h. als eine Vor-stellung, als eine Subjekt-Objekt-Beziehung, welche die Zugehörigkeit des Daseins zum Sein verdunkelt. In dieser Vor-stellung hat auch der Humanismus seine Wurzeln, wenn unter Humanismus jene philosophische Deutung des Menschen verstanden wird, "daß die *humanitas* des *homo humanus* aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird" (Heidegger GA 9, 321).

Obwohl Ricœur in einem späteren Beitrag erklärt, dass er Heideggers Kritik des Humanismus missbilligt und die Husserlsche Reflexion der Subjektivität vorzieht (Ricoeur 1978, 7), sieht er in Heideggers Subjekt-Kritik den Schlüssel zu einer neuen Hermeneutik des Ich-bin und zur Wiederaufnahme des Cogito. Er geht dabei von Heideggers Feststellung aus, das Dasein sei ontisch das Nächste, doch ontologisch das Fernste (Heidegger GA 2, 21), und betont:

Deswegen ist es nicht nur die Aufgabe einer intuitiv beschreibenden Phänomenologie, die Wiederaufnahme des "ich bin" zu leisten, sondern auch die einer Interpretation, gerade weil das "ich bin" vergessen ist; man muss es durch eine Interpretation, die es aus der Verborgenheit holt, wiedererobern (Ricœur 1973, 131).

Demgemäß könne das Cogito nur durch einen regressiven Gedankengang wiederaufgenommen werden, der vom Phänomen des "In-der-Welt-seins" ausgehe und sich zur Frage nach dem *Wer* desselben hinbewege. Dadurch aber, dass das *Wer* keine Gegebenheit, kein "Etwas" sei, auf das man sich stützen könne, sondern etwas, was man erkunden müsse, bleibe es als Frage erhalten. Diese wird in *Sein und Zeit* durch das Problem des alltäglichen Lebens, der Selbsterkenntnis, der Beziehung zum Anderen und schließlich zum Tod erörtert. Ricœur zeigt, dass, während beim frühen Heidegger die Eigentlichkeit des *Wer* erst durch das Thema der Freiheit zum Tode eröffnet wird, beim späten Heidegger das Selbst

seine Eigentlichkeit in der *Gelassenheit* findet, die ihre Kraft aus der Dichtung schöpft (ebd., 135).

Gegen die Ansicht, dass mit Heideggers Kehre das Problem des Subjekts, des *ego cogito* aufgelöst wird, vertritt Ricœurs Heidegger-Lektüre die These, dass die Hermeneutik des Ich-bin auch beim späten Heidegger erhalten bleibt. Sie verschwindet nicht durch die Kehre, sondern zeigt sich nunmehr in Verbindung mit der Sprache und dem Wort:

Das Wort bewahrt im Nennen das, was sich als solches eröffnet hat. Und darin vollzieht es das *Noéiv* – das Denken, in dem sich das vernehmende Sammeln mit dem gewalttätigen Umgrenzen mischt. Das Nennen weist dem Menschen seinen Ort und seine Aufgabe im Raum der Sprache zu. Hier wird das Sein zur Sprache gebracht, und zugleich entsteht ein endliches, sprechendes Sein (...) das Dasein hält sich fortan für den Erzeuger der Sprache (ebd., 134).

Somit wird, so Ricœur, beim späten Heidegger sowohl das *Cogito*, als auch die Analytik des Daseins wieder eingeführt, denn letztlich unterscheidet sich "der Aufbruch" der Sprache in das Sein nicht vom Aufbruch des Daseins, durch welches das Sein zu Wort komme: "Wenn das Wort (*mot*) unter dem übermächtigen Einfluss des Seins in Erscheinung tritt, wiederholt es das Hervortreten des 'Da', wie es in *Sein und Zeit* erörtert wird, des Daseins, das nach dem Sein fragt" – schließt Ricœur (ebd.).

Ricœurs Hauptthese, die Destruktion des *Cogito* sei die Kehrseite der Hermeneutik des Ich-bin, da dieses durch seine Beziehung zum Sein konstituiert und dezentriert wird, wäre hiermit nachgewiesen. Für mich bleibt jedoch die Frage offen, inwiefern er Heideggers Ansichten auch wirklich teilt. Denn an anderen Stellen spricht er von einer Pluralität der Subjekte und der *Cogitos*, wobei Descartes' *Cogito* "nur einer – wenn auch vielleicht der höchste – unter vielen Gipfeln in einer *Cogito*-Kette, welche die reflexive Philosophie ausmacht" darstelle (ebd., 137; vgl. Ricœur 1996, 13, 26). Nur das cartesianische *Cogito* wäre dann mit dem "Zeitalter des Weltbildes" zu verbinden. Gegen Heideggers Ansicht, die Griechen hätten kein *Cogito* gehabt, meint Ricœur man könnte auch von einem sokratischen *Cogito* sprechen ("kümmere dich um Deine Seele"), sowie von einem Augustinschen, einem Kantschen oder einem Husserlschen (Ricœur 1973, 137).

Ricœurs Hermeneutik des Ich-bin übernimmt zwar Heideggers Kritik am absoluten Subjekt, bleibt aber nicht dabei. Diese bildet nur einen Teil eines breiteren Zusammenhangs, der Heideggers wechselseitige Beziehung zwischen dem Gefragten und dem Fragenden in Verbindung mit Husserls transzendentaler Reduktion, Freuds Topologie und Archäologie des Subjekts, Lévi-Strauss' struktureller Methode bringt. Dabei sieht Ricœur in der transzendentalen Reduktion die Bedingung der Möglichkeit des Bezeichnens und des Auslegens:

Vor allen Dingen macht die Reduktion unsere Beziehung zur Welt sichtbar; in der Reduktion und durch sie zeigt sich jedes Seiende als ein Phänomen, als eine Erscheinung, die man beschreiben kann, mithin als eine Bedeutung, die sich einer Explikation anbietet (ebd., 149).

An dieser Stelle kreuzen sich die Wege der phänomenologischen und der strukturalistischen Methode, die ansonsten als entgegengesetzt erscheinen: Für beide bildet die Symbolfunktion des Bewusstseins den Ursprung des gesellschaftlichen Lebens, des Austausches (ebd., 163-166). Die Symbolfunktion verlangt, dass man vom subjektlosen System der Semiologie zum Subjekt vordringt, bzw. vom Zeichen zur Bedeutung, vom Trieb zur Deutung, von der Rede zur Sprache. Die Tatsache, dass das Ich-bin grundlegender ist als das Ich-spreche verlangt von der Philosophie, dass sie den Weg vom Ich-bin zum Ich-spreche geht:

[Die Philosophie] muss sich vom innersten Schoss der Sprache aus 'auf den Weg zur Sprache' begeben, wie es Heidegger fordert (...) Eine philosophische Anthropologie muss heutzutage versuchen, mit den Mitteln der Linguistik, der Semiologie und der Psychoanalyse den in *Sein und Zeit* skizzierten Weg nachzugehen (...) So muss die philosophische Hermeneutik zeigen, wie die Auslegung selbst dem In-der-Welt-sein widerfährt. Es gibt zunächst das In-der-Welt-sein, dann das Verstehen, dann das Auslegen und schließlich das Sagen (ebd., 172).

Die so verstandene Kreisbewegung zwischen Sprechen und Sein verlegt die Initiative nacheinander auf die Symbolfunktion und ihre triebhafte, existentielle Wurzel, so dass die Hermeneutik des Ich-bin sowohl die apodiktische Gewissheit des Cogito, als auch die Ungewissheiten des unmittelbaren Bewusstseins in Erwägung bringt.

Die Hermeneutik des Ich-bin, die im *Konflikt der Interpretationen* (1969) nur skizzenhaft angedeutet ist, wird Jahre später – in *Das Selbst als ein Anderer* (1995) – durch die ausführliche Ausarbeitung einer Hermeneutik des Selbst ersetzt. Diese endet mit einer weiteren Auseinandersetzung mit Heidegger, die auf der einen Seite zusätzliche Perspektiven eröffnet, auf der anderen aber das Vorhergesagte gewissermaßen in Frage stellt. Ricoeur versucht nun eine Auffassung anzubieten, die "ebenso weit von einer Apologie des Cogito wie von seiner Absetzung entfernt ist", bzw. die sich jenseits der Alternative zwischen Cogito und Anti-Cogito situiert (Ricoeur 1996, 13, 26). Zu diesem Zweck grenzt er sich einerseits von Nietzsches Dekonstruktion des Subjekts und seiner Darstellung als reiner Illusion ab, andererseits aber von denjenigen Subjektphilosophien<sup>3</sup>, die im Cogito sowohl eine unmittelbare apodiktische Gewissheit, als auch den Boden der Letztbegründung sehen. Die Hermeneutik des Selbst geht nicht vom sich setzenden Cogito, vom "Ich" aus, sondern

---

<sup>3</sup> Ricoeur setzt hier "Subjektphilosophie" mit "Philosophie des Cogito" gleich.

vom Selbst: "*Selbst* sagen heißt nicht *ich* sagen. Das *Ich* setzt sich – oder es wird abgesetzt. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen impliziert, deren Analyse der Rückkehr zu sich selbst vorausgeht. Auf diese Dialektik von Analyse und Reflexion wird die Dialektik vom *Ipse* und *Idem* aufgepfropft. Schließlich krönt die Dialektik des Selben und des Anderen die beiden ersten Dialektiken" (ebd., 29). Diese reflexive Distanz unterscheidet Ricœurs Hermeneutik von der Unmittelbarkeit des Ich-bin und initiiert die Prozesse des Infragestellens, der Analyse und der Verifikation im Akt der Bezeugung. Anstatt Streben nach Gewissheit und Letztbegründung, anstatt des Anspruches einer "Ersten Philosophie" zu erheben, setzt sich die Hermeneutik des Selbst bewusst als "zweite Philosophie" (ebd., 30), wo das Selbst nicht die Stelle des Grundes und des Ausgangs bildet, sondern die des "Befragten" (um es mit Heideggers Worten auszudrücken). Ricœur geht es also nicht mehr um die Wiederaufnahme des Cogito in einer breiter gefassten Philosophie des Subjekts, bzw. Hermeneutik des Ich-bin, wie das im *Konflikt der Interpretationen* den Anschein hatte, sondern darum, die Hermeneutik des Selbst explizit davor zu bewahren "als Erbin der Philosophien des Cogito und ihres Anspruchs auf letzte Selbstbegründung aufzutreten" (ebd., 37)<sup>4</sup>.

Dieses Ziel wird ausschlaggebend für das ganze Unternehmen in *Das Selbst als ein Anderer*: anstatt des unmittelbaren Ausgangs vom Cogito – so wie beispielsweise bei Husserl (Husserl 1963, 5 ff, 58 ff) und Sartre (Sartre 1991, 163-164) –, geht die Hermeneutik den Umweg über die Schleifen der Analyse, bzw. der analytischen Philosophie. Die Frage nach dem Selbst beginnt als Wer-Frage, die mittels der Analyse und der Auslegung durch die Hauptbereiche der Sprachphilosophie, der Philosophie des Handelns, der personalen Identität und der Moral stufenweise ausgearbeitet wird. Erst in der letzten Abhandlung werden die *ontologischen* Implikationen der durchgeführten Untersuchungen thematisiert und in diesem Zusammenhang wird wieder auf Heidegger verwiesen. Ricœurs Heidegger-Lektüre geht dabei einen doppelten Weg: denjenigen der ersten Bestimmung der Selbstheit über ihren Kontrast zur Selbigkeit und denjenigen der zweiten Bestimmung der Selbstheit über ihr dialektisches Verhalten zur Andersheit.

Heidegger, so Ricœur, errichte eine Ontologie der Selbstheit, "indem er ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Selbstheit und der Seinsweise, die wir jeweils sind, insofern es diesem Sein um sein eigenes Sein geht, nämlich dem *Dasein*, erstellt. Aufgrund dieser Abhängigkeit zwischen einer Auffassungsweise des Selbst und einer

---

<sup>4</sup> In diesem Sinne teile ich nicht Jean Greischs' Ansicht, dass die Hermeneutik des Selbst ein erneuter Versuch sei dem "verwundeten Cogito" Sinn zu geben, bzw. dass das Selbst ein Ausdruck des "verwundeten Cogito" darstellt (Greisch 1994, 157). Die Hermeneutik des Selbst erhebt vielmehr den Anspruch eines Denkens *jenseits des Cogito*.

Weise des In-der-Welt-Seins kann die Selbstheit unter die Existenzialien gezählt werden" (Ricœur 1996, 373). Hier wird die Verwandtschaft zwischen den Konzepten von Heidegger und Ricœur offensichtlich: Die Selbstheit bei Ricœur kann mit der Seinsweise des Daseins verglichen werden und sein Begriff der Selbigkeit bildet eine Analogie zur der Vorhandenheit. Von hier aus wäre auch die Ricœursche Trennung zwischen *idem* (unveränderliche Identität) und *ipse* (veränderliches Selbst) besser zu verstehen. Die Verbindung zwischen Selbstheit und Dasein bei Heidegger entstehe, laut Ricœur, durch die Vermittlung der Sorge, doch stelle sich für ihn zugleich die Frage, ob die Sorge in ihrer ontologischen Dimension auch der "analogischen Einheit des Handelns" entspreche. Um diese Frage zu beantworten unternimmt Ricœur eine Untersuchung der Verbindung zwischen Selbst, Sorge und In-der-Welt-Sein, die auf die Heideggersche Wiederaneignung von Aristoteles zurückgreift. Dabei vergleicht er die Sorge bei Heidegger mit der Praxis bei Aristoteles um zu zeigen, dass die Praxis, bzw. die Sorge, neben der *theoria* und der *poiësis* nur einen der Momente des Handelns darstellt. Sie kann nach Ricœur also nicht als Einheitsprinzip des menschlichen Handlungsvermögens angesehen werden (ebd., 377). Das menschliche Handeln und das Erleiden sind vielmehr durch die *energeia* und *dynamis* im Sein verwurzelt. Diese beiden sollte man aber nicht mit der Heideggerschen Faktizität gleichsetzen. Die Schaltstelle zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Selbst und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt, wäre nach Ricœur vielmehr in Spinozas Auffassung des *conatus* zu finden (ebd., 380-382).

Die zweite Bestimmung der Selbstheit über ihr dialektisches Verhalten zur Andersheit ist für Ricœur von größerer Bedeutung als die erste. Zu diesem Zweck wird die Arbeitshypothese über den "Dreifuss der Passivität, mithin der Andersheit" verwendet, die auf den drei Erfahrungen der Passivität gründet, nämlich auf dem Eigenleib, dem Verhältnis zum Anderen als Andersheit und dem Verhältnis zu sich selbst als Gewissen. Ricœur verweist auf Main de Biran, der die verschiedenen Passivitätsstufen des Leibes (Nachgeben der Anstrengung, Wohl und Unwohl, Widerstand der Dinge durch das aktive Berühren) beschrieben hat, um gleich danach auf die Leibontologie Husserls einzugehen. Dabei dringt die Opposition "Husserl – Heidegger" in den Vordergrund:

In gewisser Hinsicht ist sein [Husserls] Beitrag zu dem, was man eine Leibontologie nennen müsste, wichtiger als der Heideggers. Diese Behauptung scheint auf den ersten Blick paradox, und zwar in doppelter Hinsicht: Zunächst nimmt die entscheidende Unterscheidung zwischen *Leib* und *Körper*, die man wohl durch "chair" und "corps" wiedergeben muss, in den *Cartesischen Meditationen* eine strategische Stellung ein, aufgrund deren sie auf die Konstitution einer gemeinsamen, das heißt intersubjektiv begründeten Natur hin nur eine Etappe sein soll. So wird der Leibbegriff nur aus-

gearbeitet um die Paarung eines Leibes mit einem anderen zu ermöglichen, auf deren Grundlage sich dann eine gemeinsame Natur konstituieren kann: Letzten Endes bleibt diese Problematik, was ihre fundamentale *Ausrichtung* anbelangt, die Problematik der Konstitution jeglicher Wirklichkeit durch das Bewusstsein und in ihm. Diese Konstitution hängt mit den Philosophien des *Cogito* zusammen, von denen wir uns bereits im Vorwort dieses Werkes verabschiedet haben. Man könnte nun annehmen, dass die Philosophie des In-der-Welt-Seins in *Sein und Zeit* gerade aufgrund ihres Bruches mit der auf der Intentionalität des Bewusstseins fußenden Konstitutionsproblematik – einen angemesseneren Rahmen für eine Ontologie des Leibes anbietet. Hier liegt jedoch die zweite Seite des Paradoxes: Aus Gründen, die bald zu nennen sind, hat *Sein und Zeit* keine Ontologie des Leibes sich entfalten lassen. Tatsächlich findet sich bei Husserl (...) der vielversprechendste Entwurf einer Ontologie des Leibes, die geeignet ist, die Einschreibung der hermeneutischen Phänomenologie in eine Ontologie der Andersheit zu besiegeln (ebd., 388-389).

Die Leib-Körper Differenz, in der, nach Ricœur, die große Entdeckung Husserls besteht, wurde von letzterem radikalisiert, um das *alter ego* aus dem *ego* abzuleiten. Der Leib als gemeinsame Natur offenbart sich als Bezugspol sämtlicher Körper, die zu dieser Eigenatur gehören. Er ist der Ort aller passiven Synthesen, auf denen sich die aktiven Synthesen aufbauen, er ist die *hylè* und der Ursprung der Alteration des Eigenen. Daraus folgt, dass die Selbstheit eine "eigene" Andersheit impliziert, deren Grundlage der Leib ist, denn der Leib erscheint insofern als ein Körper unter anderen Körpern, als ich selbst ein Anderer unter allen Anderen bin. Doch eben weil Husserl den Anderen als Ich nur als ein anderes Ich gedacht hat und niemals das Selbst als einen Anderen, so hatte er, laut Ricœur, auch keine Antwort auf das Paradox, das in der Frage zusammengefasst ist: Wie lässt sich verstehen, dass mein Leib zugleich ein Körper ist?

Um diese Frage zu beantworten und eine Ontologie auszuarbeiten, die sowohl die Selbstintimität des Leibes als auch seine Weltoffenheit mitberücksichtigen würde, müsste man sich, so Ricœur, *Sein und Zeit* zuwenden. Denn Heidegger habe mit den Begriffen des In-der-Welt-Seins, der Befindlichkeit, der Geworfenheit und der Faktizität den philosophischen Ort des Leibes bestimmt.

Man könnte sogar sagen – betont Ricœur –, 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 (ebd., 394).

Es stelle sich jedoch die Frage, warum Heidegger den Begriff des Leibes nicht als gesondertes Existenzial ausgearbeitet hat. Ricœur gibt darauf eine eindeutige Antwort: Einerseits

habe Heidegger mit der Furcht und der Angst vor dem Sein-zum-Tode die Phänomenologie des Leidens unterschätzt, andererseits habe er die räumliche Dimension des In-der-Welt-Seins vernachlässigt, da sie von ihm als uneigentliche Form der Sorge verstanden wurde.

Ricœur versucht seinerseits das Problem der Andersheit des Anderen zu lösen, indem er zeigt, dass diese Dialektik nicht einseitig zu konstruieren ist, sei es, dass man mit Husserl versucht das *alter ego* aus dem *ego* abzuleiten, sei es, dass man mit Lévinas dem Anderen die ausschließliche Initiative in der Zuweisung der Verantwortung an das Selbst vorbehält. Ricœur schlägt eine überkreuzte Auffassung der Andersheit vor, die sowohl das Primat der Selbstschätzung als auch den vom Anderen ausgehenden Aufruf zur Gerechtigkeit berücksichtigt. Somit gelangt er zum dritten Moment der "Passivität, mithin der Andersheit", nämlich dem Problem des Gewissens, das allein diesem Aufruf gerecht werden kann. Die Stimme des Gewissens zu hören ist ein Aufgefordertsein durch den Anderen (ebd., 423). In dieser Aufforderung drückt sich auch die *Struktur der Selbstheit* aus, die sich in tiefer Einheit mit der Selbstbezeugung befindet. Gerade diese Struktur ermöglicht den Ausbruch aus der transzendentalen Dimension des *ego cogito* und somit das Erkennen und Anerkennen der Andersheit in ihrer irreduziblen Spezifität.

In *Das Selbst als ein Anderer*, das nicht nur durch die Schleifen der Sprachanalyse führt, schlägt Ricoeurs Umweg also eine neue Richtung ein, nämlich die einer Hermeneutik der Faktizität, bereichert durch eine Ontologie des Leibes. Das Selbst erkennt sich nun nicht mehr ausschließlich durch den Text, sondern primär durch den Anderen (ebd., 395). Dieses neue Selbstverständnis, das durch die drei Modalitäten der Andersheit – den Eigenleib, den Anderen, das Gewissen – geprägt ist, ermöglicht ein erweitertes Verstehen des Selbst und eine Weitererführung der hermeneutischen Phänomenologie im Sinne des frühen Heidegger, bereichert jedoch durch die sozialen, ethisch-politischen und kommunikativen Elemente, die in Heideggers Philosophie kaum präsent sind.

### **Schlussfolgerungen:**

#### **Die drei Herausforderungen des Cogito – Sein, Existenz, Text**

Aus unserer Analysen geht deutlich hervor, dass Heideggers Vorwurf, Sartre habe den Seinssinn des Daseins, bzw. "die Wahrheit des Seins" vergessen, unberechtigt ist. Genauso unhaltbar ist, meines Erachtens, Sartres Kritik an Heidegger, er habe das Cogito als Ausgangspunkt der existenziellen Analyse umgangen. Denn die Sartresche Transzendenz des Cogito, als Ausgangspunkt der Phänomenologie, verweist zwar auf das transphänomenale Sein, kann jedoch von diesem nicht abgeleitet werden, ohne dass man von Neuem in den "Phänomenismus" verfällt, den Sartre Husserl vorgeworfen hat (Sartre

1991, 163-164; vgl. Raynova 2002). Ricœurs Heidegger-Lektüre, bringt Klarheit in diese Diskussion, indem sie die Dezentrierung des Subjekts in Verbindung mit den Grenzen der Apodiktizität des Cogito stellt. Seine These und Weiterführung der Hermeneutik des Ich-bin birgt in sich jedoch die Gefahr einer Hyperbolisierung der Rolle der Sprache. Wenn jedes Verstehen des Selbst nur durch die dreifache Vermittlung von Zeichen, Symbolen und Texten zustande kommt (Ricœur 1986, 29-32), wenn die ontischen Strukturen nur durch die Sprache zu gewinnen sind (Ricœur 1973, 172), bzw. das Ich-bin nur durch den Umweg des Texts zum Sein kommt, dann bekommt das Wort einen primären Charakter (siehe dazu Raynova 2009, 52-55; idem 2010, 32-33). Ricœurs Hermeneutik des Ich-bin schwankt in diesem Sinne zwischen einer primären und einer sekundären Bestimmung der Rolle der Sprache:

In einem Sinne ist die Sprache das Erste, weil sie immer von dem aus, was der Mensch sagt, das Netz der Bedeutungsgebung entfalten lässt, in dem die gegenwärtigen Gegebenheiten gefangen sind. Doch in einem anderen Sinne ist die Sprache sekundär: (...) Die Sprache will *sagen*, d. h. *zeigen*, sichtbar machen, zum Sein bringen (...) Die Zugehörigkeit der Sprache zum Sein erfordert also, dass man ein letztes Mal das Verhältnis umkehrt und dass die Sprache selbst als eine Seinsweise im Sein erscheint (ebd., 171).

Es ist also Heidegger, dem Ricœur seine – zumindest nominale – Entscheidung für das Primat des Seins der Sprache und des Sprechenden als ein "In-der-Welt-sein" verdankt. Doch im Gegensatz zu Themen wie die des Cogito oder der Andersheit, wird das Sein als solches bei Ricœur nie zum Objekt eigenständiger Untersuchungen. Wenn sich also "Ricœurs Interpretation des Subjekts bei Heidegger in gewissem Maße einseitig erweist", wie Marco Buzzoni behauptet (Buzzoni 1990, 233), so ist es nicht weil Ricœur "die *transzendental-hermeneutische* Dimension der Ontologie des Selbst zugunsten ihres *ethisch-hermeneutischen* Aspekts in den Hintergrund drängt" (ebenda)<sup>5</sup>, sondern weil die ontisch-ontologische Dimension der Hermeneutik des Ich-bin vernachlässigt wird, zugunsten ihrer transzendentalen, semantischen, ethischen und sozialen Dimensionen. Sartres Radikalisierung der Ontologie, insbesondere des transphänomenalen Seins des Cogito und des Phänomens, könnte in diesem Sinne als die Kehrseite von Ricœurs Radikalisierung der Hermeneutik des Ich-bin angesehen werden. Worin sich vielleicht Heidegger, Sartre und Ricœur einig sein könnten, wäre die Auffassung, dass das Cogito als "Suche nach der Wahrheit" immer auf etwas anderes als auf sich selbst angewiesen ist – auf

---

<sup>5</sup> Die transzendental-hermeneutischen Dimensionen, insbesondere die transzendente Differenz und das Transzendente der Sprache, werden von Ricœur explizit untersucht, jedoch ausgehend von Husserl (siehe Ricœur 1973, 164 ff).



das *Sein* bei Heidegger, auf die *Existenz* bei Sartre, auf den *Text* oder die *Andersheit* bei Ricœur –, dessen Enthüllung die Grundvoraussetzung zur Verwirklichung der Eigentlichkeit darstellt.

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute for the Study of Societies and Knowledge – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia / Institut für Axiologische Forschungen, Wien,  
raynova[at]iaf.ac.at

### Literaturangaben

- Buzzoni, Marco. "Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricœur", in: Dietrich Pappenfuss / Otto Pöggeler (Hg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, 227-253.
- Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, 1967.
- Greisch, Jean. "Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue", in *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*. Textes réunies par Jean-Christophe Aeschlimann. Neuchâtel: La Baconnière, coll. « Langages », 1994, 155-173.
- Grondin, Jean. "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", in: Dietrich Pappenfuss / Otto Pöggeler (Hg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, 163-178.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2 (GA 2), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, .
- Heidegger, Martin. "Brief über den Humanismus", in *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in: *Husserliana*, Bd. 1, Haag, 1963.
- Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.
- Raynova, Yvanka B. "Jean-Paul Sartre: A Profound Revision of Husserlian Phenomenology," in: Ana-Teresa Tymieniecka (ed.). *Phenomenology World-Wide (Analecta Husserliana, vol. 80)*. Dordrecht: Springer, 2002, 323-335.
- Raynova, Yvanka B. *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur, Vol. 1*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.
- Raynova, Yvanka B. *Etre et être libre: Deux passions des philosophies phénoménologiques*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2010.
- Ricœur, Paul. *Hermeneutik und Strukturalismus. Konflikt der Interpretationen I*, München: Kösel-Verlag, 1973.

- Ricœur, Paul. "My Relation to the History of Philosophy", in: *Ilf Review*, 35, No. 3, Fall, 1978, 5-12.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil, 1986.
- Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- Rybalka Michel, Pucciani Oreste F. "Interview with Jean-Paul Sartre", in: Paul Artur Schilpp (ed.). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle, Illinois: Open Court, 1981, 5-51.
- Sartre, Jean-Paul. "A propos de l'existentialisme : Mise au point, in : Michel Contat, Michel Rybalka, Les écrits de Sartre, Paris: Gallimard, 1970.
- Sartre, Jean-Paul. *Vérité et Existence*, Paris: Gallimard, 1989.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. "Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität", in: *Philosophische Schriften I, Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1994a.
- Sartre, Jean-Paul. "Die Transzendenz des Ego", in: *Philosophische Schriften I, Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1994b.
- Sartre, Jean-Paul. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in: *Philosophische Schriften I, Der Existentialismus ist ein Humanismus, Materialismus und Revolution, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis und andere Philosophische Essays 1943-48*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1994c.