

Paul Ricœur
Kritik und Glaube

Über dieses Buch:

Dieses Gespräch Ricœurs mit seinen beiden Schülern François Azouvi und Marc de Launay ist ein einzigartiges Dokument über Leben und Werk des großen Philosophen. Offen spricht Ricœur über sein ereignisreiches Leben, die Zeitgeschichte eines ganzen Jahrhunderts, seinen intellektuellen Werdegang und dessen Weggenossen. Ricœur schildert dabei die Begegnungen mit zahlreichen bedeutenden Philosophen und Geisteswissenschaftlern, u. a. mit Heidegger, Gadamer und Eliade. Zur Sprache kommen die wesentlichen Themen seines Denkens. Außerdem gibt Ricœur wie an keiner anderen Stelle in seinem Werk Auskunft über seine religiösen und seine politischen Überzeugungen. *Kritik und Glaube* ist gleichzeitig eine Einführung in das Leben und Werk Ricœurs, wie sie bisher im deutschsprachigen Raum nicht erhältlich ist, und ein wertvolles Dokument der Zeit- und Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts.

Paul Ricœur (1913–2005) ist einer der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart, der ein beeindruckendes und umfangreiches Werk hinterlassen hat. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Subjektivität und dem Selbst. Seine Hauptwerke sind *Finitude et culpabilité* (2 Bde. 1960), *De l'interprétation* (1965), *Le Conflit des Interprétations* (1969), *Temps et Récit* (3 Bde. 1983–1985) und *Soi-même comme un autre* (1990).

Paul Ricœur

Kritik und Glaube

Ein Gespräch mit
François Azouvi und Marc de Launay

Aus dem Französischen
von Hans-Jörg Ehni

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die französische Originalausgabe ist 1995 unter dem Titel
»La Critique et la Conviction« bei Calmann-Lévy in Paris erschienen.
© 1995 Calmann-Lévy

Die Übersetzung wurde gefördert mit freundlicher Unterstützung des
französischen Kultusministeriums – Centre national du livre.

Hinweis

Die Gespräche, die das vorliegende Buch enthält, haben im Oktober und November 1994 sowie im Mai und September 1995 im Arbeitszimmer Paul Ricoeurs in Châtenay-Malabry stattgefunden. Die Aufnahme wurde transkribiert und Paul Ricoeur vorgelegt, der sie gegengelesen und ergänzt hat. Wir haben bibliografische Anmerkungen hinzugefügt, wenn uns dies für das bessere Verständnis des Textes notwendig erschien. Dagegen hielten wir es nicht für geboten, all die Überschneidungen zu streichen, die zur Form des Gesprächs gehören; auch sie bilden, auf ihre Weise, eine Art roten Faden.

F. A. und M. de L.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

Deutsche Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de
Satz: SatzWeise Föhren
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe
ISBN 978-3-495-48245-2

*Zum Gedenken an
Mikel Dufrenne,
meinen Freund*

Inhalt

Hinweis	5
Von Valence nach Nanterre	11
Frankreich / Vereinigte Staaten: zwei unvergleichbare Geschichten	63
Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit	98
Politik und Totalitarismus	134
Pflicht des Gedächtnisses, Pflicht der Gerechtigkeit	160
Bildung und Laizismus	174
Bibellektüren und Bibelandaht	190
Die ästhetische Erfahrung	233
Anmerkungen	253

Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit

Nach den drei Bänden Ihrer Philosophie des Willens, in der sie sich bereits mit dem Problem der Psychoanalyse beschäftigt hatten, haben Sie 1965 De l'interprétation. Essai sur Freud [dt. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969] veröffentlicht. Das Wenigste, was man sagen kann, ist, dass dieses Werk nicht gerade freundlich von der Gemeinschaft der Psychoanalytiker aufgenommen worden ist ...

Die Rezeption dieses Buchs in Frankreich wurde weitgehend durch die Ablehnung Lacans dominiert, eine Ablehnung, die er öffentlich, in seinem Seminar und privat zum Ausdruck brachte. Ich wurde beschuldigt verschwiegen zu haben, dass ich mein Verständnis von Freud angeblich ihm zu verdanken hatte.

Ich möchte dazu bemerken, dass in diesem Streit mehrere Missverständnisse durcheinandergingen. Ich beginne mit demjenigen, das meine Aufrichtigkeit infrage stellt.

Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dass ich vor der Veröffentlichung meines Buchs das Seminar Lacans besucht hatte, und man hat daraus geschlossen, dass ich meine Interpretation Freuds von ihm übernommen hätte. Es gibt da eine Frage der zeitlichen Abfolge, die ich gerne richtigstellen möchte. Ich habe zuerst dieses Buch über Freud im Rahmen meiner Lehrveranstaltungen an der Sorbonne vorgestellt, bevor ich zum Seminar von Lacan gegangen bin; das lässt sich durch das offizielle Vorlesungsverzeichnis belegen. Außerdem habe ich in Bonneval unter der Schirmherrschaft von Dr. Ey einen Vortrag gehalten, der erst 1966 veröffentlicht worden ist und den man in *Le Conflit des interprétations* [dt. *Der Konflikt der Interpretationen*, München 1974] nachlesen kann.¹ Jacques Lacan, ein Kollege und Freund von Dr. Ey, war bei dieser Vorlesung auch zugegen und lobte sie öffentlich, bevor er mich nach Paris zurückbegleitete und mich zu seinem Seminar

einlud. Diese Vorlesung enthält bereits das Wesentliche meiner Freudinterpretation, die im Laufe meiner Lehre an der Sorbonne herangereift ist. Mein Buch war also zum großen Teil geschrieben, auf jeden Fall war seine allgemeine Richtung bereits durchdacht, bevor ich das Seminar Lacans besuchte.

Übrigens gibt es hier auf seiner Seite ein Beispiel für einen unglaublichen Mangel an intellektueller Redlichkeit: Denn die Diskussion, die nach meinem Vortrag stattgefunden hat und an der er teilgenommen hat, wurde auf sein Verlangen hin nicht in den Band aufgenommen. Die anderen Texte sind im Allgemeinen mit den Diskussionsbeiträgen versehen, zu denen sie Anlass gegeben haben, nicht jedoch der meine.

Dieser Text ist ein Schlüsseltext, da er meine Interpretation des Freudschen Gesamtwerks darlegt, nämlich dass der Diskurs Freuds zusammengesetzt ist und folglich epistemologisch auf sehr wackeligen Beinen steht, da er sich eines unterschiedlichen Vokabulars bedient: einerseits eines energetischen Vokabulars, mit Begriffen wie Verdrängung, Energie, Trieb usw., und andererseits eines Vokabulars des Sinns und der Interpretation, das sogar im Titel der *Traumdeutung* gegenwärtig ist. Ich hielt übrigens Freud diese Art der Zusammensetzung zugute und habe sie nicht auf einen Mangel der Begrifflichkeit oder an epistemologischer Klarheit zurückgeführt; ich sah darin einen absichtlichen Sprachgebrauch, der seinem Gegenstand angemessen ist, der genau an der Verbindung der beiden Bereiche Kraft und Sprache angesiedelt ist.

Dieses Missverständnis, das meine Redlichkeit infrage stellt, fand sich in einem Artikel von Michel Tort wieder, der in *Les Temps modernes* unter dem Titel: »La machine herméneutique« erschienen ist; es handelt sich dabei um einen vernichtenden Artikel, der mich scharf kritisierte und der im Grunde besagte: Ricœur hat zum ersten Mal in *Le Volontaire et l'involontaire* über das Unbewusste geschrieben, und er schreibt darüber zum zweiten Mal in *De l'interprétation*. Was aber hat sich zwischen beiden Werken ereignet? Nichts, außer Lacan. Was jedoch zwischen beiden Werken steht, ist meine eigene Untersuchung der symbolischen Sprache im Rahmen meines Buchs *La Symbolique du mal* [dt. *Die Symbolik des Bösen*, Freiburg u. a. 1971] und folglich die Betonung der sprachlichen Dimension unseres Bezugs zum Unbewussten, einer Dimension, die bei Lacan tatsächlich im Vordergrund steht, die ich aber mit der energetischen, dynamischen Dimension ko-

ordiniert hatte, anstelle sie in einen Gegensatz zu ihr zu bringen, wie er es tut.

Was erwartete Lacan Ihrer Meinung nach von Ihnen? Warum verhielt er sich Ihnen gegenüber so herzlich?

Ich glaube, er erwartete von mir das, was er zunächst von Hyppolite² und dann auch von Merleau-Ponty erwartet hatte: eine Art philosophischer Rückendeckung. Ich habe ihn offensichtlich in diesem Punkt enttäuscht.

Und Sie selbst, was haben Sie von seinem Seminar erwartet?

Ich habe diese Sitzungen als schreckliche Verpflichtung, Last und Frustration erlebt, die ich mir sehr regelmäßig auferlegt habe, denn ich hatte immer den Eindruck, dass er *gerade dabei war*, etwas Wichtiges zu sagen, das noch nicht gesagt wurde und das er das nächste Mal sagen würde und so fort; er hatte eine vollendete Art, Spannung zu erzeugen, die ich absolut unerträglich fand. Es hat mich auf eine harte Probe gestellt, immer wieder mit dem Gefühl der Verpflichtung dorthin zu gehen, koste es, was es wolle, aber auch mit dem Gefühl einer unglaublichen Enttäuschung. Ich erinnere mich, dass ich an einem Nachmittag nach Hause kam und zu meiner Frau sagte: »Ich komme vom Seminar; ich habe nichts verstanden!« In diesem Moment klingelt das Telefon, es war Lacan, der mich fragte: »Was denken Sie über meinen Vortrag?« Ich habe ihm geantwortet: »Ich habe nichts verstanden«. Da hat er den Hörer auf die Gabel geknallt.

Ich fühlte mich von Lacan sehr eingeschüchtert. Ich wurde eingeschüchtert, in jeder Bedeutung des Wortes, aber ich hatte auch das Gefühl, dass ich einer präventiven Bedrohung der Exkommunikation ausgesetzt war. Übrigens war die Atmosphäre der Ehrerbietung, die im Seminar herrschte, verblüffend! Man hätte sich nicht vorstellen können, dass jemand aufgestanden wäre, um zu sagen, dass er etwas nicht verstanden hatte oder dass es ungereimt war ... Ich erlebte das Gegenteil eines amerikanischen Seminars.

Aber das »Schlimmste« kommt erst noch. Ich hatte in der Einleitung meines Buchs geschrieben, dass ich nur über Freud schreiben würde und dass ich nur vereinzelt Interpretieren von diesem oder jenem seiner Themen zitieren würde. Ich klammerte folglich alle anderen

Freudianer von vornherein aus. Ich klammerte diejenigen aus, die Lacan selbst kritisiert, zu Recht übrigens, vornehmlich die amerikanischen Psychoanalytiker – auch wenn es, nebenbei gesagt, bedauerlich ist, dass er die interessantesten unter ihnen nicht kennt, diejenigen, die den narrativen Aspekt und die Rolle der Erzählung in der Wiedergewinnung einer kohärenten Geschichte im Verlauf der Kur weiterentwickelt haben; ich habe sie in New York kennengelernt, wo ich im Laufe eines Jahres an der Columbia an interessanten Seminaren teilgenommen habe, die von Psychoanalytikern gehalten wurden. Aber ich klammerte auch Anna Freud, Ernest Jones, Winnicott, Bion – den ich zur selben Zeit entdeckt hatte – und letztlich auch Lacan selbst aus. Dies war der unverzeihliche Fehler, Lacan mit diesen Postfreudianern auf eine Stufe zu stellen; das war für ihn ein schwerer Affront! Vielleicht erwartete er ein Buch, das eine Art Neuinterpretation Freuds auf der Grundlage seiner eigenen Schriften gewesen wäre, von denen ich übrigens keine einzige gelesen hatte, bevor ich sein Seminar besuchte.

Als Sie schließlich die Schriften Lacans gelesen haben, was dachten sie darüber?

Élisabeth Roudinesco³ schreibt dazu, was für mich ebenso höchst vorteilhaft wie bedrückend ist: Ricœur konnte von Lacan nichts übernehmen, weil er ihn nicht verstanden hat. Ich muss sagen, dass das stimmt. Ich verstehe diese Art und Weise sich auszudrücken und zu denken nicht; sie ist mir völlig fremd. Ich verstehe nicht, wie dieses Denken funktioniert; ich bin manchmal geblendet wie von Blitzen, aber ohne dass ich den roten Faden des Diskurses festhalten könnte. Ich vermute, ich bin nicht der Einzige ... Das hat mich immer betrübt und oft habe ich das als eine Art Schwäche empfunden. Sie sehen, auf gewisse Weise bin ich ein Gefangener der Einschüchterung geblieben.

Sie haben uns gesagt, dass Sie sich im Nachhinein Vorwürfe gemacht hatten, dass Sie in Ihrem Buch die Rolle des Klinischen unterschätzt und manche der theoretischen Schriften Freuds überschätzt haben, besonders diejenigen zur Metapsychologie. Aber Sie haben auch einen großen Teil Ihrer Analysen der Freudschen Deutung der Kultur gewidmet.

Was Ihren letzten Punkt betrifft, so bedauere ich nichts. Ich verdanke dieser Theorie der Kultur immer noch sehr viel. *Die Zukunft einer Illusion, Das Unbehagen in der Kultur*, die Korrespondenz mit Einstein über Krieg und Frieden, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* sind Texte, mit denen ich ständig gerungen habe und die ich fast auf eine Stufe mit denjenigen Nietzsches über die Religion stellen würde, so zersetzend sind sie; die einen wie die anderen ordne ich dem zu, was ich damals die »Hermeneutik des Verdachts« genannt habe.

Zum Vorwurf, den ich mir selbst gemacht habe, die Rolle des Klinischen unterschätzt zu haben und die theoretischen Schriften Freuds überhöht zu haben, habe ich mich in einem Essay geäußert, der in einer Festschrift zu Ehren von Alphonse de Waelhens, *Qu'est-ce que l'homme*⁴, in Belgien – und nicht in Frankreich! – erschienen ist. Um den begrifflichen Möglichkeiten, die die Praxis bietet, zu ihrem Recht zu verhelfen, habe ich versucht, die Psychoanalyse durch drei Züge zu charakterisieren. Zuerst durch die Tatsache, dass das Unbewusste spricht: Die Psychoanalyse wäre nicht möglich, wenn es nicht eine Art Nähe zwischen den menschlichen Trieben und der Sprache geben würde. Was nur eine andere Art und Weise ist, die Einheit des Dynamischen und des Interpretatorischen mit anderen als mit epistemologischen Begriffen neu zu formulieren. Zweitens ist der Trieb *ausgerichtet auf*: Es gibt in ihm eine Art Ausrichtung, auf den Vater, auf die Mutter usw. Der Ödipuskomplex wäre nicht verständlich, wenn er nicht von vornherein eine Art Bezug auf den Anderen hätte, der wirklich konstitutiv ist. Drittens durch die narrative Komponente der analytischen Erfahrung: Zunächst die Tatsache, dass der Patient die Bruchstücke der Erzählung liefert, aber von einer zerbrochenen Geschichte, deren Peripetien er weder erträgt noch versteht; in einer gewissen Weise besteht die Aufgabe der Psychoanalyse darin, eine Geschichte wieder zusammenzufügen, verständlich und annehmbar zu machen.

Ich würde heute sagen, dass man nicht nur vielleicht die Theorie

bei Freud überschätzt hat, sondern dass man nicht gesehen hat, dass sie hinter seiner Entdeckung zurückbleibt, die gerade in der Ordnung des Narrativen besteht, die weit vom Biologismus, weit vom Szientismus entfernt liegt. Das ist mit Lacan nicht unvereinbar, soweit ich ihn verstehe.

Es scheint mir jedenfalls, dass eine gewisse Vertrautheit mit dem nötig ist, was in der Analyse vor sich geht und besonders in der Episode der Übertragung, wenn man die analytische Praxis ernst nimmt und zugesteht, dass sie seiner Theorie voraus ist. Ich denke mehr und mehr, dass sich dort alles abspielt. Übrigens sagt es Freud selbst in seinen Schriften, die unter dem Titel *Die psychoanalytische Technik* zusammengefasst worden sind. Später wurde ich dazu veranlasst über den Begriff der *Behandlung* nachzudenken, ein Begriff, der sich nicht im Netz der Interpretation in einem rein sprachlichen Sinne fangen lässt und der einen Bezug zu den Triebkräften bezeichnet, eine Behandlung der Kräfte.

Sie haben von mehreren Missverständnissen bezüglich Ihres Buchs über Freud gesprochen.

Ich war auch der Meinung, dass man noch einen anderen Irrtum hinsichtlich dessen begangen hat, was meine Absicht gewesen sein soll – ich habe im Laufe unserer Diskussionen bereits darauf angespielt. Man hat mir unterstellt, ich hätte versuchen wollen, die Psychoanalyse in die Phänomenologie einzugliedern und, mehr noch, in ihrer sogenannten hermeneutischen Variante. Ich sage genau das Gegenteil, nämlich dass es da etwas Irreduzibles gibt und dass die Phänomenologie hier an ihre Grenze stößt. In Form der Psychoanalyse habe ich mich mit etwas auseinandergesetzt, das sich einer Theorie des Bewusstseins widersetzt. Es ist wahr, dass ich damals aber auch noch nicht die Gesichtspunkte der Phänomenologie in Bezug auf die Passivität ernst genug genommen hatte: insbesondere die passiven Synthesen. Es würde dort wahrscheinlich Brücken und mögliche Übergänge zwischen der Phänomenologie und der Psychoanalyse geben, aber in jedem Fall auf einem anderen Weg als auf demjenigen einer Theorie, die starr auf das Bewusstsein zentriert wäre, also einer Phänomenologie in ihrer am meisten idealistischen Phase, wie man sie in den *Cartesianischen Meditationen* Husserls vorfindet.

In den Jahren nach der Publikation Ihres Buchs über Freud und nachdem Sie drei Jahre an der Universität Löwen verbracht hatten, haben Sie Ihre Lehrtätigkeit in Nanterre wieder aufgenommen. Sie hielten ein Seminar über Phänomenologie?

Es trug den Titel »Phänomenologie, Hermeneutik«. Nach einiger Zeit hat man »und Sprachphilosophie« hinzugefügt. Das war zu der Zeit, als ich im Seminar Themen der analytischen Philosophie (im angelsächsischen Sinn) einführte; und es war auch die Zeit, als ich mich philosophisch mit dem Thema der Handlung beschäftigte.

Auf welche Seite haben Sie sich während der Debatte in diesen Jahren gestellt, die vom berühmten Gegensatz geprägt wurde zwischen Erklären – das die Aufgabe der Naturwissenschaften sei – und Verstehen – das die Angelegenheit der Kultur- und Geisteswissenschaften sei?

Ich glaube nicht, dass es zwischen der Hermeneutik und der Epistemologie einen Unterschied im Sinne von zwei Methodologien, von zwei Entwürfen der Intelligibilität gibt; diese beiden Perspektiven überschneiden sich ohne Unterlass, stehen in ständiger Wechselwirkung miteinander, und zunächst deswegen, weil unter den Begriff der Hermeneutik wenigstens drei Dinge fallen: präzise Methoden, die strenge Regeln umfassen – das gilt für die Philologie und die Exegese großer klassischer Texte ebenso wie für die Rechtswissenschaften; dann eine Reflexion auf die eigentliche Natur des Verstehens, seine Bedingungen und die Art und Weise, wie es funktioniert; schließlich eine ehrgeizigere Achse, eine Art »Philosophie«, die sich als ein anderer Weg der Intelligibilität darstellt und die vorgibt, die wissenschaftlichen Vorgehensweisen besser zu verstehen, als sie selbst dazu in der Lage wären, indem sie diese Vorgehensweisen in die Schranken einer Art von »Methodologismus« verweist. Das ist in etwa die Position, die Gadamer eingenommen hat, von der ich mich distanziert habe. Nun, in meinen Augen stellt die Hermeneutik selbst im zuerst genannten Sinne, d. h. in der Exegese, eine Epistemologie dar, in der der Begriff der »Bedeutung« die Intelligibilität sättigt.

Wenn man außerdem die Wissenschaft nicht über ihre Gegenstände, ihre Methoden oder ihre Prinzipien versteht, sondern als theoretische Praxis, dann folgt sie einer ihr eigentümlichen Intentionalität,

die unweigerlich die Frage nach ihrem Sinn aufwirft: Die Legitimität einer Hermeneutik dieses Sinns ist da folglich völlig begründet. Es handelt sich in diesem Fall um eine Hermeneutik der Wissenschaftlichkeit als einer Praxis unter anderen.

Was mich dazu bringt, den von Dilthey eingeführten und von Rickert⁵ weiterentwickelten Gegensatz von »Erklären« und »Verstehen« zurückzuweisen. Dagegen bekräftige ich die permanente Überschneidung beider Methoden: Besonders die Linguistik und die Ökonomie vermischen auf ununterscheidbare Weise den Modus des Erklärens und den Modus des Verstehens; die Ökonometrie zum Beispiel folgt einer erklärenden Methode. Die Natur und der Mensch stellen folglich nicht zwei verschiedene Felder dar, die man einerseits der Wissenschaft, andererseits der Hermeneutik zuweisen müsste.

In dieser Hinsicht verdanke ich Jean Ladrière⁶ sehr viel, der auf bemerkenswerte Weise die verschiedenen Modi des Erklärens analysiert hat. Er unterscheidet vier: die Erklärung durch Subsumtion – eine Tatsache unter eine Regel bringen (Exemplifikation des Prinzips); die Erklärung durch Reduktion – ein Phänomen durch eine tiefere Ebene erklären: Das ist zum großen Teil das, was die Humanbiologie tut, wenn sie die notwendigen Bedingungen für das Auftreten dieses oder jenes Organs anführt, ohne deswegen zu erklären, wie das Phänomen durch seinen Unterbau erzeugt wird; die Erklärung durch die Genese – jenes Phänomen geht aus diesem durch eine Reihe von regelmäßigen Transformationen hervor; und schließlich die Erklärung durch das Optimum – um ein optimales Funktionsniveau der koordinierten und konvergierenden Subsysteme zu erreichen.

*Was denken Sie nun über den berühmten Satz Heideggers:
»Die Wissenschaft denkt nicht«?*

Wenn man die Wissenschaft nicht als theoretische Praxis auffasst, sondern als eine geistige Tätigkeit, die mit einem Kalkül gleichzusetzen ist, dann kann man, wie er es getan hat, nur bekräftigen, dass »die Wissenschaft nicht denkt«. Aber man tut das unter der Bedingung, das Denken auf das Vermögen dieses In-der-Welt-seins zu beschränken, das als Sorge ums Sein sich in seinem Selbstverstehen wiedererlangt; die Naturwissenschaft ist in der Tat kein Denken dieses Typs. Sie wird niemals ihren Gegenstand im Modus der menschlichen Sorge denken können oder, um meine eigenen Worte zu gebrauchen, im Mo-

dus der Handlung. In der Ordnung der Handlungen ist es tatsächlich immer möglich, hinter den objektiven Systemen, den ökonomischen, den politischen Systemen usw., einen Handelnden zu finden, der sich in sie eingebracht hat. Das Subjekt des Denkens kann sich immer über die Ergebnisse seiner Tätigkeit wiederfinden; auf der Seite der Natur wäre der Begriff, der demjenigen der Handlung am nächsten steht, die Produktivität, durch die Phänomene und Tatsachen unter Prinzipien gebracht werden; und die erklärenden Vorgehensweisen, seien sie kausal, genetisch, strukturell oder durch die Suche nach dem Optimum bestimmt, erlauben es, sich der Art und Weise bewusst zu werden, wie jene Tatsachen unter diese Prinzipien gebracht werden. Wie die Natur sich selbst hervorbringt – um eine Idee aufzugreifen, die bereits von Hegel entwickelt wurde –, kann nicht durch das Vorbild des menschlichen Denkens gedacht werden, d.h. durch das Vorbild einer Selbstreflexion, die fähig ist, sich selbst durch das wiederzugewinnen, was sie produziert.

Ich lege wirklich Wert darauf, diesen Unterschied aufrechtzuerhalten, der zwischen dem Denken unter der Kategorie der Handlung besteht, d.h. das zu denken, was Menschen tun, und zwischen dem Denken unter der Kategorie der Produktion, d.h. die Art und Weise zu denken, wie Tatsachen unter Prinzipien subsumiert werden. Es ist wahr, dass man versucht sein könnte, zu glauben, dass diese Subsumtion wesentlich von Modellen abhängt, die wir selbst ausarbeiten, und dass die Modellierung bewirkt, dass die Produktion der Natur den Produkten des menschlichen Denkens ähnelt. Aber es ist nichtsdestoweniger so, dass die Repräsentativität des Modells gegenüber dem Bereich, den es darstellt, ein Rätsel bleibt. Diese Repräsentativität wird angenommen, sie wird nicht im selben Sinne hervorgebracht wie eine Handlung. Es ist folglich unmöglich, die Produktion der Natur und das Sich-Selbstverstehen des Handelnden in seiner Handlung einander gleichzusetzen. Es geht nicht darum, zu einer Unterscheidung von Natur und Geist zurückzukehren: Der Geist selbst kennt durch all seine Formen der Passivität (der biologische Sockel des Lebens, alle Mechanismen des Geistes, die uns entgehen, wie die Erfindungsgabe, die Produktion der Ideen usw.) eine Art von Selbstproduktion, die mit derjenigen der Natur vergleichbar ist und die ebenso rätselhaft ist. So dass wir auch hier nur einen kleinen Teil der Tätigkeit des Geistes durch eine zielgerichtete Handlung kontrollieren.

Hat man einmal die Intelligibilität der Natur und der Handlung

genau voneinander unterschieden, dann ist es möglich, sich Fragen zum Sinn des Intelligiblen zu stellen, das für uns rätselhaft ist. Im Herzen dieser Intelligibilität stellt sich die Frage nach dem Sinn des Unternehmens der Wissenschaft, die hier wieder in das Feld der Handlung eintritt: »Wissenschaft zu betreiben«. Die so definierte Handlung ist in der Folge auf der Suche nach ihrem Sich-Selbstverstehen. Aber es geht auch nicht darum, auf diese Weise heimlich die Besonderheit der Wissenschaft zu reduzieren, denn man kann den Sinn der Tätigkeit, die sie darstellt, nicht verstehen, ohne sie zu betreiben; man muss sie in Bezug auf ihr Vorhaben – warum wollen wir die Natur verstehen? – analysieren, und indem sie ihr eigenes Vorhaben entfaltet, entdeckt die Wissenschaft Stück für Stück einige Brocken ihrer Bedeutung. Die theoretische Praxis ist eine Handlung, die sich in der Suche nach einer Intelligibilität selbst versteht: Das Wissen über die Natur als Produktion, die ich nicht auf eine Handlung reduzieren kann, ist eine Handlung eines ganz besonderen Typs, nämlich die Handlung des Wissen-Wollens, welche für sich selbst ebenfalls nicht vollständig durchsichtig ist. Aber der Geist kann sich selbst nicht in seiner Gesamtheit erfassen und er erkennt sich eben nur in den einzelnen Abschnitten, die die verschiedenen Handlungen sind, die er vollzieht. Die Wissenschaft kann ihr eigenes Ziel nur im Durchgang der Entwicklung der Intelligibilität denken, die sie hervorbringt; die Finalität ist dann also ihrer eigenen Operationalität immanent.

Wenn man sich fragt, worauf dieses Vorhaben letztlich ausgerichtet ist, was es von anderen Vorhaben unterscheidet, die unsere Handlungen in anderen Bereich anleiten, dann würde ich diese Idee Jean Naberts in Erinnerung rufen, für den mehrere Felder tiefer Intentionalität offen blieben, die unter der Idee des Gerechten, der Idee des Wahren und der Idee des Schönen angesiedelt sind und die gleichzeitig jeweils einen Mittelpunkt für die Reflexion darstellen. Die Wissenschaft schließt diese Idee des Gerechten ein, und sei es auch nur im notwendigen Wettbewerb unter den konkurrierenden Hypothesen, von denen jede gezwungen ist, die Argumentation der anderen anzuhören, sie inmitten einer Diskussion zu berücksichtigen. Und vielleicht folgt die Wissenschaft auch der Idee des Schönen, denkt man an das Staunen, an die Bewunderung, die sie häufig angesichts der Schönheit der Natur eingesteht. In der Tat reicht Neugier nicht aus, um die wissenschaftliche Tätigkeit ganz zu verstehen, die nicht durch rein psychologische Motive bestimmt sein könnte, ebenso wenig wie sie allein durch jenes

andere Motiv geleitet sein könnte, das im Willen zur Herrschaft besteht.

Wie lief Ihr Seminar über Phänomenologie ab?

Wie man ein Seminar leitet, habe ich in den USA gelernt. Ich habe es immer so konzipiert, dass es sehr anspruchsvoll für die Teilnehmer war, die aktiv etwas beitragen mussten. Dem amerikanischen Vorbild ist es zu verdanken, dass ich immer dem Hang der französischen Centres de Recherche widerstanden habe, zu Vortragsmaschinen zu werden. Ich habe übrigens fast immer, sogar in Frankreich, amerikanische Studenten gehabt, und häufig waren sie es, die den Ton angaben. Ich habe versucht, das durchzusetzen, was jenseits des Atlantiks praktiziert wird: In der ersten Sitzung schlug ich die Lektüre von etwa zehn Büchern und etwa 20 Artikeln vor und stellte klar, dass ich mich bemühen würde, mich in diesen Texten zu bewegen, die so etwas wie das gemeinsame Erfahrungsfeld der Referenten und der Mitglieder des Seminars sein würden.

Diese Seminarpraxis hat bewirkt, dass ich in meinen Büchern immer sehr viel mehr meine Studenten als ein außenstehendes Publikum im Blick gehabt habe. So sehr, dass ich immer ganz gut gegen Kritik gewappnet war, bis auf diejenige Lacans, die meine intellektuelle Redlichkeit infrage stellte. Jede andere schien mir vollkommen normal zu sein; ich habe mich nie von einer angegriffen gefühlt. Denn eine Sache, die mir wirklich am Herzen lag, war im Grunde die Konsistenz meiner Abhandlungen; für mich ging es vor allem darum, meine eigenen Widersprüche aufzulösen, die Spannungen zwischen den verschiedenen Einflüssen; mein Problem war immer zu wissen, ob ich nur Blendfenster anfertigte, ob das, was ich machte, lediglich ein Kompromiss war, oder ob ich wirklich eine dritte Position vorgebracht habe, die einen auf einem einmal eingeschlagenen Weg weiterbringen konnte. Dies war es, was mich immer umgetrieben hat. Aber ich habe nie etwas von dem gespürt, was ich dann später über mich gelesen habe, nämlich dass ich noch bis vor kurzer Zeit einfach »weg vom Fenster« oder vergessen gewesen sei. Im Gegenteil, ich habe immer das Gefühl gehabt, dass ich die Zuhörerschaft besaß, die ich verdiente, nicht mehr und nicht weniger; dass mir die Lehre eine große Befriedigung gegeben hat, eine Befriedigung, die ich als prägend für mein Selbstverständnis ansehen würde.

Auf diese Weise habe ich seit dem Existentialismus der fünfziger Jahre äußerst verschiedene philosophische Landschaften durchquert. Ich war relativ unaufmerksam für die möglichen Erwartungen der Öffentlichkeit; und folglich hat mich die Sorge, eine treue Leserschaft zu gewinnen, nie berührt, vielleicht zu Unrecht.

Wenn ich ein Buch über ein Thema geschrieben habe, dann spreche ich danach nicht mehr darüber, so als ob ich meine Pflicht ihm gegenüber erfüllt hätte und ich nun frei meinen Weg fortsetzen kann. Auf diese Weise habe ich das Problem der Psychoanalyse hinter mir gelassen, aber auch das der Metapher nach *La Métaphore vive* [dt. *Die lebendige Metapher*, München 1986].

Deswegen konnte man manchmal das Gefühl eines Bruchs in Ihrem Werdegang von einem Buch zum nächsten haben.

Dennoch hat sich mir oft durch das, was von dem vorausgegangenen Themenfeld übrig blieb, ein anderes Thema aufgedrängt. Das ist auch in meinem Verhältnis zur Psychoanalyse der Fall, denn *La Symbolique du Mal* leitet wirklich zum *Essai sur Freud* [dt. *Die Interpretation. Versuch über Freud*, Frankfurt 1969] über. Auch wenn ich mir einen Ansatz zu eigen gemacht hatte, der im großen Ganzen derjenige der Phänomenologie der Religion war und Éliade nahe stand, hatte ich sehr wohl das Gefühl, dass es bei Freud, Nietzsche und Marx ein entgegengesetztes Denken gab, zu dem ich Stellung nehmen musste.

Zu dieser Zeit haben Sie auch die »Landschaft« des Strukturalismus durchquert, um Ihre eigene Ausdrucksweise aufzugreifen. Am Ende dieser Durchquerung stand dann eben 1975 La Métaphore vive. Dies war eine andere Weise, die Phänomenologie auf die Probe zu stellen. Vielleicht hat man geglaubt, dass Sie zum Strukturalisten geworden waren.

Ich habe immer einen großen Unterschied zwischen einer strukturalistischen Philosophie und einer strukturalen Studie einzelner Texte gemacht. Ich habe diese letztere Herangehensweise sehr geschätzt, weil es eine Art und Weise ist, dem Text gerecht zu werden und am besten an seinen inneren Zusammenhang heranzuführen, unabhängig von der Intention des Autors und also von seiner Subjektivität. Dieser Aspekt des Strukturalismus war mir nie fremd, weil ich mich immer

unter dem Begriff der semantischen Autonomie des Textes zur Idee bekannt habe, dass dieser gegenüber dem Autor für sich steht und eine eigene Bedeutung besitzt. Nun öffnet aber diese semantische Autonomie den Text für Herangehensweisen, die nur seine Objektivität in Betracht ziehen, insofern er ausgesprochen, geschrieben und folglich objektiviert worden ist. Ich fasse die Objektivierung in einem sehr positiven Sinne auf als einen notwendigen Übergang ausgehend vom Erklären hin auf ein besseres Verstehen, bevor man dann zum Sprecher zurückkehrt.

Ich unterscheide das von einer strukturalistischen Philosophie, die aus ihrer Praxis eine allgemeine Lehre ableitet, in der das Subjekt aus seiner Position als Sprecher des Diskurses eliminiert ist. Ich bin mit der strukturalen Praxis vertraut und habe gleichzeitig ein konfliktreiches Verhältnis zum Strukturalismus, der meiner Ansicht nach mit Lévi-Strauss sein höchstes Niveau erreicht zu haben scheint, der derjenige in der strukturalistischen Schule ist, dessen Werk ich am meisten achte. Wir hatten in unserem philosophischen Zirkel bei *Esprit* eine sehr interessante Auseinandersetzung gehabt, wo ich, um seine Position zu charakterisieren, den Ausdruck »Transzendentalismus ohne transzendentes Subjekt« einführte. Er war für mich ein Gegner, dem sich meine eigene Verteidigung der Philosophie des Subjekts würdig erweisen musste; ich sah in ihm denjenigen, der das Niveau der Diskussion bestimmte. In meinen Augen steht er als lebendiges Beispiel für ein Werk, das ohne jeden Kompromiss durchgeführt worden ist.

Dennoch konnte Sie seine Analyse der Mythen nicht zufriedenstellen, bei der bewusst die vertikale Dimension der Transzendenz entfernt wurde. Wie weit gehen Ihre Gemeinsamkeiten mit Lévi-Strauss?

Ich denke besonders an das »Finale« von *L'Homme nu*⁷. Ich empfinde für diesen Text eine Art distanzierte Bewunderung; eine Verbeugung vor einem gänzlich unterschiedlichen Unterfangen, das aber zählt. Denn es gibt auch viele Werke von anderen Autoren, die mir ebenfalls sehr fremd sind, die aber für mich nicht zählen und über die ich nicht spreche.

Mit Lévi-Strauss hatte ich versucht, ausgehend von seiner eigenen Theorie zu diskutieren, auf der Grundlage der Unterscheidung, die er zwischen der »kalten Gesellschaft« und der »heißen Gesellschaft«

macht. Er definiert die Erstere als Gesellschaft, auf welche die Geschichte keinen Einfluss hat, deren Mythen und Diskurse ebenfalls als »kalte« Objekte genommen werden müssen, die an einen Begriffshimmel zurückgebunden sind; Mythen und Diskurse, die von niemandem ausgesprochen werden, an niemanden gerichtet sind: Sie *sind*, in einer Art Status von Objektivität. Aber in anderen Gesellschaften, mit denen er sich nicht beschäftigt hat – vorrangig die griechische Welt, aber noch viel mehr die semitische Welt –, ist die Geschichte nicht nur für das Selbstverständnis konstitutiv, sondern sogar für den Inhalt des Gesprochenen. Dass zum Beispiel ein Großteil der Theologien des alten Israels darin besteht, bestimmte Geschichten in eine ausgewählte Ordnung zu bringen, und dass folglich diese Gesellschaft deren Sinn auf narrative Weise stiftet, impliziert, dass in ihr die Geschichte nicht nur von außen Einfluss auf die Diskurse nimmt, sondern für diese konstitutiv ist. Geschichte ist nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch ihre Wirkungsweise.

Das trifft auf griechische Mythen, jüdisch-christliche Mythen, aber auch für indische Mythen zu, denn diese besitzen gegenüber den Mythen der amerikanischen Indianer, auf die sich Lévi-Strauss immer beschränkt hat, den bemerkenswerten Unterschied, dass sie selbst auf ihre metaphysische Bedeutung – wenn das hier überhaupt das richtige Wort ist – hinweisen.

Ich glaube, dass Lévi-Strauss den Gegenstandsbereich ausgewählt hat, der eine Affinität zu seiner Theorie besitzt; ich würde sagen, dass sich bei ihm gewissermaßen Lehre und Untersuchungsfeld gegenseitig gewählt haben. Was würde er zu den Mythen sagen, auf die Sie anspielen? Vielleicht würde er antworten, dass unser eigenes Interesse an der Beziehung zwischen dem Existentiellen und dem Transzendenten bewirkt, dass wir sie aufwerten, aber dass es einem freisteht, diese, wie Spinoza es tut, als Erzeugnisse einer nur imaginären Quelle von Illusionen zu betrachten, wenn man sich mittels einer Philosophie an sie annähert, für die Bedeutungen bevorzugt aus einer strukturalen Konstitution hervorgehen.

In seiner Konzeption dominiert sicherlich die Idee einer Homothetie zwischen allen strukturalen Systemen, und er nimmt hier als Analogie das Gehirn mit seiner neuronalen Strukturierung; es ist so, als ob es einen neuronalen Menschen gäbe, der ebenfalls als Mensch

der Mythen vorkommen würde. Auch hier müsste man das Wort »Mensch« weglassen ...

Andere als Lévi-Strauss ließen es in den sechziger Jahren tatsächlich weg. Was für ein Gefühl hatten Sie, als bei Foucault der Tod des Menschen angekündigt wurde?

Die Idee, dass der Mensch eine Erfindung jüngerer Datums sei, hielt ich schlicht und einfach für ein Märchen. Ich denke zum Beispiel an die »Ode an den Menschen« in der *Antigone* von Sophokles, wo man nachlesen kann: »Es gibt vieles Wunderbares [*polla ta deina*] in dieser Welt, aber nichts ist mehr *deinon* als der Mensch« (V. 332–337). Nichts Wunderbareres? Nichts Schrecklicheres? Nichts Gewaltigeres, im ursprünglichen Sinne des Wortes? Wie könnte man außerdem das Bemühen der Stoiker vergessen, die Beherrschung der Begierden und der Leidenschaften – gerade auf diese kommt Foucault in vielerlei Hinsicht in seinen letzten Texten zurück, die ich sehr bewundere: *L'Usage des plaisirs* und *Le Souci de soi*. Aber es ist eben fast eine andere Philosophie als diejenige, die er in *Les Mots et les Choses*⁸ entwickelt hatte. Ich stand diesem Buch sehr reserviert gegenüber. Die Idee der *Episteme*, die einander in zufälligen Übergängen ersetzen, schien mir nicht nur unverständlich zu sein, sondern ich fand insbesondere auch, dass sie nicht auf einer ausreichend großen Fülle an Inhalten basierte. Wie kann man etwa in Bezug auf das 17. Jahrhundert von der *Episteme* der Repräsentation sprechen, ohne die Mathematik und das Recht zu berücksichtigen, ganz zu schweigen von der Theologie? Foucault schien mir in jedem einzelnen Fall eine zu begrenzte Anzahl von Stichproben gemacht zu haben, um überzeugend zu sein. Alles, was dem 17. Jahrhundert vorausging, unter der Kategorie der *Korrespondenzen* zusammenzufassen, schien mir der unglaublichen Vielfalt an Philosophien und Gedanken innerhalb der Renaissance und des 16. Jahrhunderts nicht gerecht zu werden.

Im Gegenzug habe ich der *Archéologie du savoir*⁹ in Bezug auf den Begriff der »Diskursformation« einen ganzen Abschnitt in *Temps et récit III* [dt. *Zeit und Erzählung III*, Paderborn 1991] gewidmet. Ich erörtere seinen Gedanken sehr genau, dass die Kontinuität der Erinnerung und folglich die der Geschichte des Subjekts eine idealistische Illusion ist. Zu dieser Zeit begann ich das Thema zu entdecken, über das ich jetzt arbeite und das für mich ein Rätsel ist: der *Zusammenhang*

des Lebens^a, der unterhalb des Bewusstseins angesiedelt ist und der deswegen der Kritik entgeht, die behauptet, es sei eine idealistische Anmaßung des Subjekts, wenn dieses ihn für sich beansprucht.

In dem Maß, in dem Foucault sich mit seinen letzten Büchern von sich selbst entfernte, habe ich mich ihm näher gefühlt; aber ohne die Gelegenheit gehabt zu haben, ihm das zu sagen. Eine solche Begegnung hat nicht stattgefunden. Sicherlich hatte er sich davon nichts erwartet, und ich befand mich auf Wegen, auf denen ich ihn selten traf, höchstens an vereinzelten Kreuzungspunkten.

Unter den Theoretikern des Strukturalismus legen Sie auch großen Wert auf Greimas.

Mit ihm hatte ich zunächst eine Konfrontation. Ich erinnere mich an unsere erste Begegnung: Ich hatte zu erklären versucht, dass der Strukturalismus einen Schritt in meinem eigenen Diskurs darstellte, den Durchgang durch die Objektivität des Textes. Er hatte mir geantwortet: »Kurz gesagt, Sie schließen mich ein. Aber da Sie sprechen, betreibe ich die Semiotik dessen, was Sie gesagt haben, also schließe ich Sie ein!« So hatten wir begonnen. Nach und nach haben wir diesen Konflikt hinter uns gelassen, und dem folgten dann Jahre tiefer Freundschaft, gegenseitigen Respekts, ja selbst der Zuneigung. Ich habe sein Buch über die Novelle *Deux Amis* von Maupassant einer gründlichen Analyse unterzogen; ich bin Greimas bei meinem Plädoyer zu seinen Gunsten, das auf einer wirklichen Anstrengung beruht, sein eigenes Projekt zu verstehen, sehr weit entgegengekommen.

Ich denke übrigens, dass diese Übung für mein kritisches Verhältnis zu den Strukturalisten exemplarisch ist. Ich habe großen Respekt vor ihrer Argumentation; folglich ist der Punkt, an dem ich von ihnen abweiche, sehr sorgfältig abgegrenzt und durch eine sehr große Bemühung vorbereitet, sie zu verstehen. Überhaupt kann man generell sagen, dass ich nur über Autoren spreche, mit denen ich so weit gehen kann, dass ich am Ende sagen kann, die Trennung von ihnen kostet mich einiges, aber dass ich zugleich davon auch profitiere, da ich die Schule ihrer Gegnerschaft durchlaufen habe. Über jene, mit denen ich nicht dieses spannungsreiche, produktive Verhältnis gehabt habe, spre-

^a Im Original deutsch, von Ricœur mit »cohérence de l'existence« ins Französische übersetzt.

che ich gar nicht. Das erklärt oft mein Schweigen, das weder auf Unkenntnis noch auf Geringschätzung und auch nicht auf Feindseligkeit beruht; es kommt einfach daher, dass mir diese Autoren nicht *begegnen*. Sie befinden sich weder in der Position von Anhängern noch in derjenigen von Gegnern, um die Kategorien von Greimas aufzugreifen; sie befinden sich in einer neutralen Position; sie sind dort, wo ich nicht vorbeikomme.

Für dieses konfliktgeladene, produktive Verhältnis geben Sie unvergessliche Beispiele in den drei Bänden von Temps et récit, indem Sie Schritt für Schritt den heiligen Augustinus, Aristoteles und Heidegger erörtern.

Ich hatte eine Art Geistesblitz – ich könnte nicht sagen wann –, und zwar die Intuition, dass es zwischen der augustinischen Theorie der Zeit und dem Begriff des *Mythos* in der *Poetik* des Aristoteles das Verhältnis eines umgekehrten Parallelismus gibt. Und diese Art von plötzlichem, heimlichem Einverständnis zwischen der *distentio animi* des XI. Buchs der *Bekenntnisse* und dem aristotelischen *Mythos* war nicht nur in der Folge bestimmend, sondern auch der Same, aus dem dann vieles hervorgegangen ist; es ist der Gedanke, um den zu paraphrasieren, über den wir gerade gesprochen haben, dass die Zeit wie eine Erzählung strukturiert ist. Das ist die Karte, die ich mit diesem Buch ausgespielt habe: Wie weit kommt man mit der Voraussetzung, dass die Zeit erst dann menschlich wird, wenn sie erzählt wird? Dass der Durchgang durch das Narrative die Erhebung der Weltzeit zur Zeit des Menschen ist?

Wenn Sie im Nachhinein Ihren Werdegang von Le Volontaire et l'involontaire [nicht ins Deutsche übersetzt] bis zu Soi-même comme un autre [dt. Das Selbst als ein Anderer, München 1996] betrachten, mit diesen langen Umwegen über die Theorie Freuds, über die Linguistik, den Strukturalismus, haben Sie dann das Gefühl von unterbrochenen Linien oder eher das einer Bahn, in der Sie den roten Faden finden könnten?

Sie wollen, dass ich Ihnen eine Interpretation meiner selbst liefere, doch meine ist nicht mehr wert als die eines Lesers.

Zweifellos, aber auch nicht weniger. Was ist Ihre Interpretation als Leser Ihres eigenen Werks?

Ich lasse mich nicht auf die Alternative kontinuierlich/diskontinuierlich ein. Was ich glaube oder was ich auf jeden Fall über mich selbst erzählen kann, ist, dass jedes Buch durch ein fragmentarisches Problem bestimmt wird. Ich lege übrigens großen Wert auf die Idee, dass die Philosophie sich mit deutlich umrissenen Problemen beschäftigt, mit klar erfassten Denkschwierigkeiten. So ist zunächst die Metapher eine Stilfigur; und die Erzählung ist ein literarisches Genre. Meine Bücher haben immer einen eingeschränkten Charakter; niemals stelle ich mir so gewaltige Fragen wie: Was ist die Philosophie? Ich behandle spezielle Probleme: Die Frage nach der Metapher ist nicht die nach der Erzählung, auch wenn ich beobachte, dass es von der einen zur anderen die Kontinuität der semantischen Innovation gibt.

Eine Verbindung zwischen meinen Büchern sehe ich auf eine andere Weise. Jedes Mal wenn ich eine Arbeit beendet habe, stehe ich etwas gegenüber, was ihr entgangen ist, was sie übersteigt, mich dagegen nicht loslässt und bereits den nächsten zu behandelnden Gegenstand darstellt. Über diese untergründige Verbindung kann ich keine Rechenschaft ablegen. Warum hat sich mir die Frage nach der Erzählung nach der Metapher aufgedrängt? Natürlich kann ich einen Bezug zwischen beiden herstellen: In beiden Büchern geht es, wie ich gerade gesagt habe, um die semantische Innovation, oder anders gesagt um die Frage: Wie erschafft man Sinn, indem man spricht? Man erschafft ihn, indem man nicht zusammenpassende semantische Felder zusammenfügt – so bei der Metapher; oder indem man eine Handlung konstruiert – wie bei der Erzählung. Es gibt also eine gewisse Homogenität beider Gegenstände, unter dem Zeichen der semantischen Innovation. Aber inwiefern handelt es sich hier nicht um eine retrospektive Entdeckung? Ich glaube, dass jeder, der schreibt, diese Erfahrung macht, dass ein Thema zunächst nur an den Rändern des Bewusstseins herumstreift, sich dann in seiner Mitte festsetzt und einen schließlich nicht mehr loslässt.

Das letzte Mal ist mir das passiert, als ich 1986 eingeladen worden bin, die Gifford Lectures zu halten. Das war also kurz nach *Temps et récit*. Meine erste Reaktion war, dass ich mich gefragt habe, über was ich sprechen sollte. Ich sagte mir, dass ich vor allem die Frage nach dem Subjekt wieder in direkter Weise angehen müsste. Das hat mich zu

diesem rekapitulierenden Parcours gezwungen, auf dem ich nacheinander das Feld der Sprache, der Handlung und der narrativen Identität noch einmal aufgreife, bevor ich zur Ethik und zur Ontologie komme.

Die Verbindung von einem Buch zum nächsten ist niemals dieselbe. *De l'interprétation* [dt. *Die Interpretation*, Frankfurt a. M. 1969] ist auf gewisse Weise aus den Fugen geraten, da dies eine Antwort auf *La Symbolique du mal* sein müsste und es ein Buch über Freud geworden ist. *La Métaphore vive* steht letztlich in einem kritischen Verhältnis zu *La Symbolique du mal* und zu *Eliade*¹⁰, insofern ich mich fragte, ob es nicht eine sprachliche Struktur gibt, die besser erforscht wurde und geläufiger ist als das Symbol, ein vager Begriff und bei jeder Gelegenheit zu verwenden, vom chemischen Symbol bis zum Symbol der Monarchie. Dank der gesamten rhetorischen Tradition versteht man im Gegensatz dazu besser, wie die Metapher funktioniert. Ich habe mich folglich gefragt, ob ich die gesamte diffuse Problematik des Symbols nicht in eine Art rhetorisches Auffangbecken gießen könnte, indem ich sie in erster Linie von der Seite der Semantik her angehen würde. Was ich dort dann vorgelegt habe, war letztlich eine semantische Theorie des Symbols. Man kann also sagen, dass ich mit *La Métaphore vive* einen Schritt zurück gemacht habe, weil ich zum Thema von *La Symbolique du mal* zurückgekehrt bin, nachdem ich mich mit Freud beschäftigt hatte, aber auch nachdem ich auf das linguistische Werkzeug gestoßen war, über das ich zu jener Zeit noch nicht verfügte und das ich nicht einmal kannte: die propositionale Semantik, die Sprachpragmatik und die Theorie der Aussage. Hier war mein Aufenthalt in den Vereinigten Staaten absolut entscheidend; besonders die Begegnung mit Max Black war sehr wichtig, da sie es mir ermöglichte, Theorien der Metapher kennenzulernen, die nicht auf der Abweichung von der Benennung, sondern auf der Abweichung von der Prädikation beruhen.¹¹

Sie wollten wissen, ob es eine Kontinuität oder einen Bruch zwischen meinen Büchern gibt: Da haben Sie einen besonderen Typus der Kontinuität, der aus einer Reprise, aus einem Rückschritt hervorgeht. Gleiches gilt für das Narrative, das mir schon lange vor *Temps et récit* begegnet ist, und zwar in dem Moment, in dem ich *Histoire et vérité* [dt. *Geschichte und Wahrheit*, München 1974] veröffentlicht habe, ja sogar schon seit *La Symbolique du mal*, wo die Mythen auch schon Erzählungen sind.

So kann man sagen, dass das Thema des neuen Buchs in Bezug auf

das vorausgegangene zwar abgelegen ist, aber in ihm gleichwohl Reprise von Themenfeldern vorkommen, die bereits in vorausgegangen Themenfeldern vorgefunden, gestreift oder antizipiert wurden. Was nur ein Fragment war, wird zur neuen Klammer, zur Gesamtheit.

Aber ich lege größeren Wert darauf, dass jedes Buch sich einem abgegrenzten Gegenstand zuwendet. Erst durch die Reflexion über die Grenzen desselben drängt sich dann eine andere Thematik auf. So treibt mich das Thema des Gedächtnisses jetzt um, da dieses weder in *Temps et récit* noch in *Soi-même comme un autre* behandelt wurde.

Sie haben im Zusammenhang mit der Theorie der Metapher darauf angespielt, dass Sie angelsächsische Philosophien auf die Ihrigen aufgepfropft haben. Ihr Unterricht in den Vereinigten Staaten muss Ihnen immense Gebiete eröffnet haben, die zur selben Zeit der Mehrheit der französischen Akademiker vollkommen unbekannt waren.

Ich könnte fast sagen, dass die amerikanische Universität für mich zuerst eine große Bibliothek und eine große Bibliographie war! Eine offene Bibliographie, die danach nicht mehr zu ignorieren war. Ich habe Autoren, Werke und Lehren entdeckt, über deren Existenz ich bis dahin nichts wusste. Es genügt, dass man die Bibliographie der Werke durchgeht, die ich für *La Métaphore vive* und für *Temps et récit* herangezogen habe. Das hat mir erlaubt, ein Gegengewicht zu meiner deutschen Bildung zu finden, auch wenn diese damit keineswegs ausgelöscht werden sollte: Ich bleibe in der Schuld Kants, und ich sage gerne, dass ich letztlich immer eine Art, sei es auch vermittelt durch Husserl und Nabert, Postkantianer geblieben bin, vermittelt durch Husserl und Nabert, ja sogar ein posthegelianischer Kantianer, wie ich gerne im Scherz sage.

Sie haben die Komposition von Temps et récit erwähnt, wenn auch nur en passant. Natürlich kann man nicht auf die Details dieser drei Bände eingehen, deren Lektüre nichts ersetzen kann. Können Sie wenigstens deren allgemeine Architektur näher beschreiben?

Ich möchte von den beiden Leitbegriffen ausgehen: von der »Konfiguration« und der »Refiguration«, die es ermöglichen, eine Frage besser

zu stellen, die ich in *La Métaphore vive* unter dem Titel »die metaphorische Referenz« nur flüchtig behandelt hatte. In diesem Werk hatte ich mich mit dem Problem auseinandergesetzt, das vom Vermögen der Sprache aufgeworfen wird, eine Lektüererfahrung neu zu ordnen. Am Ende des Buchs hatte ich lediglich postuliert, dass in dem Moment, wo die Sprache durch die Metapher auf schöpferische Weise reorganisiert wird, zugleich ein Durchbruch in der Erfahrung erreicht wird und wir folglich dazu aufgefordert sind, unsere eigene Erfahrung den neuen Modalitäten der Sprache entsprechend zu lesen. Aber ein Bindeglied fehlte in diesem letzten Kapitel: die Rolle des Lesers.

Dieses Problem wurde meiner Ansicht nach in *Temps et récit* besser gemeistert, da ich ihm zwei völlig unterschiedliche Abschnitte widme: Der eine ist also der Konfiguration gewidmet, und zwar den narrativen Operationen, die im Inneren der Sprache selbst am Werk sind, in Form der Umsetzung der Handlung und der Personen (dies sind die ersten beiden Bände); der andere der Refiguration, nämlich der Transformation der lebendigen Erfahrung durch die Wirkung der Erzählung, was Gegenstand des gesamten dritten Bandes ist. Das Problem der Konfiguration wird anhand von drei Sprachpraktiken abgehandelt: Indem ich mich zuerst auf dem Feld der umgangssprachlichen Konversation ansiedle, eröffne ich eine große Diskussion über den mimetischen Charakter der Sprache und versuche zu zeigen, dass der Begriff der *Mimesis* selbst auf dialektische Weise funktioniert, da er zunächst Nachahmung ist, dann Rekonstruktion, dann transformatorisches Vermögen der Sprache; darauf folgt das zweite diskursive Feld, das der Geschichte; und schließlich das dritte diskursive Feld: die Fiktion.

Aber sei es in der Alltagssprache, in der Geschichte oder in der Fiktion, ich halte mich jeweils *im* Medium der Sprache auf. Deswegen behandle ich nur die Konfiguration und spare das hoch sensible und äußerst kontroverse Problem des Heraustretens der Sprache aus sich selbst vollständig für den dritten Band auf, ebenso ihr Vermögen, eine Erfahrung neu auszurichten oder neu zu strukturieren oder eine neue Weise des In-der-Welt-seins zu erzeugen.

Was die Geschichte betrifft, muss ich präzisieren, dass ich mich in *Temps et récit* nur für ein einziges Problem interessiert habe: Bis zu welchem Punkt ist die Geschichte eine Erzählung? Deswegen versuche ich in meinen gegenwärtigen Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Gedächtnis und Geschichte – auf die ich später zurückkommen werde – eine offenkundige Lücke dieser Herangehensweise zu

schließen, eine Lücke, die durch den selektiven und einseitigen Charakter der aufgeworfenen Frage vorherbestimmt war. Diese schien mir damals unumgänglich, befanden wir uns doch noch in der von Fernand Braudel und der Schule der *Annales* geprägten Ära, einer Zeit, in der die Ereignisse und das Narrative, die politische Geschichtsschreibung, die Geschichte der Diplomatie, die Geschichte der Schlachten usw. auf dem Rückzug waren zugunsten einer Geschichte, die man als eher struktural bezeichnen könnte und die die Kräfte der langsamen Entwicklung und folglich die von anhaltender Dauer berücksichtigte. In *Temps et récit* mache ich an diese Disziplin diejenigen Zugeständnisse, die man machen muss, um sich zu vergewissern, dass die Geschichte, wenn sie narrativ ist, dies auf völlig andere Weise ist als die Umgangssprache, die auf dem direkten, unmittelbaren Erzählen in der Rede beruht: Bei der Geschichte hat man es mit einer extrem konstruierten Erzählung zu tun. Um meine These zu stützen, wähle ich ein Beispiel, das auf den ersten Blick ein Gegenbeispiel zu sein scheint: das große Buch von Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*; ich versuche zu zeigen, dass es sich hier um eine große Erzählung handelt, deren Held das Mittelmeer ist. Nicht der Tod Philipps II. markiert deren Ende, sondern das Verschwinden des Mittelmeers als historischer Held und sein Ende als Mittelpunkt der Welt.

Heutzutage ist das ein Streit, der mir nicht mehr so heftig zu sein scheint.

Was ist die Reaktion der Historiker gewesen?

Sie haben mich mehrere Male eingeladen: Ich habe zu den Historikern, im Gegensatz zu dem, was sich mit den Psychoanalytikern abgespielt hat, ein gutes Verhältnis gehabt. Etwa mit François Furet, den ich oft in Chicago gesehen habe, wo er Präsident des *Committee on Social Thought* geworden ist; mit Roger Chartier und in jüngerer Zeit mit François Bédarida in Diskussionen über Probleme der Zeitgeschichte. Im Allgemeinen haben die Historiker meine Arbeit eher gut aufgenommen, nach einer ersten Phase des Misstrauens, das sich nicht gegen mich als Person richtete, sondern gegen die Geschichtsphilosophie, unter dem Vorwand, dass ein Philosoph, der sich mit der Geschichte beschäftigt, das notwendigerweise tut, um einen Coup zu wiederholen, den Coup von ...

Hegel?

Nein, schlimmer! Von Toynbee oder von Spengler. Aber in *Temps et récit I* interessiere ich mich ausschließlich für die Geschichte der Historiker, und ich hüte mich vor jeder sogenannten geschichtsphilosophischen Problematik, sei sie kantianisch, hegelianisch oder posthegelianisch. Ich bleibe im Bereich der Historiker.

Ich hatte den Eindruck, dass die Historiker damit einverstanden waren, dass ein Philosoph mit einer epistemologischen Fragestellung an die Geschichte herantritt, denn sie selbst betreiben eher Methodologie als Epistemologie. Seit Raymond Aron, Henri Marrou und in jüngerer Zeit Paul Veyne, der übrigens in dieser Angelegenheit Foucault näher steht als mir, ist die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Geschichte nicht mehr wirklich diskutiert worden.

Meine Arbeit mit den Historikern wurde nie im Stil einer Konfrontation geführt, sondern eher einer gemeinsamen Untersuchung rund um kritische Punkte: z. B. der Begriff des Ereignisses, zusammen mit Pierre Nora und Krzysztof Pomian, der unter den Historikern am meisten auch ein Philosoph ist. Ich kannte damals sein Buch über *Die Ordnung der Zeit* noch nicht. Das ist ein sehr wichtiges Werk und ich würde heute, nachdem ich es gelesen habe, *Temps et récit* nicht noch einmal auf dieselbe Weise schreiben.

Um noch einen Augenblick beim Problem der Epistemologie der Geschichte zu verweilen, möchte ich darauf hinweisen, dass ich seit *Temps et récit* eine Studie veröffentlicht habe, die mehr auf der Höhe der aktuellen Diskussion ist und in der ich das Problem des Narrativen bewusst beiseite gelassen habe.¹² Ich war bestrebt, die verschiedenen Ebenen der Wissenschaftlichkeit der Geschichte zu unterscheiden: zuerst die dokumentarische Geschichte, in der man mit *wahr* oder *falsch* auf die Darstellung der Fakten antworten kann; auf dieser Ebene werden Fragen beantwortet wie die folgende: »Wie viele Gefangene gab es am 14. Juli 1789 in der Bastille?« Dann die erklärende Geschichte, die eine Erörterung der jeweiligen Rolle der gesellschaftlichen Kräfte, der ökonomischen Kräfte und eine Bewertung der Stellung des Politischen im Verhältnis zu ihnen einschließt sowie des narrativen Elements, das mit dem Ereignishaften verknüpft ist. Schließlich eine dritte Ebene, auf die ich zu der Zeit, als ich *Temps et récit* geschrieben habe, noch nicht gestoßen war: Auf dieser werden die großen Kategorien geprägt, wie diejenige der Renaissance oder der französischen Revolution, die eher

aus der Interpretation oder der Schrift stammen, und hier nimmt der Begriff der *Historiographie*, der Geschichtsschreibung, seinen stärksten Sinn an. Drei Ebenen also, ausgehend von der dokumentarischen Geschichte, die dem Kriterium der Verifikation unterliegt, der erklärenden Geschichte, die offen ist für Kontroversen, bis hin zur Geschichte, die man als poetisch bezeichnen könnte, da es sich um die großen Erdichtungen des Selbstverständnisses einer Nation handelt, die durch ihre Gründungsmythen vermittelt werden.

Ich nehme den Faden von *Temps et récit* wieder auf. Im zweiten Band habe ich mir die Frage nach der Erzählung in der Fiktion gestellt, indem ich mich mit dem Problem der Beständigkeit der großen narrativen Strukturen auseinandergesetzt habe; einmal mehr und auf eine Weise, die ich für fruchtbarer halte, habe ich mit dem Strukturalismus auf dem Terrain gerungen, wo er immer am besten funktioniert hat: dem Narrativen. Die strukturalistischen Modalitäten der narrativen Theorie haben mich lange beschäftigt und ich habe mich am Ende des Buchs an drei Studien über drei »Romane der Zeit« gewagt: einer auf Englisch, *Mrs. Dalloway*, einer auf Deutsch, *Der Zauberberg*; der dritte auf Französisch, *Die wiedergefundene Zeit*. Ich versuche anhand dieser Beispiele meine Konzeption der simultanen Handlungskomposition der erzählten Geschichte und der Figuren auf die Probe zu stellen.

Der dritte Band von *Temps et récit* ist dem Problem der Refiguration gewidmet. Wie führt eine Sprache, die von der Handlungskomposition neu strukturiert worden ist, zu einer Neulektüre unserer eigenen Erfahrung entlang der Kraftlinien des Narrativen? Ich greife hier, weil plausibler und besser begründet, eine These auf, die in *La Métaphore vive* als ein großes auf die Sprache bezogenes Postulat dargestellt worden ist, nämlich dass die Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, Erfahrung und Welt, wenn man es so nennen möchte, eine dialektische Beziehung ist: Da das Zeichen nicht das Ding ist, von ihm abgehoben bleibt, konstituiert sich die Sprache nur am Rande durch die Beziehung zur Erfahrung und wird ein in sich selbst abgeschlossenes, gesprochenes Universum. Daher ist das Anliegen der Linguisten legitim, aus ihrem Feld all das auszuschließen, was außerhalb der Sprachwissenschaft liegt, und entschieden innerhalb der Sprache zu bleiben; die Stärke der Schule Saussures liegt in der Überzeugung, dass sich das Universum der Sprache in einer großen Relation der Intertextualität von Zeichen zu Zeichen und dann von Buch zu Buch he-

rausbildet. Das ist vollkommen legitim, im Sinne des ersten Moments – ein Moment des Exils – des Funktionierens der Sprache, die, im äußersten Fall, »sich selbst feiert«, um einen Ausdruck von Roland Barthes aufzugreifen.

Das Gegenstück zu diesem Exil ist das Moment, in dem, gemäß Benveniste, die Sprache »in das Universum zurückgegossen« wird. Er konnte im Unterschied zu Saussure, der seine gesamte Theorie auf das Zeichen und die unterschiedlichen Beziehungen von Zeichen zu Zeichen aufbaute, dieses Moment als Linguist formulieren, insofern er vom Satz ausging, den er »die Instanz des Diskurses« nannte. Allein der Satz – und nicht das lexikalische Zeichen – hat nicht nur ein *Signifikat*, sondern auch ein *Intendiertes*, d.h. eine Ausrichtung auf die Wirklichkeit. Die These, die ich vertrete, lautet, dass das Vermögen der Sprache zur Refiguration proportional zu ihrem Vermögen der Distanzierung im Moment ihrer Selbstkonstitution als Universum des Signifikanten ist. Das ist die allgemeine These, die ich immer verteidigt habe: Die Sprache bedeutet meiner Meinung nach die Welt, weil sie sie zuerst verlassen hat; sie geht dabei in einer Art Bewegung der Rückeroberung des Wirklichen vor, das durch die vorausgehende Eroberung der Bedeutung an und für sich verlorengegangen ist.

Vor dem Hintergrund dieser allgemeinen These vertrete ich eine zweite These: Wenn es stimmt, dass so – gewissermaßen auf eine direkte Weise – die wissenschaftliche Sprache funktioniert, dann funktioniert im Gegenzug dazu die literarische und poetische Sprache auf eine subtilere, indirektere Weise, insofern der Abgrund zwischen Sprache und Wirklichkeit hier sehr viel tiefer aufgerissen wurde. Und zwar aufgrund des Anteils des *muthos*, der der Sprache zu eigen ist. Es ist kein Zufall, wenn Aristoteles den Begriff *muthos* gewählt hat, um gleichzeitig den Umstand zu benennen, dass es sich um eine Dichtung handelt, aber auch den Umstand, dass diese Erzählung geordnet ist; das ist die Idee einer geordneten Dichtung, geordnet, insofern sie eine Dichtung ist. Dies ist das Moment der Konfiguration oder das Moment des Exils der Sprache. Das Moment der Rückkehr zur Welt ist dagegen das Moment der Refiguration, das ich, wie mir scheint, besser ausgeführt habe, insofern ich einen Vermittler zwischen diesen beiden Momenten eingesetzt habe, den Fährmann: anders gesagt, den Leser. Denn, wenn auch der Leser in der irrealen Welt der Dichtung lebt, so ist er doch gleichzeitig ein Wesen aus Fleisch und Blut, das durch den Akt der Lektüre verändert wird. Der Leser kann, wie Proust am Ende

der *Wiedergefundenen Zeit* sagte, dank des Buchs, das ihm als optischer Apparat dient, sein eigenes Leben lesen¹³.

Ich verdanke die Anerkennung der Funktion des Lesers als Fährmann Hans Robert Jauss¹⁴ und der sogenannten »rezeptionsästhetischen Schule«, die übrigens, nebenbei gesagt, eine mehr oder weniger häretische Seitenlinie der Hermeneutik Diltheys und Gadammers darstellt. Ich wundere mich im Nachhinein, dass ich nicht schon früher auf die Rolle des Lesers als Vermittler zwischen Sprache und Welt aufmerksam geworden bin, da doch die gesamte Bibelexegese, aber auch die klassische Philologie auf einer Geschichte von Lektüren oder sagen wir auf »Akten des Lesens« beruhen, um den Titel des Buchs von Wolfgang Iser¹⁵ aufzugreifen.

Nachdem ich nun diesen Operator eingesetzt habe, der den Übergang von der Konfiguration zur Refiguration sicherstellt, komme ich auf mein anfängliches Problem zurück: die Zeit. Inwiefern wird die Zeit als grundlegende Struktur der menschlichen Erfahrung dank des Übergangs durch das Narrative refiguriert? Hier lasse ich die große, abschließende Konfrontation des Buchs zwischen dem Narrativen und dem Temporalen stattfinden, und zwar auf der Grundlage dreier großer Theorien der Zeit: derjenigen des heiligen Augustinus, Husserls und Heideggers. Das zentrale Argument besteht darin, dass jede gestärkt aus ihrem Durchgang durch das Gitter des Narrativen hervortritt. Inwiefern gestärkt? Insofern als Augustinus, Husserl und Heidegger aus dem Blickwinkel der Narration erneut zu lesen mir nicht wie eine Ablehnung ihrer Philosophien erschien, sondern als eine Bekräftigung ihrer jeweiligen Positionen gegenüber, ja gerade gegenüber der kosmischen Zeit, die keine erzählte Zeit ist; sie ist nur, wie Aristoteles gesagt hatte, ein Anhängsel der Bewegung. Und in der Tat, wenn es niemanden gibt, der die Geschichte des Universums seit dem Urknall erzählen kann, wenn es keine Narration der großen kosmischen Ereignisse gibt, dann gibt es keine Zeit. Ich mache folglich aus der Narration das entscheidende Kriterium zwischen der psychischen Zeit und der kosmologischen Zeit. Genau dadurch entzieht sich die Zeit dem Physischen.

Diese drei Bände von Temps et récit umfassen fast tausend Seiten Text. Wie ging das Verfassen eines solchen Ensembles vor sich?

Ich habe das Wesentliche in einem amerikanischen Forschungszentrum verfasst, dem *National Humanity Center* in Chapel Hill in North Carolina, wo ich über ein ganzes Jahr und zusätzlich noch ein langes Semester verbracht habe, wobei ich eine riesige Bibliothek zur Verfügung hatte und die Ruhe zu schreiben.

Nur der Schluss wurde anderswo geschrieben; mein Verleger, François Wahl, den ich an dieser Stelle würdigen möchte, da er für mich immer ein sehr anspruchsvoller Leser war, dem ich viel verdanke, hatte mich um einen solchen gebeten. Dieser Schluss ist teilweise selbstkritisch. Ich habe den Text nochmals gelesen und mir dabei die Frage gestellt: Wo ist die Grenze dieses Unternehmens? Inwiefern geht die Zeit letztlich über die Erzählung hinaus? Ich war davon ausgegangen, dass es eine Art gegenseitige Bestätigung zwischen einer strukturierten Zeit und einer zeitlichen Erzählung gibt; ich musste folglich am Ende auch das mit in die Bilanz aufnehmen, wodurch die Zeit zu sich selbst zurückkehrt und sich dem Einfluss der Erzählung entzieht. Wenn mir mein Vorhaben gelungen wäre, die Zeit in den Netzen des Narrativen einzufangen, wäre ich zu idealistischen Positionen zurückgekehrt, die ich stets bekämpft habe: nämlich, dass das Subjekt Meister des Sinnes wäre, dass es in der Erzählung über alle Bedeutungen verfügen würde, für die die Zeit empfänglich ist. Die Weltzeit jedoch, die kosmische Zeit, strukturiert sich gemäß der Hervorbringung der Welt selbst und nicht gemäß der Hervorbringung durch die Erzählung. Dieses Eingeständnis zu machen war vielleicht eine Art letzte Hommage an Heidegger.

Ich halte sehr daran fest, dass es immer zwei Lesarten der Zeit geben wird: eine kosmologische Lesart und eine psychologische, eine Weltzeit und eine Seelenzeit. Und dass die Zeit sich dem Anspruch einer Vereinheitlichung entzieht. Das führt mich direkt zum kantischen Thema der Unerkennbarkeit der Zeit: Die Zeit schreitet voran, fließt dahin, und gerade der Umstand, dass man von ihr nur in Metaphern spricht, zeigt, dass man sie nicht beherrschen kann, nicht nur praktisch oder instrumentell, versteht sich, sondern auch begrifflich nicht.

Sie sagen: eine letzte Hommage an Heidegger. Aber dies könnte eine Hommage an Bergson sein ... Sie reden nie darüber. Wie soll man dieses Schweigen interpretieren?

Sie schneiden hier etwas an, was mir große Gewissensbisse bereitet. Aber wenn ich versuche, dieses Schweigen in Gedanken wiedergutzumachen, mangels einer Wiedergutmachung in meinen Schriften, dann sage ich mir, dass ich ihm nicht in der Weise Gerechtigkeit hätte widerfahren lassen können, wie ich glaube, dass ich vielleicht Heidegger Gerechtigkeit habe widerfahren lassen, auf jeden Fall aber Augustinus und Husserl. Und zwar aus zwei Gründen, die mich ihm gegenüber eine unwiderruflich kritische Haltung einnehmen lassen. Zunächst aufgrund der Idee, dass die Zeit überhaupt nur dadurch strukturiert ist, dass sie durch den Raum kontaminiert ist. Zweitens, dass die Zeit überhaupt nur dadurch fragmentiert ist, dass sie unter dem Einfluss der Notwendigkeiten der Handlung steht. Ich hatte mich bereits durch das Buch von Bachelard über den Augenblick¹⁶ von dieser Konzeption des unterschiedslosen Dahinfließens der Zeit, die frei von Strukturierungen ist, entfernt. Er befürwortet dort eine Art energische Zeit, mit Anfängen, Brüchen und Vollendungen; und er vertritt die Idee, dass es für die Zeit auf gar keinen Fall ein Mangel ist, strukturiert zu sein. Ich habe mich gleich zu Beginn von der Problematik der Dauer sehr weit entfernt gefühlt. Aber es bleibt doch ein Zweifel und ein Gewissensbiss zurück, weil meine Kritikpunkte nur in Bezug auf *Les Données immédiates de la conscience* gelten, und nicht in Bezug auf *Matière et mémoire*¹⁷, auf das ich jetzt durch das Problem des Gedächtnisses zurückkommen möchte. *Matière et mémoire* ist wirklich das Hauptwerk von Bergson; mit diesem so rätselhaften Anfang: »Wir wollen uns einen Augenblick vorstellen, dass wir weder von den Theorien über die Materie, noch von den Theorien über den Geist, noch von den Streitigkeiten über die Realität oder Idealität der Außenwelt irgendetwas wüssten. Da sehe ich mich denn umgeben von Bildern ...«. ^b Das ist wie ein Initiationsmythos. Auf jeden Fall ist es das, was bei Bergson am meisten an Berkeley erinnert.

^b Zitiert aus: Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Hamburg 1991, S. 1.

Das Thema der narrativen Identität ist es, sagen Sie, das die Verbindung von Temps et récit zu Soi-même comme un autre herstellt. Wo tritt es in Erscheinung?

Der Begriff wurde von mir erst bei einer zweiten Lektüre konzipiert, als ich für François Wahl den Schluss von *Temps et récit* geschrieben habe; dort kommt der Ausdruck formal vor und stellt, in meinen Augen, die Haupterrungenschaft dieser Arbeit dar. Es ist vollkommen merkwürdig, dass die Wendung mir erst in einer Art Reflexion über die getane Arbeit eingefallen ist, während sie in Wirklichkeit bereits im Herzen des Buchs da war, mit dem Begriff der »Fabelkomposition der Figur«. Aber verlassen wir *Temps et récit* an dieser Stelle.

Erlauben Sie mir, dass wir uns *Soi-même comme un autre* aus etwas größerer Entfernung annähern, ausgehend von der Thematik des »befähigten Menschen«, auf die ich heute großen Wert lege. Die sechs Kapitel des Buchs vor dem ethischen Teil antworten auf diese Frage des »ich kann«: Ich kann sprechen, ich kann handeln, ich kann meine Geschichte erzählen usw. Diese Frage ruft eine Reihe von Figuren des *Wer* hervor? Denn die Frage des befähigten Menschen setzt sich nacheinander zusammen aus der Frage nach dem Wissen, *wer* sprechen kann, *wer* handeln kann, *wer* seine Geschichte erzählen kann, *wer* sich seine eigenen Handlungen zurechnen kann. Die Frage des Narrativen findet hier ihren Ort wieder, aber nur als dritte Frage, die den Bezug zur Zeit herstellt; sowohl denjenigen des sprechenden Subjekts wie auch zu denjenigen des handelnden Subjekts, deren Zeitlichkeit allerdings anhand der Erzählung thematisiert wird. Hier erst ergreife ich von diesem Begriff der »narrativen Identität« vollständig Besitz, der zuvor am Schluss von *Temps et récit* nur skizziert worden war. Dort habe ich mich mitten hinein in die Problematik der personalen Identität gestürzt, in ein Untersuchungsfeld, das seitens der angelsächsischen Literatur bereits sehr gut erforscht ist. Ich habe eine Unterscheidung zwischen zwei Figuren der Identität gewagt, die mir nicht nur sprachlich, sondern auf eine Tiefenstruktur bezogen zu sein scheint: diejenige, die ich *idem*-Identität nenne, die »Selbigkeit« oder *sameness*, und diejenige, die ich *ipse*-Identität nenne, »die Selbstheit«, *selfhood*. Ich gebe gleich ein konkretes Beispiel dafür: Die Selbigkeit ist die Beständigkeit der Fingerabdrücke eines Menschen oder seiner genetischen Beschaffenheit; was sich auf psychologischer Ebene in Form

des Charakters zeigt. Das Wort »caractère«^c ist übrigens interessant, denn man verwendet es im Druckgewerbe, um eine unveränderliche Form zu bezeichnen. Dagegen ist das Paradigma der *ipse*-Identität für mich das Versprechen. Ich werde dabei bleiben, auch wenn ich mich verändert habe; das ist eine gewollte, aufrechterhaltene Identität, die sich trotz der Veränderung verkündet. In diesem Sinn wird der Begriff der narrativen Identität allererst mithilfe dieses Unterscheidungsschemas philosophisch expliziert, das mir damals, als ich diesen Begriff zum ersten Mal angedeutet habe, noch gar nicht zur Verfügung stand.

Ich habe mich sehr für Grenzerfahrungen interessiert, die so beschaffen sind, dass die *ipse*-Identität dort sozusagen in die ihr eigentümliche Frageform gezwungen wird: *Wer bin ich?*, ohne dass darauf die Identität als Selbigkeit die Antwort liefern könnte. Das Vorbild ist für mich der *Mann ohne Eigenschaften* von Musil, wobei man *ohne Eigenschaften*^d besser mit *sans propriétés* übersetzen sollte. Das heißt ohne Selbigkeit.

Auf der Ebene der Kritik, d. h. der Philosophie, halten Sie an der Frage »Wer bin ich?« hartnäckig fest, gegen all die reduktionistischen und objektivierenden Philosophien. Aber muss man auf der Ebene der Überzeugung oder der Spiritualität die Identität nicht aufgeben?

Vielleicht gibt es tatsächlich eine Ebene der spirituellen Versunkenheit, auf der man selbst die Sorge aufgeben muss, die in der Frage »Wer bin ich?« zum Ausdruck kommt. Wenn ich auf der Linie der Reflexionsphilosophie bleibe, dann impliziert die Stärke dieser Frage die Stärke, der Objektivierung und dem Naturalismus zu widerstehen. Ich muss also als Philosoph bis zum Schluss um die Identität kämpfen, auch auf die Gefahr hin, sie in einem anderen Stadium aufgeben – und zwar im eigentlichen Sinn des Wortes – zu müssen; wir werden zweifellos darauf zurückkommen, wenn wir über die Religion sprechen werden. Das ist wahrscheinlich auch der Hintergrund der Kritik, die Derek Parfit¹⁸ an der Identität übt, wenn er sagt: »*Identity is what doesn't matter*«,

^c Der französische Begriff »caractère« bedeutet außer »Charakter« auch »Letter«.

^d Im Original deutsch; der Titel der franz. Übersetzung lautet *L'Homme sans qualités*.

»Auf die Identität kommt es nicht an«; das ist fast schon keine Aussage eines Philosophen mehr.

Anfänglich waren die drei letzten Kapitel von Soi-même comme un autre, die der Ethik gewidmet sind, kein Bestandteil des Buchs.

Dieses Buch wurde in der Tat nach den *Gifford Lectures*, in denen es ganz anders aufgebaut war, völlig neu redigiert. Der Parcours, den ich eben benannt habe, deckt sich mit den ersten Kapiteln des Buches, das dann mit Erörterungen dessen endete, was ich mit Descartes das »schwärmerische Cogito« nannte und mit Hume und Nietzsche das »gedemütigte Cogito«, und außerdem mit einem Anhang, der vom Begründer der *Gifford Lectures* verlangt wurde und den von ihm gewählten Titel »natürliche Theologie« trägt. Um dieser Spielregel, die uns sehr fremd geworden ist, wie alle meine Vorgänger nach bestem Vermögen zu genügen, habe ich zwei Kapitel geschrieben, das eine über die Berufungsgeschichten der Propheten, in dem ich die Identitätsprobleme in der Konstruktion der prophetischen Identität behandelte, das andere in der Aneignung der biblischen Schriften durch ein kirchliches Subjekt. Was ist ein Subjekt, das eine Position in der Rezeption des »Großen Codes« einnimmt, um einen Ausdruck von Northrop Frye¹⁹ aufzugreifen? Ich habe diese beiden Studien in die endgültige französische Fassung nicht aufgenommen und sie an einem anderen Ort veröffentlicht²⁰, um das Versprechen einzuhalten, das ich mir selbst gegeben habe, nämlich Philosophie und Theologie nicht zu vermischen. Außerdem habe ich mich vom Gewicht der Erörterung befreit, die das »schwärmerische Cogito« nach Descartes und das »gedemütigte Cogito« nach Hume und Nietzsche einander gegenüberstellte und die mit der Selbstbezeugung des »verwundeten Cogito« endete. Ich hielt bei dieser Gelegenheit fest, dass es dem Cogito wie dem Vater geht: bald gibt es von ihm zuviel, bald zuwenig. Ich wusste zu diesem Zeitpunkt noch nicht, dass dieses Urteil schon bald auf mich selbst zurückfallen würde. Es ist immer noch so, dass ich diese Erörterung in der Einleitung des Werks wiedergebe, um für die Untersuchung der Figuren des befähigten Menschen Raum zu lassen (*Wer spricht? Wer ??* usw.), eine Untersuchung, der es sehr gut tat, unter der Ägide des »verwundeten Cogito« behandelt zu werden.

Aber ich kann hier die tragischen Umstände nicht einfach über-

gehen, unter denen die maßgebliche Überarbeitung des ursprünglichen Texts der *Gifford Lectures*, so wie sie im Februar 1986 gehalten wurden, durchgeführt wurde.

Einige Wochen nach unserer Rückkehr aus Edinburgh hat sich unser zweiter Sohn Olivier das Leben genommen, das Kind der Rückkehr aus der Gefangenschaft, das Kind des Friedens, und zwar am selben Tag, als ich in Prag bei unseren Freunden aus der Gruppe um Patočka war. Diese Katastrophe sollte eine offene Wunde hinterlassen, welche die endlose Trauerarbeit noch nicht heilen konnte. Noch jetzt werde ich von zwei sich abwechselnden Vorwürfen verfolgt: der eine besteht darin, dass ich nicht im richtigen Moment Nein sagen konnte zu gewissen Fehlentwicklungen, der andere darin, dass ich den Hilferuf, der in der Tiefe der Verzweiflung ausgestoßen wurde, weder bemerkt noch gehört habe. Ich teilte so das ungeheure Los so vieler Väter und entdeckte die stille Brüderlichkeit, die aus gleichem Leiden entsteht. Wenige Wochen nach dieser Katastrophe begleitete ich in Chicago, wohin ich mich zurückgezogen hatte, meinen alten Freund Mircea Eliade an die Schwelle des Todes; und ich war niedergeschlagen durch den – sichtbaren, aber eindringlichen – Kontrast zwischen zwei Schicksalen, von denen nur das eine die Spur eines Werks hinterlassen wird, das andere hingegen nichts Derartiges, zumindest nicht aus menschlicher Sicht. Was ich hier vielleicht später über das Gedächtnis Gottes – gemeinsames Glaubensbekenntnis oder persönlicher Mythos – sagen werde, hat etwas mit diesem allzu menschlichen Kontrast zu tun, der in einem Gegensatz steht zu der barmherzigen Gleichstellung durch den Tod und das Leiden.

Bei der Rückkehr von meinen Frühjahreskursen in Chicago habe ich mich gründlich mit der Aufgabe befasst, den von den *Gifford Lectures* abgedeckten Bereich auszudehnen und die Implikationen meiner Betrachtungen über den befähigten Menschen und über die personale Identität für die Ethik zu entwickeln. Das war der Gegenstand eines Seminars, das ich in Rom im Rahmen der Universität Sapienza gegeben habe, begünstigt von der großzügigen Gastfreundschaft des Professors Franco Bianco.

Dieser Teil dessen, was auf diese Weise *Soi-même comme un autre* geworden ist und den ich mit Ironie und Bescheidenheit – vorgetäuscht oder nicht, ich weiß es nicht – meine »kleine Ethik« nenne, ist in drei Kapitel eingeteilt, die man etwas voreilig auf eine Auseinandersetzung reduziert hat zwischen einer teleologischen, neoaristote-

lischen Ethik, der es um die Idee des guten Lebens geht, und einer deontologischen, eher kantischen Herangehensweise, in deren Mittelpunkt das Sollen und die Pflicht stehen. Aber ich lege fast größeren Wert auf das dritte Kapitel, das der praktischen Weisheit gewidmet ist, dem kreativen Prozess innovativer Entscheidungen angesichts schwieriger Fälle: den *hard cases* des Rechts, der Medizin und des Alltagslebens.²¹ Ich lege großen Wert auf dieses Voranschreiten, ausgehend von einer ersten Ebene, auf der man auf die aristotelische Frage antwortet, was das Streben nach dem guten Leben bedeutet, über eine zweite Ebene, auf der man auf die kantische Frage antwortet, was es heißt, die Pflicht zu befolgen, um schließlich auf einer dritten Ebene anzukommen, auf der man sich fragt, was es heißt, ein noch nicht da gewesenes ethisch-praktisches Problem zu lösen – dies ist das Problem der praktischen Weisheit, das ich der Hermeneutik der »Anwendung« zuordne, unter der Ägide der aristotelischen *phronesis*.

Diese drei Kapitel haben eine zweifache Strukturierung: vertikal und horizontal. Ich habe gerade von der vertikalen Strukturierung in drei Ebenen gesprochen. Aber jede dieser Ebenen wird durch drei Begriffe gebildet: das Selbst, den Anderen als Träger eines Gesichts und den Anderen, der der Dritte ist, Subjekt der Gerechtigkeit. Meine Schwierigkeit besteht darin, diese Triade von der einen Ebene auf die nächste zu übertragen. Und zunächst sie auf der ersten Ebene herauszubilden, indem man sagt, dass das ethische Leben der Wunsch nach persönlicher Erfüllung mit und für die Anderen ist, gemäß der Tugend der Freundschaft, und im Verhältnis zu einem Dritten, gemäß der Tugend der Gerechtigkeit. Was mich zur Aussage bewegt, dass die Gerechtigkeit bereits von der untersten Ebene an eine strukturierende Komponente ist. Es scheint mir wichtig zu sein, diese erste Charakterisierung des Gerechten als eine Figur des Guten zu betonen; es ist das Gute mit und für einen Anderen, für einen Anderen, der nicht der Träger eines Gesichts ist, sondern der *socius*, der mir über Institutionen begegnet; es ist der Andere der Institutionen und nicht der Andere der interpersonalen Beziehungen. Auf der zweiten Ebene verfolge ich die Bestimmung dieser Triade weiter, neu formuliert in den Begriffen der Selbstachtung, der Achtung vor dem Anderen und allen Formen der Gerechtigkeit, die über prozedurale Strukturen normiert werden. Die dritte Ebene entsteht aus der Begegnung mit tragischen Situationen; hier begegne ich der Ratlosigkeit in all ihren Facetten: das Selbst ohne die Unterstützung einer konstituierten Selbstheit vor der Frage: Wie

soll man sein eigenes Leben in Situationen der Ungewissheit, des Konflikts und des Risikos entschlüsseln? Der starke Teil ist in meinen Augen derjenige, der sich damit befasst, was aus der Gerechtigkeit wird, wenn in einer jeweils einzigartigen Situation Recht gesprochen werden muss. Zurzeit bin ich mit der Frage nach dem Gerechten und der Gerechtigkeit beschäftigt, die dieses doppelte Raster der Problematik des Eigenen berücksichtigt, dasjenige des Nahen und des Fernen und dasjenige der horizontalen und vertikalen Beziehungen.

Sie haben wiederholt Ihre Absicht erwähnt, jetzt über das Problem des Gedächtnisses zu arbeiten. Auf welchem Weg denken Sie an es heranzugehen?

Über das Verhältnis zwischen Gedächtnis und Geschichte. Dieses Paar scheint mir von dem Blickwinkel nicht erfasst zu werden, dem Kurzschluss von Zeit/Erzählung, der mich ihm ausweichen ließ.

Was die Geschichte betrifft, so habe ich mich nur für die Frage interessiert, bis zu welchem Punkt die erklärende Geschichte noch narrativ ist; aber es gibt noch viele andere Aspekte der Problematik der Geschichte. Ich möchte gerne der Ausschließlichkeit der Frage des Narrativen entgehen.

Was die Zeit betrifft, so habe ich am Ende meiner Konklusion die Idee skizziert, dass es noch andere Arten gibt, über sie zu sprechen, als das Narrative, so vor allem das Lyrische. Ich glaube heute, dass der tiefe Konflikt von Weltzeit und Seelenzeit sich nur poetisch zum Ausdruck bringen lässt, sowohl in der publikumswirksamsten Poesie – in der man wiederholt, dass das Leben kurz und der Tod gewiss ist – wie auch in der ausgefeiltesten. Sagen wir, von Baudelaire bis Yves Bonnefoy. Alles auf das Narrative zu setzen, tat letztlich den anderen Arten, über die Zeit zu sprechen, Unrecht, etwa sie zu besingen, sie zu beklagen, sie zu lobpreisen, wie man es am Beispiel der Psalmen und des Buchs Kohelet sieht.

Ich möchte gerne diese Fragen über den Umweg der Selbstkonstitution des Gedächtnisses in passiven Synthesen wieder neu aufgreifen, nach der Vorgehensweise Husserls und indem ich diese Reflexionen unter das Zeichen des *Zusammenhangs des Lebens*^e stelle. Wie folgt das Leben auf sich selbst? Ich betone die Tatsache, dass es sich um ein

^e Im Original deutsch.

Leben handelt und nicht um das Bewusstsein. Zurzeit stelle ich Reflexionen zum Thema Leben an, was ich immer vermieden habe; denn in der Nachfolge des frühen Husserl war ich immer sehr misstrauisch gegenüber der *Lebensphilosophie*, der Idee einer Philosophie des Lebens.

Sie hatten es trotzdem in Le Volontaire et l'involontaire angeschnitten.

Ja, aber gerade unter dem Oberbegriff des absolut Unwillentlichen. Ich wollte mich zu jener Zeit nicht vom Thema des Todes erdrücken lassen; also wollte ich dem Thema der Geburt zu seinem Recht verhelfen.

Die Ebene des Lebens, als menschliches Leben, ist auch diejenige des Begehrens; und folglich ist sie die erste Ebene der Ethik. In *Soi-même comme un autre* verfechte ich die Idee, dass es vor der Moral der Normen die Ethik des Wunsches, gut zu leben, gibt. Folglich treffe ich das Wort *Leben* auf der elementarsten Ebene der Ethik an; es ist jedoch auch die Ebene, auf der sich das Gedächtnis herausbildet, unterhalb der Diskurse, noch vor dem Stadium des Prädikativen. Zwischen der Zeit und der Erzählung fehlte das Hauptverbindungsstück, nämlich das Gedächtnis.

Das Gedächtnis interessiert mich auch als *kollektives Gedächtnis*, über den Umweg der zeitgenössischen Ereignisse: Die Gedenkveranstaltungen der fünfzigsten Jahrestage, die wir 1994 und 1995 erlebt haben, setzen uns in Beziehung zu etwas, das ich die Zeit des Bruchs zwischen Gedächtnis und Geschichte nenne; die letzten Überlebenden dieser Epoche, zu denen ich gehöre, werden das Feld alleine den Historikern überlassen. Es gibt einen letzten Moment, in dem die Geschichte sich mit dem Gedächtnis überschneidet: Das ist der Moment der fünfzigsten Jahrestage. Die fünfzigsten Jahrestage sind die Orte des letzten Aufeinandertreffens des Gedächtnisses der Überlebenden und der Arbeit der Historiker.

Die philosophische Schwierigkeit, auf die ich wie viele andere stoße, ist diejenige des kollektiven Gedächtnisses; bei Halbwachs²² wurde es unzulänglich und allzu kursorisch abgehandelt. *Wer* erinnert sich, wenn man von einem kollektiven Gedächtnis spricht? Ist das ein Missbrauch der Sprache? Oder eine Metapher? Oder könnte man sich den Begriff des kollektiven Gedächtnisses auch erarbeiten, indem man sich Husserls Kategorien aus der fünften seiner *cartesischen Meditatio-*

nen bedient, nämlich der Konstitution dessen, was er als »Personalitäten höherer Ordnung«²³ bezeichnet, wie etwa die Nation oder den Staat. Dann wäre das kollektive Gedächtnis für diese Personalitäten höherer Ordnung das, was das individuelle Gedächtnis für Personen ist. Denn es scheint mir, dass das Gedächtnis im strengen Sinne, im grundlegenden Sinne, nicht mitteilbar ist. Wie kann es kollektiv sein, wenn es zunächst das *meinige* ist? »Meinigkeit« des Gedächtnisses; *meine* Erinnerungen können nicht *eure* Erinnerungen sein; es gibt keine Übertragung eines Gedächtnisses auf ein anderes. Hält man an beiden Fäden gut fest, und zwar an dem possessiven Charakter des Gedächtnisses und dem Beitrag des Gedächtnisses für die Kontinuität der Person, dann stellt sich die Frage des *Zusammenhangs*^f des kollektiven Gedächtnisses in ihrer ganzen Rätselhaftigkeit. Mit dieser Schwierigkeit beschäftige ich mich gegenwärtig.

^f Im Original deutsch.