

Die Fehlbarkeit des Menschen

Rekonstruktion eines frühen Schlüsselwerks

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens (548) | 1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie (553) | 1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg (557) | 2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33) (560) | 3. Die transzendente Synthesis als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69) (564) | 4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung (567) | 5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls (573) | 6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen (582)

Paul Ricœurs *Die Fehlbarkeit des Menschen* ist ein für seine philosophische Entwicklung zentrales, in seiner übergreifenden Bedeutung jedoch immer noch zu wenig beachtetes Frühwerk des Philosophen.¹ Es ist, dies erschwerte die Rezeption sicherlich, nicht einfach zugänglich. Dies liegt vor allem auch daran, dass es sich um ein Buch des *Übergangs* handelt. Zunächst sehr intensiv in die frühe französische Husserl-Rezeption involviert, begann sich in den 50er Jahren die frühe, phänomenologisch-deskriptive Grundausrichtung von Ricœurs Denken zu verändern. Ein entscheidender Anstoß war, dass mit der Fokussierung auf die Thematik des Willens die Problematik des Bösen im Spannungsfeld von menschlicher Endlichkeit und Freiheit zentral wurde.² Die Problematik des Bösen war nun allerdings

1 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971 [=FM]. Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

2 In der Tat findet sich in der Sekundärliteratur eine Reihe von Rekonstruktionen der *Fehlbarkeit*, die dessen – wie Waldenfels kommentierte – »einfach[e] und durchsichtig[e]« Komposition nachzeichnen, teils mit durchaus unterschiedlicher interpretativer Ausrichtung und philosophiehistorischer Kontextualisierung. Vgl. B. Waldenfels *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987. Waldenfels selbst (ebd., 287–293) gibt eine sehr knappe systematisierende Dar-

kein klassischer Topos der Phänomenologie Husserl'scher Provenienz gewesen, von deren methodischer Strenge Ricœur gleichwohl immer geprägt blieb. Um die entsprechend notwendige Erweiterung phänomenologischer Analysekompetenz sicherzustellen, hatte Ricœur daher einiges an Integrationsarbeit zu leisten.

stellung, die besonderes Augenmerk auf die Integration und Transformation der phänomenologischen Methode hat. Ähnlich klar ist auch der umfassendere Überblick bei U. Meyer, *Paul Ricœur. Die Grundzüge seiner Philosophie*, Aachen 1991. Zeitlich früher datieren die englischsprachigen Darstellungen von D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston 1971, 59–80, die nachdrücklich die Kantische Argumentation unterstreicht, T. M. van Leeuwens umfassende Rekonstruktion, *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981, die stärker als andere Marcells und Jaspers' Einfluss hervorhebt, sowie A. de Waelhens werkgeschichtliche Aufarbeitung, *Pensée mythique et philosophie du mal*, in: *Revue philosophique de Louvain* 59 (1961), 315–347, die eine methodologische Spannung in der Empirik des Willens unterstreicht. Ähnlich ist auch der Fokus von J. Greischs sehr umfassender Rekonstruktion, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin 2009, die den Kant-Bezug ausarbeitet und die weiterführenden Potentiale des Werks anzeigt. Zu nennen sind zudem eine sehr frühe Dissertation von W. J. Lowe, die methodische Ambiguitäten aufzeigt: *Mystery and the Unconscious: A Study in the Thought of Paul Ricœur*, Yale 1972, 22–107; vgl. auch seine spätere Einführung zur englischen Übersetzung von *Fallible Man*: W. J. Lowe, *Introduction*, in: P. Ricœur, *Fallible Man*, New York 1986, vii–xxxii, sowie die griffige Darstellung bei S. Davidson, *Introduction. The Kantian Architecture of Ricœur's Fallible Man*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, Lanham 2019, 101–124, die als Einleitung für das *Companion to Ricœur's Fallible Man* firmiert. Dieser Band ist ein fruchtbares Arbeitsinstrument, in dem die breite Palette an Bezügen analysiert wird, die die *Die Fehlbarkeit des Menschen* prägt. Weitere Kurzdarstellungen mit unterschiedlich gelagerten Schwerpunkten finden sich bei D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht, Boston, London 1990, Kap. 4; D. M. Rasmussen, *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, Den Haag 1971; die beide stark den Zusammenhang mit der Symbolik des Bösen hervorkehren, sowie bei I. Römer (*Anthropologie der Disproportion und Kritik der ethischen Weltanschauung. Ricœurs Auseinandersetzung mit Kant vor dem Hintergrund der Reflexionsphilosophie Jean Naberts in »Die Fehlbarkeit des Menschen«*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 157–183), die nicht nur ebenfalls der Rolle Kants nachgeht, sondern v.a. zeigt, wie diese für Ricœur durch Naberts Reflexionsphilosophie und dessen Reflexionen zum Bösen kritisch umgeprägt wurde (vgl. J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1931).

Zumindest zweierlei ist in diesem Kontext zu nennen. Zum einen ging es dabei darum, die ihn ebenfalls prägenden reflexions- und existenzphilosophischen Motive mit dem methodischen Selbstverständnis der Phänomenologie konstruktiv zusammenzuführen. Daraus resultierte eine Konfrontation, die notwendigerweise zu einer *Transformation der Phänomenologie* führen sollte. Zum anderen begann Ricœur sich im Lichte der Einsicht, dass »das Böse« in seiner »Unerforschlichkeit« immer schon Gegenstand eines vielfältigen vorphilosophischen, mythischen und religiösen Diskurses war und ist, in dem sich das lebensweltlich-historische Selbstverständnis des Menschen ausspricht, *hermeneutischen Methoden* zu öffnen. Diese teils untergründig verlaufende Dynamik der methodischen Öffnung angesichts einer kardinalen thematischen Herausforderung resultierte schließlich in der viel zitierten »hermeneutischen Wende«, die der Phänomenologie nicht nur ein neues Gepräge verleihen sollte, sondern vor allem auch gänzlich neue Thematiken in den Blick zu nehmen erlaubte.

Doch damit nicht genug: Im Blick auf die Entwicklung einer phänomenologischen *Anthropologie*, die er im Zeichen der wesenhaften *Fehlbarkeit* des Menschen konzipierte, hatte sich Ricœur in diesem Projekt auch mit anderen philosophischen Traditionen auseinanderzusetzen. Für den Kontext der *Fehlbarkeit* ist insbesondere die Aufarbeitung thematisch relevanter Motive von Plato, Augustinus, Descartes und Pascal zu nennen, die er in einem wagemutigen Spagat zwischen einer Kantischen Architektonik³ und einer – phänomenologisch gebrochenen – dialektischen Methode durchaus spannungsreich auszubuchstabieren versuchte. Ob bei all dem von einem gelungenen Ausbalancieren gesprochen werden kann, bleibe dahingestellt. Denn auch wenn das Werk zunächst eine »einfache und durchsichtige Komposition« (Waldenfels; s. Anm. 2) aufzuweisen scheint, die Vielfalt an Bezügen, mitunter widerstreitenden Motiven und nicht immer sofort klar ersichtlichen Intentionen stellt die Lektüre vor komplexe Herausforderungen und macht eine mehrschichtige Rekonstruktion erforderlich. Dies bedeutet für die vorstehende Darstellung, dass die oft impliziten Anleihen und Referenzen

3 Zu dieser Architektonik vgl. bes. Ihde, *Hermeneutic phenomenology*, Kap. 3, 59–79; Davidson, *Introduction. The Kantian Architecture*; sowie systematisierend Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, Kap. 3.

dieses vielschichtigen Werkes im Blick auf ihre thematische Konvergenz durchleuchtet werden müssen, bevor die leitende Fragestellung angemessen entfaltet und der Argumentationsgang expliziert werden kann. Ohne ein angemessenes Vorverständnis des umgreifenden Denkhorizonts des jungen Ricœur, der sich schon hier als enorm beweglich und offen erweist, bliebe einiges unverständlich oder zumindest ausgeklammert. Zudem erschlossen sich die vielen vordeutenden Perspektiven auf spätere Arbeiten nicht, die der Verfasser in dieser Phase bereits – wenn auch zumeist implizit – als weiterführende Themenstränge ansatzweise schon ins Spiel gebracht hat. Zu denken wäre diesbezüglich etwa an die Hermeneutik der *Religion*, die als weitgehend ungenannter, aber durchaus spürbarer Horizont des Buches in vielen Passagen mitschwingt, ohne aufgegriffen zu werden, oder auch an die gegen Ende des Werks sich eröffnende Problematik der *Anerkennung*, Themen also, denen Ricœur später ja umfassende eigene Untersuchungen widmen sollte.⁴

1. Werkgeschichtlicher Überblick: Verortung im Projekt einer Philosophie des Willens

Werkgeschichtlich gesehen entstand *Die Fehlbarkeit des Menschen* im Kontext eines groß angelegten Projekts, das der systematischen Ausarbeitung einer *Philosophie des Wollens* gewidmet war. Ricœur verstand dieses Projekt als eine ergänzende Fortführung von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, die ihrerseits Husserls frühe Phänomenologie der *Bedeutung* erheblich erweitert hatte. Das Vorhaben war so konzipiert, dass Ricœur in *Das Willentliche und Unwillentliche*⁵ (französ. Orig. 1950) zunächst eine phänomenologisch-strukturelle »Eidetik des Wollens« entwickelte. Diese legte eine umfängliche Beschreibung der invarianten »Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen« vor, die der Autor in

4 Vgl. exemplarisch P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006; vgl. zu dieser sich entfaltenden Motivatik nochmals Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*.

5 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016 [=WU].

ihrem reziproken Zusammenwirken entfaltete. Ricœur ging es dabei im Kern darum, das kardinale »Intelligibilitätsprinzip« (WU, 24) der Funktionen des Wollens herauszuarbeiten – und dies *unangesehen* jeder faktischen, d.h. guten oder bösen Bestimmung des Willens selbst. Sein Vorgehen entsprach also einer abstrakten Wesensanalyse, die *empirisch* beschreibbare Willensphänomene wie »Verfehlung«, »Schuld« und »Transzendenz« – »diese Generatoren von Opazität und Absurdität«⁶ – im Sinne einer »ethischen Epoché« methodisch einklammerte (vgl. WU, 23 ff.) Dieses Vorgehen spiegelt sich auch in Ricœurs Publikationstätigkeit. *Die Fehlbarkeit des Menschen* erschien zehn Jahre nach *Le volontaire et l'involontaire* als erster Band einer im französischen Original *Finitude et culpabilité* (1960) übertitelten zweibändigen Publikation.⁷ Im zweiten Band, der *Symbolik des Bösen*, änderte Ricœur jedoch diese Vorzeichen wiederum, hob die Einklammerung also auf. Seine Aufgabe sah er dort darin, sich der *Realität* menschlicher »Schuld« und den lebensweltlich relevanten *Symboliken* und insbesondere *mythologischen Verarbeitungen* existenziell relevanter negativer Formen des Willenslebens zu widmen, wie es die Schuld in exemplarischer Weise ist. Die Aufhebung der Epoché der *Transzendenz* wiederum hätte schließlich Thema eines dritten – nie geschriebenen – Bandes werden sollen, der sog. *Poetik des Willens*.⁸

Die Vorarbeit zu dieser konkreten Auseinandersetzung hatte *Die Fehlbarkeit des Menschen* zu leisten, indem sie den Ort des *möglichen* Einbruchs des Bösen in die »menschliche Realität« (so übrigens die frühe französische Übersetzung von *Dasein*) erhellte. Ricœur konzipierte sie zu diesem Zweck als eine *Anthropologie auf phänomenologischer Grundlage*. Diese Konzeption stand dabei vor einer besonderen Schwierigkeit. Denn einerseits ging es Ricœur darum, die *methodische Strenge* phänomenologischer Beschreibung

6 De Waelhens, *Pensée mythique et philosophie du mal*, 315.

7 Weshalb in der deutschen Übersetzung und Edition daraus eine »Phänomenologie der Schuld« wurde, wäre zu hinterfragen. Greisch etwa vermutet schlicht, dass man mit einem »phänomenologischen Gütesiegel« das Werk der deutschsprachigen Leserschaft »schmackhafter« (Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 75) machen wollte.

8 Vgl. dazu auch J. Greisch, *Das Willensphänomen und die Erfahrungen der Transzendenz*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 123–156.

zu bewahren, andererseits wollte er aber auch die *ontologischen Ansprüche* berücksichtigen, die das Mysterium unserer Existenz (*sum*) dem Versuch einer letztbegründenden Reflexion im Zeichen eines selbstmächtigen *ego cogito* entgegenhält. Die Kritik an der »sekundären Naivität« eines erkenntnistheoretischen Idealismus, der im Falle Husserls allzu leicht in eine zentripetale »Egologie ohne Ontologie« zu münden drohte, wird deswegen von Ricœur mit Verweis auf die irreduzible Implikation des *ego cogito* »im Sein« korrigiert.⁹

Der in *Das Willentliche und das Unwillentliche* bereits eingeschlagene Fokus auf die Instanzen des Unwillentlichen zeichnete die Berücksichtigung dieser ontologischen Problematik bereits vor. Im Rekurs auf Marcel wird nun jedoch zusehends klarer, dass das Ich-will als »Exponent einer inkarnierten Existenz« (van Leeuwen) verstanden werden muss, deren zentrifugale Tendenz¹⁰ das Subjekt zum Adressaten oder Rezipienten »degradiert«, es dadurch aber auch auf eine »andere Ordnung« hin öffnet.¹¹ Dramatische anthropologische, existenzielle und ontologische Qualitäten treffen in ihm zusammen. Die Insistenz auf Husserls methodologische Strenge steht damit in einer spannungsreichen Beziehung v.a. mit Marcells existentialistischem Denken des ontologischen »Geheimnisses« respektive Na-

9 Vgl. G. Marcel, *Le mystère de l'être I*, Paris 1927, 227 f.

10 Ricœur spricht in *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie de l'existence*, Paris 1947, von einem »mouvement centrifuge de l'ex-ister« (107), fasst später in *Das Willentliche und das Unwillentliche* die durch diese enteignende Bewegung entstehende unwillentliche Dynamik dann als »feindliche Kraft« (WU, 40), was dem Ganzen doch eine deutlich dramatischere Note verleiht.

11 Hier ist ein auch bei Levinas zentrales Motiv angesprochen, das in der Entwicklung der Phänomenologie, von Patočka über Marion bis Waldenfels ausgearbeitet wurde. Die Rede ist von einer Transformation des *Subjekts* zu einem »Adressaten des Erscheinens«, einem »Hingegebenen« (*adonné*), einem »Patienten« oder »Respondenten«, einem im Akkusativ Angesprochenen (Levinas). Die »Disqualifikation« der Intentionalität und die daraus resultierende »Degradierung« eines selbstmächtigen Subjekts ist dabei Ausdruck einer veränderten Sicht auf die Grundbewegung der Phänomenalisierung: Ob man das Gewicht auf die Korrelation Intention/Erfüllung, Erfahrung/Ausdruck oder Anspruch/Antwort legt, entscheidet, was überhaupt in den Rang eines Phänomens treten kann. Mit Blick auf die Geschichte der Phänomenologie ist es wichtig zu erwähnen, dass die Denkfigur des Anspruchs somit nicht nur von Heideggers Denken der »Seinsgeschichte« her in die französische Phänomenologie Eingang fand, sondern auch auf anderen Wegen.

berts Rückbindung der Reflexion an »die Wahrheit des Ganzen«,¹² die sich im Gefühl verkörpert. Ricœur bleibt bei all dem gleichwohl sorgsam darauf bedacht, Beschreibung und Reflexion weder den Illusionen einer sich transparenten, autonom dünkenden transzendentalen Selbst-Reflexion auszuliefern, noch deren Ansprüche einer nicht-integrierbaren Denkfigur absoluter Transzendenz oder gar Heterologie zu opfern.¹³ Das Zusammendenken von Husserl und Marcel wird exakt dadurch zur produktiven Matrix eines *Denkens auf Umwegen*, das weder die Sorge um die Methode preisgibt, noch die Faszination für das Unergründliche und die Weisen, wie dieses nicht nur das Denken herausfordert, sondern vor allem das Handeln motiviert.¹⁴

Die Fehlbarkeit des Menschen verdeutlicht in diesem Zusammenhang in nachdrücklicher Weise, dass sich eine im Geiste Husserls entfaltete *Eidetik des Willens* den Anfechtungen (»Komplikation«, »Störung«, »Entstellung«), mit denen die »menschliche Realität« sich in ihrer konkreten Existenz unabweisbar auseinanderzusetzen hat, aus prinzipiellen Gründen nicht gewachsen ist. Vielmehr gilt es, wenn die früh schon aufgekommene Rede von einer »bedingten Freiheit« sachlich begründet werden soll, den prinzipiellen »Einbruchsort« des Bösen, jenen »Fremdkörper in der Eidetik des Menschen«, ins Auge zu fassen und näher zu bestimmen. Es ist, wie

12 J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1971, 92. Wichtig an Nabert ist vor allem, dass er die Rückbindung an ein Ganzes nicht im Sinne eines »Realismus des Einen« denkt, sondern die aktive Einholung den Umweg über die Artikulation eines »désir du dépassement toujours contrarié et toujours renaissant« nehmen muss (J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris 1966, 27). Ricœur legt dies als »vorgängige Einheit im Gefühl« (Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 165) aus und macht den Gedanken zum Zentrum seiner Abhandlung. Zur Bedeutung Naberts vgl. auch S. Davidson, *The limitation of the ethical vision of the world: The influence of Jean Nabert*, in: ders. (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 65–81.

13 Ricœur zufolge kapituliert Marcel allzu schnell vor den Ansprüchen des ontologischen Mysteriums, die er generell als *l'incarcérisable* oder *l'inconnaissable* fasst. Hierdurch werde der Begriff überdehnt und auf unsystematische Weise auf sehr unterschiedliche Phänomene wie das Böse, die Einheit von Leib und Seele oder die Liebe angewandt. Vgl. zur Rezeption von und Kritik an Marcel van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 15 ff., sowie G. Fiasse, *Reflection, the body, and fallibility: The mysterious influence of Marcel in Ricœur's Fallible Man*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 43–64.

14 Vgl. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 19–25.

uns mittlerweile bekannt ist, die konstitutive *Fehlbarkeit* des Menschen, die Ricœur als jenen Ort ausmacht. Genauer beschreibt er diesen als jene »konstitutionelle Schwäche«, die diesen »Einbruch« – verstanden als eine *Verzerrung*, *Entstellung* oder gar *Perversion* der ursprünglichen Strukturen eines unschuldigen Willens – in die »menschliche Realität« möglich macht. Eine eidetische Wesensanalyse wird damit zwar hinfällig, jedoch nicht ganz. Denn zur Frage stehen nun ja die Wesenszüge jener möglichen inneren »Abweichung« des Menschen von den Grundstrukturen des Willens, die diesen Einbruch eben *möglich* machen.

Wenn Ricœur in den einzelnen Kapiteln des Buches dem Wesen der menschlichen Fehlbarkeit in ihren verschiedenen Gestalten nachspürt, so bleibt eines durchgängig zu beachten: Bei aller Sensibilität für die verstörenden Erfahrungen von Endlichkeit und Negativität lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, dass der Mensch für ihn im Grunde dennoch als dasjenige Wesen zu verstehen ist, für welches das Böse einen Möglichkeitsspielraum bedeutet, dem er *zugeneigt* sein kann, für den die ursprüngliche Bejahung (*affirmation originaire*) jedoch immer *grundlegender* bleiben wird, als das Moment existenzieller Negation.¹⁵ Diese Grundeinsicht in die basale Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz und folglich auch Geschichte ist von entscheidender Bedeutung. Sie erst ermöglicht ein umfassendes Verständnis des vorliegenden Buches, denn sie spannt mehrere Denkmotive bzw. Traditionen in *thematischer Hinsicht* zusammen: Das reflexionsphilosophische Erbgut des Ricœur'schen Denkens, das ihn vor allem mit Nabert aber auch mit Marcells Existenzialismus verbindet, spannt sich hier mit einer Entfaltung der darin angelegten anthropologischen Implikationen zusammen, welche sich wiederum nur phänomenologisch angemessen auf den Begriff bringen lassen – in einer zusehends indirekt verfahrenenden Phänomenologie.

Eine *Empirik des Willens* brachte gegenüber der frühen *Eidetik* also einen gänzlich anders gelagerten Grundakkord in Anschlag. Wie die Entwicklung von *Das Willentliche und das Unwillentliche* über *Die Fehlbarkeit des Menschen* hin zu *Die Symbolik des Bösen* zeigt, artikulierte sich die veränderte Tonlage zeitverschoben in zu-

15 Vgl. dazu insbesondere die Ausführungen Ricœurs in *Negativität und Ur-Bejahung*, in: ders., *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 335–365, die diesen Zusammenhang in exemplarischer Auseinandersetzung mit Sartre aufklären.

mindest zweierlei Hinsicht auf sehr prägende Weise, in Bezug auf die eingeforderte *Anthropologie* einerseits und die *hermeneutische Gestalt*, die das Gesamtprojekt andererseits anzunehmen begann.

1.1 Erster werkgenetischer Leitfaden: Der Einsatz der Anthropologie

Zum einen trat zunächst ganz unmittelbar die Aufgabe einer Reflexion auf die *anthropologische Verfassung* jenes Wesens ins Zentrum, das aufgrund seiner von *Leidenschaften* zutiefst geprägten Verfassung moralisch verfehlen und d.h. *schuldig werden kann, ohne aber je schon notwendigerweise schuldig zu sein*. Das Konzept der *Fehlbarkeit* (*faillibilité*) wird in diesem Sinne ganz klar gegen Heideggers strukturelle Engführung von Endlichkeit und Schuldigsein¹⁶ eingeführt, die sich für Ricœur auch bei Jaspers (etwa in seiner Akzentuierung der Ausweglosigkeit menschlichen *Scheiterns* und der Bestimmung des *Tragischen* als Grundzug der Existenz)¹⁷ noch durchhält. Ricœurs Rezeption von Marcel, insbesondere des von ihm eingeschlagenen Weges von der »Weigerung zur Anrufung«,¹⁸ der die Dimension einer »ursprünglichen Affirmation«, eines »Begehrens zu existieren« unterstreicht, erlaubt dagegen in der Tat eine ganz andere Akzentsetzung. Denn die Fehlbarkeit lässt sich im Lichte dieser Dimension, wie Ricœur erkennt, nicht einfach als notwendige Folge einer übermächtigen Struktur oder als ein schicksalhaftes Existenzial verstehen. Er konzipiert sie vielmehr als einen konstitutiven *Spalt* (*faillie*), der die in den Grundfähigkeiten Menschen angelegte *Einbruchsstelle* des Bösen ebenso verkörpert, wie die Möglichkeit des Gutseinkönnens in ihm gründet.

16 Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ¹⁵1984, §§ 54, 58.

17 Siehe K. Jaspers, *Über das Tragische*, München 1954, wo dieses Motiv greifbar wird; vgl. dazu und zu Ricœurs Kritik an Jaspers im Allgemeinen die informativen Überlegungen bei van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 26 ff., sowie J. Porée, *Karl Jaspers: The clarification of existence*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 19–42, der nachvollziehbar Ricœurs verschiedene Kritikpunkte an Jaspers' Denken darlegt.

18 So die Übersetzung des Titels von Marcells Schrift *Du refus a l'invocation*, Paris 1940.

Ricœur bezeichnet diese *polare Potentialität* im Anschluss an Descartes und Pascal als eine *innere Disproportion*. Diese öffnet sich zwischen der Endlichkeit unserer Erfahrung und unseren unendlichen Ansprüchen, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Gefühl und Rationalität, zwischen der animalischen Bindung an Bedürfnisse und der menschlichen Ausrichtung auf Glückseligkeit, etc., und motiviert verschiedene menschliche Vermittlungsversuche, ohne sich jedoch je gänzlich schließen oder vermitteln zu lassen. Der Akzent, den *Das Willentliche und das Unwillentliche* noch auf eine ontologisch integrierbare *Dualität* von Freiheit und Notwendigkeit gelegt hatte,¹⁹ in die der Mensch zuletzt zwar nur *einwilligen* kann, will er »Versöhnung« finden, verschiebt sich hier in geradezu dramatischer Weise auf eine letztlich unaufhebbare *Polarität*. Dadurch wird den Leserinnen und Lesern einerseits schmerzhaft deutlich, dass *niemals eine endgültige Versöhnung* stattfinden wird können, die das gebrochene *cogito* – sei aufgrund der immer prekären Einheit von Leib und Seele, oder auch angesichts der Unerforschlichkeit des Bösen – mit sich ins Reine brächte. Dies ist prinzipiell nicht möglich, da die treibende *Unruhe* im Herzen des Menschen²⁰ nicht einfach auf seine Passivität oder Rezeptivität zurückführbar ist, also auch nicht bspw. auf pathologische Affekte, deren die Vernunft Herr werden könnte, entschlosse sie sich einmal dazu, etc. Entscheidend zu sehen ist vielmehr, dass sie ebenso, ja womöglich viel weitreichender noch in seinen Ansprüchen auf »unbegrenzte Rationalität, [...] Totalität und Glückseligkeit« (FM, 20) wurzelt. Andererseits wiederum vernimmt man jedoch in all dieser Polarität doch auch einen basalen *Unterton von Hoffnung*, der sich in Ricœurs stark von Nabert inspiriertem »Stil des Ja« ebenso durchgängig Gehör verschafft.²¹ Denn wenngleich die Konfrontation mit der Endlichkeit in all ihren Spielarten auch nicht restlos zu vermitteln ist, so bleibt

19 Ricœur selbst spricht in einem frühen Vortrag aus dem Jahr 1951 ganz explizit noch von der »Grenz-idee einer wechselseitigen Reintegration des Bewusstseins in den Leib und des Leibes in das Bewusstsein« (vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: ders., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*, Paris 2013, 95–122).

20 Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*. Lat./Dt., Düsseldorf, Zürich 2004, 8 resp. 9 (I/1): »[...] inquietum est cor nostrum [...]« ([...] unruhig ist unser Herz [...])«.

21 Zur Beschreibung dieses Stils vgl. van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 31 ff.

im Lichte des Vorgriffs auf ein *sinnhaftes Ganzes* menschlicher Existenz eine Atmosphäre der Hoffnung gleichwohl deutlich spürbar. Insbesondere das kreative Potential der »imaginativen Variation« einer »ursprünglichen Unschuld«, das in der *Fehlbarkeit des Menschen* öfters angesprochen wird, ist hier von zentraler Bedeutung. Sie bezeugt dabei weniger die Möglichkeit, dass die Vermittlung zu einer »Fehlbarkeit ohne Fehl«, zu einer »Fragilität also ohne »Fall«, führen könnte, da die Fehlbarkeit im Sinne einer originären Disproportion sich ja nicht aus der Welt schaffen lässt, ohne den Menschen mitzureißen.²² Gerade dies realisieren zu wollen, wäre mit Ricœur als eine spezifische Aktualisierung der Möglichkeit des Bösen zu verstehen, wie sich später genauer zeigen wird.²³

Beide genannte Möglichkeiten in ihrer irreduziblen Polarität grundieren mithin die phänomenologische Anthropologie in *Die Fehlbarkeit des Menschen*. Ricœur fragt also nicht nur danach, wie diese konstitutionelle Disproportion im Denken, Handeln und Fühlen in je verschiedener Hinsicht *aufbricht*. Er zeigt auch, wie sie in diesen Bereichen durch einen dritten Terminus – je unvollständig eben – zu *vermitteln versucht* wird. Die auf eine *Poetik des Willens* vorgreifende Frage, ob in einem *übergreifenden* Horizont dem »unruhigen Herzen« des Menschen zuletzt eine Versöhnung mit den Anfechtungen der Endlichkeit je gelingen könnte, mag deshalb zwar einen herauszuhörenden Unterton darstellen, sie muss aber notwendigerweise offen bleiben.²⁴ Was in dieser Intonation dennoch

22 Ricœur hat dieses in *Das Willentliche und das Unwillentliche* eingeführte Motiv, das in FM eher implizit wirksam ist, später selbst noch deutlicher auf den Begriff gebracht, vgl. P. Ricœur, *Die Freiheit im Lichte der Hoffnung*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973, 199–226.

23 Ein Beispiel hierfür wäre die Kritik, die Ricœur an den sog. politischen »Theologien der Herrschaft« äußert, die im Zuge eines Kurzschlusses von zu sichernder Freiheit und unverletzlicher Souveränität exakt jenen Impuls freisetzen, der das *Suchen* nach Spielräumen freier Gestaltung der *Sucht* ihrer absoluten Sicherung opfert (P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 94. Fußnote). Zur Distinktion Suchen/Sucht siehe genauer die Überlegungen gegen Ende dieses Beitrags.

24 Dies scheint in der Tat eine Frage zu sein, die Ricœur in den Bereich einer nicht mehr systematisch durchforschten »Hermeneutik der Religion« geführt hat; vgl. B. Gregor, *Ricœur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*,

greifbar wird, ist wiederum die kardinale Rolle der bereits angesprochenen ontologischen Figur einer »originären Affirmation«, deren Anfechtungen durch die Endlichkeit noch ihre Existenz bestätigen und das Verlangen nach weiteren Vermittlungen antreiben: »So ursprünglich die Bosheit sein mag, das Gute ist noch viel ursprünglicher«, heißt es in diesem Sinne auf den letzten Seiten des Werks (FM, 188). Im Gegenzug zu der von Ricœur bewunderten Größe der »ethischen Weltanschauung« Kants, die ihm exakt in ihrem Anspruch auf Universalität problematisch wird, liegt die Stärke des Eingeständnisses in dessen »Grenze« anderswo: Ricœur verortet sie darin, dass sie die wechselseitige Beziehung der Freiheit und des Bösen in einer Weise ernst nimmt und zu vertiefen erlaubt, die es nicht nur auf eine Frage der »Maxime« und seiner pathologischen Motivation reduziert, sondern im Zeichen der Tatsache, dass sie es als einen »Stachel« zu verstehen beginnt, den sie immer schon mit in sich aufgenommen hat. Es handelt sich also, um eine andere Trope französischer Phänomenologie hierfür aufzugreifen, um »eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war«²⁵.

Die Implikationen dieser Einsicht sind nicht gering. Sich der Möglichkeit des Bösen adäquat zu stellen, ist folglich die Aufgabe einer philosophischen Reflexion, die diese Möglichkeit im Zeichen einer Freiheit zu verstehen beginnt, die sich nicht mehr als eine bloß *gebrochene* und möglicherweise zu integrierende Einheit von Freiheit und Natur erfasst, die wiederhergestellt werden könnte. Vielmehr begreift die Reflexion sie nun als immer nur »bedingte Freiheit« eines in konstitutiver Weise *zerbrochenen* Wesen, das die

Lanham 2019. Eben dort wird der Adressat des religiösen Anspruchs ja mit Blick auf die poetische Erneuerung oder Wiedergeburt des »fähigen Menschen« verstanden, d.h. im Zeichen einer (Selbst-)Transzendenz der Fehlbarkeit und ihrer kulturell-symbolischen Gestaltungen. Sehr deutlich wird im vorstehend behandelten Werk allerdings werden, worin das Suchtpotential und d.h. die Gefahr solch übergreifender bzw. totalisierender Gesten liegt, eine Gefahr, die gerade auch im Bereich der *Religion* kaum von der Hand zu weisen ist. Vgl. M. Staudigl, *On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence*, in: *International Journal of Philosophical Studies* 24, no. 5 (2016), 744–782.

25 Dieser Topos, der sich bei Derrida und Deleuze wiederfindet, geht zurück auf M. Merleau-Ponty (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 283), der das Motiv der »fungierenden Leiblichkeit« mit der Problematik des Unreflektierten, ja eines reflexiv niemals völlig Einholbaren phänomenologisch einführt, das Ricœur v.a. am Beispiel der »Geburt« mehrmals aufgreift.

Möglichkeit der Verfehlung ebenso zu seinen eigenen Fähigkeiten rechnet, wie die Imagination der Unschuld, die als poetische Matrize dabei nicht nur individuelles Handeln inspiriert, sondern auch in sozial-politische Utopien immer schon Eingang gefunden hat.

1.2 Zweiter werkgenetischer Leitfaden: Der hermeneutische Umweg

Der Denkhorizont, der sich hier auftut, reicht überaus weit. Das werkgeschichtlich erste »anthropologische Zwischenspiel« (Waldenfelds), in dem Ricœur den Menschen als ein *Wesen der Vermittlung* ins Auge fasst, sollte später auch in eine umfassendere *Anthropologie des fähigen Menschen* überführt werden,²⁶ in der dann v.a. die Modalitäten *narrativer* Vermittlung eine kardinale Rolle einnehmen sollten. Wenn auch die Kontinuitäten mit dem Frühwerk nicht immer klar erscheinen, so wird an diesem Punkt mit Blick auf *Die Symbolik des Bösen* aber doch klar, inwiefern das Frühwerk noch die andere angesprochene, in der Tat ebenso zentrale Weiche für Ricœurs Denken und Werk im Ganzen stellte: Mit der Aufhebung der Epoché der »Verfehlung« und der »Schuld« nämlich, die die »Empirik des Willens« ja konkret ins Licht zu setzen begann, stieß die Analyse nicht einfach auf ein Wesen, das in seinem Innersten unruhig ist und in all seinen Bestrebungen der Vermittlung zerbrochen bleiben wird. Vielmehr noch ist dies ein Wesen, wie Ricœur insbesondere von Nabert gelernt hatte,²⁷ das sich in dieser seiner *conditio* immer schon im Lichte des »objektiven Geistes«, d.h. genauer symbolischer Insti-

26 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*; G. Fiasse (éd.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris 2008; M. Stahl, *Zwischen Initiative und Passivität. Zur philosophischen Anthropologie in Paul Ricœurs Spätwerk*, in: T. Ebke, C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017, 483–495.

27 In der Tat scheint es, dass Ricœur die Grundeinsicht, dass die Reflexionsphilosophie, um die »eitle Wahrheit« des reinen *ego cogito* zu vermeiden, sich der Interpretation der Ebene des – mit Hegel gesprochen – »objektiven Geistes« öffnen muss, von Nabert übernommen hat (vgl. bspw. Ricœur, *Éléments pour un éthique*, 98, zur Textualität der Welt im Allgemeinen). Dieser Umweg wird dabei von Nabert als Wiederaneignung der Existenz als Begehren und Anstrengung (*desir d'être, effort d'exister*), d.h. einer ursprünglichen Affirmation (zu diesem

tutionen, narrativer Traditionen und praktizierter Mythologien versteht, reflektiert und nicht zuletzt in der kreativen Transformation dieser Sinnordnungen auch *poietisch* zu entfalten, ja womöglich neu zu *schaffen* sucht. Mit der *Symbolik des Bösen* ist in diesem Kontext Ricœurs inaugurale Hinwendung zur Hermeneutik im Sinne einer *Symbolhermeneutik* verbunden, doch erste Spuren dieser Wendung zeichnen sich bereits in der *Fehlbarkeit* ab, die ja bspw. auf zentrale Mythen – wie insbesondere den Mythos der *Unschuld* – an zentraler Stelle ja bereits Bezug nimmt.²⁸

Übergreifend besehen bricht sich in dieser Werkphase also erstmals ein *hermeneutischer Umweg* die Bahn, den ein im Ursprung gebrochenes *cogito* über die/das Andere/n hin zu sich selbst, ja zu einem vollen Selbst, gehen muss. Entscheidend erscheint dabei, dass dieser Umweg über die Symbole und Mythen, in denen sich dieses zerbrechliche Wesen im Lichte seiner ureigensten Möglichkeiten – d.h. seiner Fähigkeiten wie auch Verfehlungen – immer schon selbst versteht und sich auch in seiner konstitutiven Zerrissenheit ausgelegt hat (*Symbolik des Bösen*), keineswegs nur eine Meditation über die Negativität ist. Wie wir schon festhielten und wie insbesondere die *Symbolik des Bösen* es uns anschaulich demonstriert, bleibt ihr anderer Brennpunkt vielmehr die Erinnerung an einen (ursprünglichen) Zustand potentieller *Unschuld*, dessen poietische Aktualisierung individuell wie kollektiv enorme Wirkmacht zu entfalten vermag.²⁹ Auch damit ist wiederum ein Motiv angesprochen, das Ricœur später sehr umfassend aufgreifen sollte.

Begriff vgl. Nabert, *Éléments pour une éthique*, 49–100), verstanden – womit ja wiederum das Grundmotiv von Ricœurs Anthropologie genannt ist.

28 Diese große Bedeutung zeigt sich insbesondere im Kontext der Aufarbeitung und Kritik von Motiven der Kantischen Anthropologie (s.u.); dazu erhellend D. Frey, *Imagination and Religion: The Myth of Innocence in ›Fallible Man‹*, in: Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, 3–18.

29 Wiewohl dieser Problemraum in der *Fehlbarkeit* des Öfteren zur Anzeige kam, verblieb die geplante *Poetik des Willens*, die der transformativen, ja womöglich schöpferischen Fähigkeit des Menschen, die Ricœur insbesondere in der Einbildungskraft (*imagination*) und ihrer katalytischen Wirkung auf die Vermöglichkeiten des Menschen vermutete, auf die Spur kommen wollte, bekanntlich ungeschrieben. Vgl. zu dieser Konzeption und zu möglichen Beweggründen, die Ricœur andere Wege einschlagen ließen, D. Jervolinos Überlegungen in *The Cogito and Hermeneutics*: »Hermeneutic phenomenology« and »poetics of the will«, interrelating, define the horizon of Ricœur's work. In the end, »hermeneutic

Zu berücksichtigen bleibt für unseren Rahmen nun, dass der hermeneutische Umweg sich nicht bloß aus der Notwendigkeit einer auslegenden Aneignung konfligierender Traditionen motiviert. Vielmehr speist er sich, so können wir Ricœurs Überlegungen nun lesen, aus dem *ontologischen Überschuss an Sinn*, den – mit Marcel und auch Maine de Biran gesprochen – das faktisch je aufs Neue auszulegende Mysterium unserer ontologisch zwei-einen Existenz verkörpert. Die Weise, wie Ricœur die »Epoché der Schuld« auflöst, gibt uns in diesem Zusammenhang einen gewichtigen Wink für unser Verständnis der Architektonik des Ricœur'schen Frühwerks. Da Ricœur spekulative Schlüsse auf das Wesen des von einem ins Unendliche strebenden Willens ebenso wie von der negierenden Macht des Unwillentlichen (der Charakter, das Unbewusste und die Faktizität des Lebens formen es auf irreduzible Weise) geprägten Menschen vermeiden wollte, zog er keine unvermittelte Aufhebung der methodischen Klammer in Betracht, die das Problem des moralisch Bösen direkt aufzugreifen erlaubt hätte. Ein solches Vorgehen hätte ihm zufolge nämlich bloß auf Abwege geführt: Ob man dann bei einer pessimistischen Grunddeutung (Schopenhauer), einem »Willen zur Macht« (Nietzsche), einer Hypostasierung der Endlichkeit (Heidegger und Jaspers, je auf ihre eigene Weise) oder einer »fantastischen Ontologie des Seins und des Nichts« (Sartre) seine Zuflucht suchte – die Folge wäre in jedem Falle eine eindimensionale Bestimmung des Menschen gewesen. Ricœur versteht im Gegenzug zu einer solchen reduktiven Auslegungstendenz das Wesen des Menschen von Kant her, wie oben schon angesprochen, *antinomisch*, d.h. als (sich selbst) vermittelnder »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« (Kant). Es ist als zwischen den genannten Polaritäten aufgespannte »gegenstrebige Fügung« (Heraklit), und entsprechend als ein *suchendes* Wesen, das sich im Horizont seiner Fehlbarkeit und

phenomenology« becomes the philosophical organon of the »poetics of the will«, and the latter will be the secret eros or ethos giving life to the former« (174; vgl. 113 f.). Relevante Zusammenhänge zu Fragen insbes. politischer Praxis ließen sich v. a. im Blick auf Ricœurs Texte *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer: Les limites de la raison*, Brüssel 1976, 207–228, und die Vorlesungen über *Ideologie und Utopie* herstellen (vgl. P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986).

ihrer möglichen Vermittlungen selbst ergreifen muss, zu denken.³⁰ Die *conditio humana*, hierin ist sich Ricoeur mit Arendt wohl einig, ist eine, die der Mensch permanent *macht*, für die er also letztlich auch selbst verantwortlich zeichnet. Die *Symbole*, die der Mensch sich von sich selbst und seiner Bestimmung macht, *sollten* mithin in der Tat zu denken geben – zumal sie es sind, die zu (allzu oft unbedachtem) Handeln motivieren.

Nimmt man das Gesagte ernst, so bleibt der Mensch anders zu konzipieren als im Zeichen klassischer Anthropologien. Ricoeurs Konzeption situiert sich demzufolge ganz rückhaltlos im Zeichen jener immer instabilen, ja wesenhaft *fragilen* Synthese, die der Mensch *ist*, die den Spielraum seiner freien Vermöglichkeiten dabei ebenso gleichsam performativ mitbestimmt, wie sie seine endliche *conditio* bewahrt. Die im Zeichen eines »para-hegelianischen Dreischritts«³¹ von Endlichkeit, Unendlichkeit und immer imperfekter Vermittlung konzipierte *indirekte Anthropologie der menschlichen Disproportion* lehnt sich dabei, wie wir noch genauer ausführen werden, nicht nur an den *kritischen* Kant, sondern im Fortgang des Buches insbesondere auch an dessen »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« an. Beide sind für ihn aus verschiedenen Gründen von zentraler Bedeutung und gehen in diesem Werk eine eher ungewohnte Symbiose miteinander und noch mit manch anderen ein. Dieses ungewöhnliche Zusammenspiel, den Aufbau und die innere Logik des Buches gilt es zunächst zu durchleuchten, um seine weiterführenden Implikationen ausloten zu können.

2. Die Herausforderung der Reflexion am Leitfaden der »Pathetik des ›Elends‹« (FM, 17–33)

Während die *Einleitung* die Stellung des Buches im Kontext der »Philosophie des Willens« insbesondere im Vorblick auf die *Symbolik des Bösen* verortet, bringt sie dabei doch auch das letztgenannte

30 Besonders gut greifbar wird diese durch und durch antinomische Struktur in Ricoeurs frühen Text *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: ders., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*, 21–47.

31 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 86.

Motiv bereits klar in Anschlag: Ricœur verknüpft hier die Frage nach dem *Bösen* mit der nach dem Wesen der menschlichen *Freiheit*, die er ebenso als Grund des Bösen ausweist, wie er dessen – in Symboliken und Mythen praktisch tradierte – *Bekennntnis* als die Bedingung des *Freiheitsbewusstseins* aufweist. Die radikal anmutende *Fremdheit* des Bösen, sein Einbruch in die Wesensverfassung des Menschen, wird hier als Konstituens eines Selbst-Verständnisses verständlich, das die *Plurivozität* des Selbst ernst nimmt, eine vielfältige *Alterität* im Selbst anerkennt, und die Möglichkeit, sich selbst als ein (möglicher) Anderer – hier: jene/r, der Böses tun *kann* – im Medium der Symbolisierung dieser menschlichen Vermöglichkeiten (an) zu erkennen, als ko-konstitutiv für die Konstitution des Selbst erkennt. Diese wechselseitige Verstrickung von unaufhebbarer Andersheit, bedingter Freiheit und im Zeichen unbedingter Ansprüche sich verstehender Selbst-Konstitution wird von den ersten Seiten der *Fehlbarkeit des Menschen* an zum prägenden Motiv des gesamten Buches. Dieses Motiv entspringt einem Vorgriff auf das im Zeichen des Gefühls mehr angezeigte als gegebene Ganze menschlicher Existenz, das sich von der Reflexion gleichwohl nie einholen lässt, eben so aber die Erfahrung zu einem nie endenden Begehren nach Ausdruck werden lässt. Aus diesem Grunde beginnt Ricœur sein Buch *Die Fehlbarkeit des Menschen* denn auch mit einer Meditation über die sog. *Pathetik des Elends*, also einer Auseinandersetzung und Explikation jenes nicht-philosophischen Vorverständnisses und Ausdrucks menschlicher Existenz, das uns an so manchen Rändern des philosophischen Diskurses in der Erfahrung anspricht.

Dass also der Mensch nicht im einfach im Zeichen seines *Falls* zu verstehen ist, sondern als *fehlbar* zu denken ist, diese erste »Arbeitshypothese« führt Ricœur im 1. Kapitel mit Blick auf eine zweite Arbeitshypothese ein, die er als die originäre »Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst«, als »*ratio* der Fehlbarkeit« (FM, 17), bezeichnet. Der »unumgängliche Descartes« und das von ihm formulierte »Paradox des endlich-unendlichen Menschen« (FM, 18), mithin eines endlichen Verstandes, der mit seinem unendlichen Willen mehr schlecht als recht zusammenlebt, dient hier als Wegweiser. Ihm folgend zeigt Ricœur, wie der Mensch als zwischen diesen Polen gefangenes »Mittelwesen« zu denken sei, nicht einfach als ontologisch Gemischtes, sondern als »Vermittler«, als »Vermittlungen schaffend«. Nicht zwischen Gott und dem Tier steht der Mensch

außerdem, und man wüsste in der Tat nicht, wie er zwischen diesen vermitteln sollten, sondern als »gemischtes Wesen« zwischen Sein und Nichts wohnend ist es seine ursprüngliche Bestimmung, Vermittlungen zu *vollziehen* – d.h. aber auch, von jeglichem Ursprung immer schon abgekoppelt zu sein.

Diese Hypothesen sind klar gefasst, sie eröffnen dem Buch eine »Richtung«, aber, wie Ricœur selbstkritisch anmerkt, kein »Programm« (FM, 20). Um einen fundierten und programmatisch tragfähigen *Ausgangspunkt* für eine philosophische Anthropologie, die im Zeichen der Fehlbarkeit ansetzt und fortschreitet, zu finden, wendet sich Ricœur mithin der genannten *Pathetik* zu, die ihm ein Vorverständnis des fehlbaren Menschen liefern soll. Vom »gesamten Menschen«, von der konkreten »Gesamtansicht seiner Nicht-Koinzidenz mit sich selbst, seiner Disproportion, der Vermittlung, die er durch sein Dasein vollzieht« (FM, 20), möchte er auszugehen, da die Philosophie, wie er ihr ins Stammbuch schreibt, eben »nirgends absolut beginnt«. Sie bleibt vielmehr, wie er es formuliert, von der Nicht-Philosophie »getragen«, ja sie »lebt von der Substanz dessen, was bereits unreflektiert verstanden wurde« (FM, 21). Ricœur geht es entsprechend darum, in der *Pathetik* die »Matrize jeder Philosophie, die im Missverhältnis und im Mittlertum das ontische Merkmal des Menschen« (ebd.) sieht, philosophisch anzusetzen.

Selbst wenn der »radikale Anfang« also nicht im Bereich der *Quellen* liegt, entwickelt Ricœur einen in *methodischer Hinsicht* radikalen Stil, der es ermöglichen soll, in der »fortschreitenden Einholung« der Pathetik eine *Erweiterung der Reflexion* zu betreiben. Diese »reflexive Wiederaneignung« beginnt mit einer *transzendentalen Reflexion* über das Erkennen. In dieser ersten Etappe erweist Ricœur die Begrenztheit jeder objektbezogenen Reflexion, was ein erstes Moment expliziert und den Leitfaden seiner Anthropologie anzeigt. Ricœur leitet dann über in eine zunächst *praktische Reflexion* über die Gebrochenheit menschlichen *Handeln* und zuletzt des *Gefühls*, womit er zwei weitere Etappen der intendierten Vermittlung der Disproportion entfaltet. Der Weg durch diese reflexiven Etappen verbürgt, dass die Darlegungen an lebensweltlicher Konkretion gewinnen und dabei in eins der Weg vom »Bewusstsein von ...« zur Innerlichkeit des Selbstbewusstseins durchlaufen wird. Die Kapitel 2–4 bringen damit die Unabschließbarkeit der Reflexion auf den Begriff, positiv gewendet ihre produktive Abhängigkeit von einer

»Sinnfülle, der die Reflexion nie nachkommen wird« (FM, 23). Der »reflexive Stil« wird so bis zu seiner »äußersten Möglichkeit« getrieben, indem er die – in diesen Hinsichten sich immer mehr verinnerlichende – Disproportion von Erkennen, Handeln und Fühlen zum Ausdruck bringt. Auf diesem Wege wird das Konzept der Fehlbarkeit in seinen zentralen Dimensionen entfaltet und mit Blick auf die Formen einer theoretischen, praktischen wie affektiven Vermittlung geprüft. Doch bevor dies Programm entfaltet werden kann, greift Ricœur zuerst die Leitfäden jener *Pathetik des Elends* auf, in denen er ein gelebtes Vorverständnis dieser Sinnfülle sich abzeichnen sieht.

Der Rückgriff auf Platons *Mythen* von der Seele (und analog von der *polis*) als fragiler *Mischung*, wie sie im *Gastmahl*, dem *Staat* und dem *Phaidros* in unterschiedlicher Akzentuierung entfaltet werden, sowie auf Pascals *Rhetorik* der Größe und des Elends des Menschen dienen hier dazu, den gelebten Reichtum eines unexplizierten Vorverständnisses der »Disproportion des Menschen« (FM, 29) in Erinnerung zu rufen.³² An ihm hat die Reflexion sich abzuarbeiten, das, was als erlebte Unstimmigkeit in der Sprache der Mythen inchoativ artikuliert bzw. in der Rhetorik existenziell antizipiert wird, in reflexive Transparenz überzuführen. Ricœur ist dabei allerdings ganz klar, dass es sich niemals um eine restlose Aufhebung des Mythos in den Logos handeln kann. Im Gegenteil soll der Reichtum des gelebten »Vorverständnisses« der ontischen Zerbrochenheit und Hinfälligkeit sowie existenziellen Fehlbarkeit des Menschen nicht bloß der Angelpunkt, die *poetische Matrize*, sondern auch das *unerschöpfliche Reservoir* einer Reflexion bleiben, die sich daran je aufs Neue abzuarbeiten und d.h. diesen »Diskurs« in philosophischer Terminologie aufzuarbeiten hat. Der Anschluss an Nabert, der davon ausgeht, dass die Endlichkeit von einem »Begehren nach Selbstübersteigung durchzogen ist, das ständig durchkreuzt wird und sich erneuert [...] und das mit den tiefsten Bedingungen des Selbstbewusstseins zusammenhängt«³³, ist hier sehr deutlich greifbar. Ricœurs Einsatzpunkt wird zunächst aber eine *transzendente*

32 Anderswo bringt Ricœur in diesem Sinne auch noch Kierkegaards Überlegungen zum Verhältnis von Endlichem und Unendlichem ins Spiel; vgl. *L'antinomie*. Inwiefern bspw. die biblischen Klagepsalmen und die Dichtung hier des weiteren produktiv herangezogen werden können, zeigt Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 82 f.

33 Nabert, *Le Désir de Dieu*, 27 (zit. bei Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 85).

Reflexion sein, die diesen »unausschöpfbaren Speicher an Sinn« (FM, 28) in formalster Hinsicht aufgreift, in der Folge aber nach Konkretisierung und Verinnerlichung verlangen wird.

3. Die transzendente Synthese als erste Ebene der Vermittlung: Endliche Perspektive – unendliches Verbum – reine Einbildungskraft (FM, 34–69)

Bei einem vorphilosophischen Einsatzpunkt einzusetzen, bedeutet, dass die Philosophie nicht der Sache nach *reiner Anfang* sein kann, wohl aber der *Methode* nach. Um in der Tat die mythologische Vor-Ausarbeitung der Ricœur interessierenden Themen abzuarbeiten, um nicht im Mythos verfangen zu bleiben, bedarf es eines in methodischer Hinsicht radikalen Anfangs. Ricœur sieht diesen im Duktus einer *transzendentalen* Reflexion sichergestellt, die nicht aus der Innerlichkeit bzw. Introspektion ihre Bestimmung schöpft, sondern aus dem Umweg, den die Reflexion je *vom Objekt her* nehmen muss. Die Synthese ist so auch als Synthesis *am* Objekt zu verstehen, von dem her sich die kritische Darstellung des Erkenntnisvermögens folglich darlegen lässt. Solche intentionale Synthesis bleibt dabei, die ist vorab festzuhalten, Synthese eines Bewusstseins in der Welt, aber noch nicht Synthese eines Selbst-Bewusstseins (vgl. FM, 68). Wenn Ricœur mithin von der Ebene und Fakultät des *Erkennens* ausgeht, die sich mit der transzendentalen Reflexion erschließt, so umkreist er auf dieser »ersten Wegstrecke einer philosophischen Anthropologie« eine Art modellhaftes »Grundmotiv« (FM, 43). Dieses leitet den weiteren Weg an, mindestens die nächste Wegstrecke – von der *abstrakten* Explikation des »Bewusstseins überhaupt, d.h. weiter nichts als Entwurf des Objekts (zu sein)« (ebd.), hin zur Frage, was das Bewusstsein *konkret* »für sich« (FM, 36) ist, was die »Einheit einer Person« (FM, 68) sei.

Das Modell der transzendentalen Reflexion, das Ricœurs Darlegung der Fakultät des *Erkennens* anleitet, entwickelt er aus einer durchaus an Husserl und Merleau-Ponty ansetzenden Analyse der Wahrnehmung in ihrer leibhaftigen Perspektivität, deren Endlichkeit durch die Unendlichkeit der sie transzendierenden Bedeutungsintention auf eine universale Sagbarkeit hin überschritten wird (die Intersubjektivität der Sprache). Die Erkenntnis des Objekts, verstan-

den als Produkt einer transzendentalen Synthesis, versteht Ricœur entsprechend im Zeichen eines dialektischen Zusammenspiels zwischen *endlicher* Perspektive (Rezeptivität, Wahrnehmung) und *unendlichem* Wort (Bestimmung, Denken). Die Dialektik des Wahrnehmens und des Bedeutens verkörpert hier eine *erste Form der Disproportion*, die zwischen endlichem Blick qua inkarnierter Offenheit und der sprachlichen Signifikation im Sinne des intentionalen Überschreitens auf ein Noema hin aufricht (FM, 46). Dieses Vermögen, die Transzendenz zu sagen, wird von Ricœur mit dem Motiv des Sagen-wollens zusammengestimmt. Entscheidend ist, dass dieses die Totalität des Nicht-Absehbaren nicht bloß auf die nicht-perspektivische Einheit eines idealen Objekts (*Wort*) zu beziehen erlaubt, sondern vielmehr im Zeichen des »unendlichen Verbs« die Vermögenlichkeiten der Bejahung bzw. der Verneinung, d.h. des Urteilens, und mithin den Spielraum menschlicher Freiheit selbst aufspannt (FM, 56–58).

Das Zusammenspiel einer zentrifugalen, bedeutungsverleihenden Intentionalität und einer erfüllten, teilweise überschießenden zentripetalen Intentionalität konkretisiert auf dieser Ebene die cartesische Leitfigur des endlich-unendlichen Menschen, die Dynamik von Verstand und Wille bzw. von Verstand und Sinnlichkeit im Sinne Kants. Wenn hieraus klarerweise eine *Disproportion* hervorgeht, stellt sich an dieser Stelle entsprechend auch erstmals die Frage ihrer Vermittlung, des »Dritten« also. In dieser Hinsicht schließt Ricœur nun architektonisch gesehen an Kant an, ja versetzt die ganze Analyse in eine dezidiert kantische Perspektive, wenn er dieses Dritte als »reine Einbildungskraft« konzeptualisiert.³⁴ Der Ausgriff auf diese bekanntermaßen »verborgene Kunst« stellt dabei sicher, dass Husserls Tendenz, die Phänomenologie in einen transzendentalen Idealismus übergehen zu lassen, unterbunden wird (FM, 62 f.), da die Dualität der zu vermittelnden Terme, von Perspektive und diskursivem Überschritt, im Denken des Objekts zwar (mindestens schematisch) verbunden wird, selbst aber »nicht völlig reflektiert werden kann« (FM, 63): Dem ist so, da das Bewusstsein als »Vermittler« *selbst*

34 Mit Römer lässt sich global formulieren, dass es dabei nicht nur um einen Anschluss an einzelne Konzepte geht, sondern dass Ricœur dem kantischen »transzendentalen Idealismus die Gestalt einer philosophischen Anthropologie« verleiht (vgl. Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 158).

noch keine integrale Intelligibilität aufweist, da auch sie nur »am« oder »im Ding« geschieht³⁵ und korrelativ »l'objet est, en face de nous, la synthèse réalisé de ce qui, en nous, est disproportionné«.³⁶ Kants Rede von der »verborgenen Kunst« der »reinen Einbildungskraft« spricht dabei von einer »blinden obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele«, die sicherstellt, dass Sinnlichkeit und Verstand erkenntnisgenerierend *zusammenspielen*. Ricœurs Rückgriff auf das Konzept der *Einbildungskraft* unterstreicht entsprechend jene als originär bezeichnete Dialektik von Rezeptivität und Aktivität, von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich in der Konzeption der *Intentionalität* im Grunde die Bahn bricht. Im Gegenzug zu Husserls transzendentalphänomenologischer Tendenz, diese in den Hintergrund zu drängen, insistiert Ricœur darauf, dass diese Polarität grundsätzlich nicht einseitig aufzulösen sei.³⁷ In doppelter Frontstellung also gegen eine *Überbewertung der Endlichkeit* (Heidegger) einerseits und eine *Hypostasierung des Subjekts* andererseits (Husserl) findet er dabei in Kant die entscheidende Referenz für die Ausgestaltung einer »philosophischen Anthropologie«, die sich in eins als eine »moderne Philosophie der Endlichkeit« auszusprechen vermag.³⁸ Die Synthese von Endlichkeit und Rationalität nicht im Zeichen einer »Philosophie der Endlichkeit« schlichtweg zu »beseitigen« (Römer), noch aber auch sie unter der Ägide einer idealistischen Phänomenologie zu verwässern, um im Gegenzug der »Dramatik des Objekts« (FM, 66) gerecht zu werden, dies ist Ricœurs Anspruch, der im Kontext der Diskussion der transzendentalen Reflexion deutlich greifbar wird.

Das Gesagte erfordert in der Folge nicht weniger als die Ausrichtung auf das *Erkennen* von *Ganzheit* aus der (gegenstandsfixier-

35 Dass Ricœur sich damit explizit auch kritisch von Heideggers Kant-Auslegung im Zeichen der eigenen »Philosophie der Endlichkeit« absetzt, sei hier ebenfalls nur angesprochen; vgl. auch Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 159 f. Inwiefern dabei auch eine Kritik an Foucault und dessen historisch bedeutsamer Kant-Lektüre im Kontext seiner Übersetzung der *Anthropologie* mitschwingt, diskutiert erhellend Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 76 ff.

36 P. Ricœur, *L'homme et son mystère*, 126 (zit. bei van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 42).

37 Vgl. auch van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, 43.

38 Vgl. P. Ricœur, *Présentation de la philosophie française contemporaine*, in: *Bibliographie philosophique I. Bibliographie d'histoire de la philosophie 1945–1965*, Paris 1966, 9–17, hier: 11.

ten) theoretischen Philosophie in die Fragestellungen praktischer Philosophie überzuleiten. Denn die erste Etappe der (transzendenten) Reflexion verblieb grundsätzlich abstrakt. Die Stärke dieser Abstraktheit besteht sicherlich darin, mit der Pathetik zu *brechen* und die philosophische Reflexion zu inaugurierten. Der reflexionsphilosophische Ausgang vom *Gefühl*, dessen Sinnüberschuss irreduzibel bleibt, führt so auf einen *Riss*. Dieser geht nicht nur konstitutivverweise mitten durch den Menschen, sondern wird auch niemals vollständig aufgehoben werden können, treibt eben dadurch die Reflexion und das Begehren nach Ausdruck voran. Über Kant hinausgehend, setzt Ricœur zwar mit dessen analytischer Spaltung von Sinnlichkeit und Verstand an, transponiert sie aber phänomenologisch in die von Descartes übernommene Polarität von Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese terminiert auf der ersten Ebene in einer – wie gesagt zutiefst instabilen – Synthesis von Erscheinen und Sinn, die im Zeichen der *Einbildungskraft* als eine Synthese *am Ding* nachgezeichnet wurde.

Die *Schwäche* des bisherigen Vorgehens ist es, dass sie am Leitfaden der *Disproportion des Erkennens* nur »das abstrakte Skelett dieser unserer Lebenswelt« freizulegen vermochte. Es geht Ricœur daher in der Folge darum, »vom Abstrakten zum Konkreten« (FM, 74) überzuleiten. Die Aufgabe dieses und des folgenden Kapitels ist es entsprechend, die »menschliche Realität als Ganzheit [...] zwischen immer konkreteren Polen und in stets lebensnäheren Vermittlungen« (FM, 73) erscheinen zu lassen, d.h. zu entfalten, wie die Disproportion sich korrelativ konkretisiert und verinnerlicht.

4. Die praktische Synthesis als zweite Ebene der Vermittlung: Charakter – Glück – Achtung

Während die *Erkenntnis* nur objektbezogen ist, nur »die Form einer Welt überhaupt« (FM, 70) exponierte, bezieht sich der *Wille* auf die *ganze Person*. Die Triade, die Ricœur in Analogie zur theoretischen Synthesis (Perspektive, Sinn, Einbildungskraft) bildet, steht im Dienst der Aufgabe, die »wirkliche Welt«, d.h. die Welt in ihren »affektiven und praktischen Bewandnissen« (FM, 71), zu retablieren. Die Frage geht entsprechend auf die »Ganzheit« menschlicher

Existenz, die nun in einer neuen Synthesis gesucht wird. Ricœur folgt also wiederum Kant, dessen Übergang von der »transzendentalen Analytik« zur »Dialektik« in der *Kritik der reinen Vernunft* ja dadurch begründet wird, dass die Ausrichtung der Vernunft(ideen) der Verstandestätigkeit ein Verlangen nach Totalität, nach dem »Unbedingten« einschreibt, was die Überschreitung der theoretischen zur praktischen Philosophie motiviert.³⁹ Ricœur beschreibt in Übereinstimmung mit diesem Programm das Schema, in dem die *Person* und nicht mehr die *Sache* das »führende Objekt« ist, sehr klar: Im Bereich praktischer Endlichkeit korreliert der Perspektive der *Charakter*; in Bezug auf die praktische Unendlichkeit dem Begriff Sinn der des *Glücks*, und der praktischen Vermittlung, die an die Stelle der »ins Objekt projizierten Einbildungskraft« tritt, korrespondiert die »Konstitution der *Person* in der Achtung« (FM, 73). Mit dem Begriff »Charakter«, jener »Totalität von Endlichkeitsaspekten« (FM, 74), verweist Ricœur auf die Enge der Perspektive, in der sich die Offenheit leibhafter Existenz nur aussprechen (und d.h. überschreiten) kann.

Die konkret gelebte Perspektivität vollzieht sich in zwei Ebenen: als *affektive* und als *praktische Perspektive*. (a) Die *affektive Perspektive* steht laut Ricœur für die *Endlichkeit* eines Begehrens, das mithin nie reiner Akt, sondern immer »veranlaßter Entwurf, Tun-Leiden« (FM, 76) ist. Die Singularität des Leib-Subjekts bleibt damit an eine »affektive Undurchsichtigkeit« gebunden, d.h. die Unmittelbarkeit leiblicher Existenz öffnet nicht nur auf die Welt, sondern belehnt uns im Nullpunkt unseres Existierens mit einer im Grunde unsagbaren Unmittelbarkeit, einem »Gefühl der Urdifferenz« (FM, 79). Dieser »Generalbass« der affektiven »Verklammerung mit sich selbst« ist Ricœur zufolge ein »angeborener Hang«, jene »Eigenliebe«, die sich tendenziell in sich verschließt (FM, 80). (b) Eine andere Weise solcher Verslossenheit zeichnet die *praktische Perspektive* aus. Denn nicht nur ist der handelnde Mensch an den gebürtigen Nullpunkt seiner affektiven Selbstübereignung – dies erinnert durchaus an Thesen Michel Henrys – gekettet; vielmehr ist der praktische Horizont seiner Vermöglichkeiten auch durch seinen erworbenen Habitus geprägt. Dadurch steht die praktische Spontaneität ebenfalls

39 Vgl. zu den kantischen Implikationen und auch zur doch teilweise deutlichen Kritik an Kant wiederum Römer, *Anthropologie der Disproportion*.

klar im Zeichen der Endlichkeit. Ricœur denkt sie als jene »Urträchtigkeit«, die sich uns als Gewohnheit immer schon auf den Leib geschrieben hat. Die Endlichkeit des Charakters, die in der *Endlichkeit der Perspektive* ihre leibhaftige Fundierung hat, repräsentiert so im Zusammenspiel mit der *affektiven Endlichkeit der Selbstliebe* und der *praktischen Endlichkeit des Habituellen* die Endlichkeit des Menschen als solche.

Die Endlichkeit erscheint hier also in einem Register, das sie zunächst als *Perspektive*, dann als *Selbstliebe* und schließlich als *gewohnte Gestalt* ausweist. Das Feld menschlichen Handelns erweist sich als begrenzt durch *Begehren* und *Habitus*. In ihm aber ist jeder Einzelne Ricœur zufolge ein Teil der Menschheit, denn jeder Mensch realisiert eine »partielle Totalität« (FM, 87). Der Charakter als »perspektivische Ausrichtung des Motivationsfeldes in seiner Gesamtheit« ist mithin nicht »Gegenteil dieser Menschheit, sondern ihr Anblick von einer Stelle aus« (ebd.). Die Frage, in welcher Weise diese Endlichkeit *überschritten* wird, so, wie auf theoretischer Ebene das Sagen das Wahrnehmen transzendierte, beantwortet Ricœur mit Verweis eben auf ein »Begehren nach Totalität«, dem er den Namen *Glück (bonheur)* gibt. Die *Disproportion* zwischen *Charakter* und *Glück*, die sich hier abzeichnet, verinnerlicht und konkretisiert diejenige von *Wahrnehmen* und *Sagen-wollen*. Entscheidend für diese Argumentation ist freilich, dass Ricœur hier rigoros *Glück* von jeder Art spontaner *Befriedigung*, die immer punktuell bleibt und mithin prekär, unterscheidet. *Glück(seligkeit)* ist nicht eine *Summe* erfüllter Begierden, also nicht bloßer Ausdruck von Selbstliebe. Ricœur fasst es im Anschluss an Aristoteles vielmehr als eine »Erfüllungsganzheit«, genauer als »den Existenzialentwurf des Menschen in seiner Unteilbarkeit« (FM, 93), der sich in der »Idee des vollkommenen Wollens« im Kantischen Sinne einer »höchsten Vernunftbestimmung« vollendet (FM, 95). Das Begehren nach dieser unerreichbaren Totalität treibt entsprechend eine »Synthese von Glück und Charakter« (FM, 97) an. Diese wiederum ebnet dann der »extremsten ›Disproportion‹« (FM, 95) den Weg: »derjenigen, die das menschliche *Handeln* durchwühlt und es zwischen der Endlichkeit des Charakters und der Unendlichkeit der Glückseligkeit auseinanderzerrt« (ebd.).

Der vermittelnde Term, das Dritte, das Ricœur hier wiederum im Anschluss an Kant und genauer über eine Reflexion auf die

»Idee der Menschheit« einführt, ist das Konzept der *Person*. In der Person – oder genauer im sie leitenden Entwurf »der Personalität der Person« (FM, 98) – verbindet sich die *Endlichkeit* einer Existenz mit der *Unendlichkeit* der in ihr vorgezeichneten konkreten Möglichkeiten, in denen die »Idee der Menschheit« sich bereits angezeigt findet. Die Vermittlung ist gleichwohl nicht in einem konkreten Individuum zu finden. *Personsein* besagt im Anschluss an Kant, sich selbst und andere im Zeichen der »Idee der Menschheit« – an der jede/r, wie unvollkommen auch immer partizipiert – zu behandeln. Die Glückseligkeit bezeichnet korrelativ nichts anderes als das »äußerste Endziel menschlichen Schaffens«, in dem die Endlichkeit des Charakters und die Unendlichkeit der Glückseligkeit sich im *Zweck* eines Handelns treffen, der »gleichzeitig eine Existenz wäre« (FM, 99). Was Kant »Anweisung der Vernunft« nennt, wird hier, in einer impliziten aber deutlichen Kritik an Kant, von Ricœur auf ein *Begehren* der Vernunft zurückgeführt, das keineswegs ins Pathologische tendiert.

Was Ricœur am Beginn als die »Grenze« der ethischen Weltanschauung andeutete, zeigt sich hier nun deutlich, wenn er schreibt, »dass jede an eine ethische Weltanschauung gebundene Anthropologie auszuschalten wäre«. Dies bezieht sich insonderheit auf die Kantische, die von einer »verderbten Sinnlichkeit« ausgeht, sodass der Mensch sich – im Zeichen des so genannten »radikalen Bösen« – »bereits auf die Seite des Bösen geschlagen hat« (FM, 104). Dadurch aber wäre vorab eine »pessimistische Anthropologie« etabliert, die die bloße *Möglichkeit* des Fehlgehenskönnens gerade nicht ins Auge zu fassen erlaubt, welche die »Analyse des zerbrechlichen Erlebens« (ebd.) nachzeichnen soll. Der Fokus auf das *Gefühl der Achtung* im Sinne eines praktisch vermittelnden Dritten, verstanden in Analogie zur *Einbildungskraft* im theoretischen Bereich, ist hier daher wahrlich entscheidend. Ricœur vertieft bzw. rettet dadurch nämlich Kants aporetische Einsichten, indem er in der Achtung das Zusammenspiel einer »Geneigtheit des Begehrens für die Vernünftigkeit« mit einem »Verlangen der Vernunft nach Glückseligkeit« am Werk findet (FM, 107), deren Affinität sich bei Kant mitunter anzeigt, aber nicht exportiert werden kann.

Ricœurs reflexionsphilosophisch ererbte Annahme einer ursprünglichen, wiewohl keineswegs bruchlosen Verbindung von Vernunft und Gefühl, ist hierbei von kardinaler Bedeutung. Sie dient

ihm zu nichts Geringerem, als die »doppelte Zugehörigkeit« der Person im Gefühl der Achtung sowohl zur Sinnenwelt wie zur intelligiblen Welt näher aufzuschlüsseln: Als einzige »Triebfeder a priori« soll die Achtung bei Kant ja sicherstellen, dass das Sittengesetz die Neigung »niederschlägt«, in eins aber auch »erhebt« (FM, 105). Wenn bei Kant die Achtung dadurch »in ein negatives sinnliches Gefühl einerseits und ein intellektuelles Selbstverhältnis andererseits«⁴⁰ auseinanderzubrechen droht, so erweist Ricœur ihre phänomenale Einheit dadurch, dass er sie als *trans-affektiv* und d.h. ursprünglich *verflochten* auslegt⁴¹: Die Erhebung der Person in der Achtung geht also nicht aus einem (grundsätzlich inexponiblen) Selbstverhältnis der praktischen Vernunft hervor, sondern erweist sich dadurch, dass die Person sich in ihrer Personalität – d.h. als Entwurf der Menschheitsidee – im *Anderen* trans-affektiv wiederzuerkennen vermag.

Wenn so Kants »moralischer Rigorismus« in reflexionsphilosophischer Manier unterwandert wird, so fußt dies auf der entscheidenden Annahme, dass im Gefühl nicht nur eine ontologische »Freude zu sein«, sondern auch ein affektives Band – eine *connaturalitas* – am Werk ist, die sich reflexiv gleichwohl niemals einholen lässt. Ob diese Idee einer zwar uneinholbaren, aber doch vorausgesetzten Einheit hier nicht einerseits stillschweigend auf die Levinas'sche Denkfigur des Anderen und seines mich ethisch erhebenden Anspruchs rekurriert, andererseits aber der Phänomenologie der Alterität dadurch den Wind aus den Segeln nimmt, dass unter

40 Römer, *Anthropologie der Disproportion*, 167.

41 Der Hinweis findet sich bei van Leeuwen; vgl. einen Passus in Ricœurs frühem Artikel, *Sympathie et respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397, worin er von einer Spontaneität des Willens handelt, die im Herzen des Affekts anhebt: »Nous pouvons donc appeler *trans-affectif* [meine Hervorhbg., MS] le moment du respect, quoiqu'il n'existe que dans un affect qu'il remodele intérieurement. Je crois que c'est ce que Kant veut dire dans la *Critique de la Raison pratique* quand, reprenant par une démarche synthétique le thème du respect à partir de l'autonomie, il oppose le respect comme »mobile a priori« aux autres mobiles empiriques de la sensibilité; il l'appelle alors un sentiment »produit spontanément« par opposé aux autres affects qui sont »subis ou reçus par influence«; il est, en effet, comme l'empreinte de la faculté d'agir dans la faculté de désirer« (391).

reflexionsphilosophischen Vorzeichen eine vorgängige Einheit postuliert wird, muss hier dahingestellt bleiben.⁴²

Die praktische Synthesis, die der Ricœur'schen Reflexion das Gebiet der Ethik eröffnet, wird von ihm ebenso als eine *intentionale* Synthesis konzipiert. Es handelt sich um eine Synthesis, die außerhalb des Menschen ihr Ziel realisiert, nämlich in einer grundsätzlich zerbrechlichen Vermittlung der *Person* mit der der praktischen Totalität einer »höheren Lust« (FM, 130 f.), die ihrem »Existenzialentwurf« eingeschrieben sein soll – und von Ricœur als *Personalität der Person* bestimmt wird. Auch diese Synthesis bleibt mithin objektiv gerichtet. Sie betrifft aber nicht mehr ein *theoretisches Objekt*, sondern ein *praktisches Ziel*, das ein spezifisches Handeln erfordert. So wie die *Einbildungskraft* die Erkenntnis im Rahmen der theoretischen Synthese ermöglichte, so greift Ricœur nun auf die *Achtung* als jene andere Art einer »verborgenen Kunst in den Tiefen der Seele« zurück, die sicherstellen soll, dass die praktische Synthesis möglich wird. Im Zeichen der paradoxalen Verfassung dieses Phänomens, das einerseits der Endlichkeit von Sinnlichkeit und Gefühl zugehörig ist, andererseits die »höhere, unveränderliche Ordnung« der praktischen Vernunft inauguriert, erschließt Ricœur die Möglichkeit der praktischen Synthesis: Aufgrund ihrer doppelten Zugehörigkeit verbleibt auch sie instabil, ja vertieft den *Spalt*, der die *Zerbrechlichkeit* des Menschen schon im Theoretischen ausmachte, existenziell noch.

42 Es wäre zu überlegen, ob erst die *Wege der Anerkennung* hier wahrlich neue Wege beschreiten, sofern mit ihnen die Rolle des Konflikts und des Kampfes stärker in den Vordergrund rückt. Dass die ethische Beziehung zum Anderen jedoch nichts mit dem Kampf um Anerkennung zu tun hat, sagt Levinas wiederum seinerseits ganz deutlich, und es wäre mithin zu erwägen, ob eine Reflexion über die politische Zerbrechlichkeit des Menschen nicht dort fündig werden könnte, wo sie die zerbrechliche Vermittlung der Motive eines perspektivischen Kampfs einerseits und eines unbedingten Anspruchs andererseits ins Auge fasst.

5. Affektive Zerbrechlichkeit und prekäre Vermittlung: Über Innerlichkeit, Intentionalität und Schematisierung des Gefühls

Ricœurs folgender Schritt in der *Fehlbarkeit* wird nun darin bestehen, den Ort jener *inneren* Synthesis aufzusuchen, an dem sich das Bewusstsein erst wahrhaft als *Selbstbewusstsein* erweist. Hierzu wird ein expliziter *Schritt von der Praxis zum Gefühl* notwendig – und es deutet sich angesichts dieser Begriffe bereits an, dass er dabei auf bereits vorliegende Konzepte zurückgreifen wird, wie sie mit dem *Glück* bspw. bereits angedacht wurden. Wie seltsam es auch anmuten mag, dass eine Reflexion über den *Charakter* und das *Glück äußerlich* bleiben soll, ihre Synthese wurde bisher bloß *formal* als eine *an* der Person im Allgemeinen beschrieben. Die Reflexion des vierten Kapitels wird entsprechend bekannte Begriffe neu aufgreifen und in veränderter Perspektive interpretieren, um sich der entscheidenden Frage zu öffnen: Gibt es im Menschen eine Synthese von Endlichem (Charakter) und seinem Verlangen nach Unendlichem?

Wie Ricœur schon gegen Ende von Kapitel 3 festhält, ist das *Gemüt* jener Ort, an dem der »Überstieg des ethischen Dualismus« die »Wiedergewinnung der uranfänglichen ›praktischen‹ Dimension« als einer »›praktischen Disproportion« erlaubt, um so einer »radikaleren Anthropologie« den Weg zu ebnen (FM, 106 f.). Das *Gemüt* als Ort einer Empfänglichkeit, die uns diesseits der Alternative von »verderbter Sinnlichkeit« und erhebendem »Gefühl *a priori*« versetzt, entzieht sich dabei dem Modell der transzendentalen Reflexion, das bis hierhin die Analyse geleitet hatte. Um die »Textur des Gemüts, des Gefühls als solchen zu enthüllen« (FM, 109), gilt es nun im Gegenteil, die »innere Dualität der Achtung« auf jene affektive Matrix zurück zu reflektieren, in deren Synthese sich die Person *für sich selbst* konstituiert, d.h. eben *nicht* mehr objekthaft.

Mit der Dimension des wesenhaft nicht-objektivierbaren *Gefühls* betritt Ricœur die »innerste und zerbrechlichste« Stelle seiner Anthropologie der Fehlbarkeit, das »unruhige Herz« (FM, 111). Methodisch besehen ändert sich hier alles, sofern es nun darum geht, sich rückhaltlos auf die »Kluft ein(zu)lassen, die zwischen der rein transzendentalen Auslegung der ›Disproportion« – im Zeichen der fragilen Synthesen der *Einbildungskraft* bzw. der *Achtung* – »und

der erlebten Erfahrung des ›Elends‹ zurückblieb« (FM, 112).⁴³ Was Ricœur nun aufzuweisen sucht, ist der unüberwindbare Kontrast, der die innere Disproportion des Gefühls von den Fakultäten des Erkennens und Handelns dadurch trennt, dass er in letzter Instanz *keine* Synthese zulässt. Das Verlangen nach Glück, das bereits auf der Ebene der praktischen Synthesis kardinal war, wird dabei als übergreifender Leitfaden herangezogen, an dem die Dynamik des Gemüts und sein »unruhiges Herz« analysiert werden. Das methodische Vorgehen entspricht dabei jedoch nicht mehr einer fortschreitenden, zentripetalen Bewegung von einer Ebene zur anderen; neben die Reziprozität von Endlichkeit und Unendlichkeit treten dazu neue, zentrifugal zu verfolgende Korrelationen, insbesondere jene von Erkennen und Fühlen sowie Fühlen und Handeln, die in einer *angewandten Phänomenologie* im besten Sinne im Blick auf das konkrete *Leben des Gefühls*, d.h. seine subjektive Genese, ontologische Dimension wie auch intersubjektive Artikulation schrittweise erschlossen werden.

Ein erster Abschnitt, »Intentionalität und Innerlichkeit des Gefühls«, widmet sich entsprechend der »Wechselwirkung des Fühlens und des Erkennens« (FM, 115). Das Gefühl erzeugt einerseits die Intention des Erkennens, das Erkennen wiederum prägt eine objektive Stufenfolge in das Gefühlsleben ein. Wie Ricœur zeigt, lässt sich das Gefühl als »Kundwerden einer Beziehung zur Welt« denken, »die unaufhörlich unser Mitverwickeltsein, unsere Inhärenz, unsere Zugehörigkeit, die tiefer sind als jede Polarität und Dualität, in Gang hält« (ebd.). Das Gefühl als »Widerspiel der Objektivierung« zu denken, die es notwendigerweise hervorruft, verweist darauf, dass beide sich in einer *reziproken Genese* artikulieren, sodass im Gefühl die paradoxe »Einheit einer Intention und einer Affektion, einer Intention zur Welt und einer Affektion meiner selbst« (FM, 119) sich verkörpert. Eben darin aber besteht Ricœur zufolge auch das ontologische »Geheimnis des Gefühls«, dass es solcherart ein

43 Viele Autoren weisen auf diesen methodologischen Bruch in der Struktur des Buches hin. Während Greisch (*Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 92 f.) bspw. eine »Lücke« in der kantisch inspirierten Architektonik des Werks verortet (nämlich im Übergehen der Frage »Was soll ich hoffen?«), die Ricœur andernorts aufgegriffen hat, Lowe (*Mystery*, 77) von der »Verwirrung« spricht, die dieser Bruch stiftet, betont van Leeuwen die Produktivität und die faszinierende Tiefe, die sich dadurch gerade einstelle (*The Surplus of Meaning*, 49).

vor-prädikatives Band, eine »ungeteilte Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (ebd.), ins Werk setzt.

Der folgende, mit Maine de Biran »*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*« betitelte Unterabschnitt ist entscheidend für die angesprochene methodologische Neuausrichtung. Ricœur zeigt hier, dass die »Urdimension«, die das *Leben des Gefühls* dem transzendentalen Grundmotiv entgegenstellt, sich ihrerseits in eine noch tiefere, »urgegebene« (FM, 123) Disproportion aufspaltet. Diesen innersten »Ort« der Disproportion lokalisiert Ricœur im »affektiven Knoten, den Platon *θυμός* nannte und den er zwischen der *epithymia*, dem sinnlichen Begehren, und der Vernunft ansetzte, deren spezifisches Begehren hinwieder der *eros* ist« (ebd.). Das Gefühl vertieft so besehen die für unsere Menschlichkeit »wesentliche Dualität«, ja verschärft sie im »nichtobjektiven Modus [...] des inneren Konflikts« (FM, 122). Die genannte Trias korrespondiert dabei zwar einerseits der bislang leitenden Begriffsmatrix Endlichkeit—Unendlichkeit—unvollkommene Vermittlung. Andererseits macht Ricœur der Leserschaft mit Nachdruck deutlich, dass die Synthese nirgendwo prekärer ist als in der Sphäre der Innerlichkeit.⁴⁴ Denn wenn die »Menschlichkeit des Menschen« diese »Unebenheit« ist, »diese Polarität von Anfang an [...] zwischen deren Polen das ›Gemüt‹ seinen Sitz hat« (FM, 124), so folgt daraus, dass sich die fühlende Subjektivität nicht wie das Erkennen oder Handeln an einem *Gegenstand* oder einem *Projekt* menschlichen Handelns vollendet, sondern sich immer nur als »polemische Dualität« (FM, 141) zu artikulieren vermag.

Die solcherart angezeigte *unübersteigbare* Dualität des Menschen bildet Ricœur wie gesagt durch die Terme von (immer endlicher) *Lust* und (ins Unbedingte bzw. Unendliche zielender) *Glückseligkeit* konzeptuell ab. Hierin spricht sich die basale Disproportion von *bios* und *logos* aus, deren immer intendierte Vermittlung sich im spezifisch menschlichen Streben des *θυμός* verschiedentlich manifestieren wird. Wenn mit Greisch in diesem Zusammenhang von einer »Daseinsanalytik« gesprochen werden kann, so steht diese nicht mehr im Zeichen der Heidegger'schen *Sorge*, sondern vielmehr des *Herzens* – und wird als »Analytik der Fehlbarkeit« ausbuchstabiert.

44 Vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 94.

Ricœur geht dabei davon aus, dass *Lust* respektive *Glückseligkeit* zwei »Terminierungsarten von affektiven Bewegungen« (FM, 124) sind: eine, die ans Partikulare gefesselt bleibt (*ἐπιθυμία*), und jene andere, der es zufällt, das »Gesamtwerk des Menschen« zu vollenden (*ἔρως*). Wenn die Glückseligkeit nun bereits auf der Ebene der praktischen Synthese auftrat, so verblieb sie dort gleichwohl nur im Stadium einer formalen Idee des antizipierten Ganzen, die der Singularität einer existenziellen Perspektive entgegengestellt wurde. Die Aufgabe wird nun darin bestehen, darzutun, wie das *ontologische* Gefühl der »Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (FM, 119), d.h. »dieses Grundgefühl, dieser Eros, durch den wir im Sein sind« (FM, 136), sich konkretisiert und spezifiziert. Ricœur spricht diesbezüglich von einer »Mannigfaltigkeit von Zugehörigkeitsgefühlen« (ebd.), die er als »Schematisierungen« des Grundgefühls auslegt.

Diese *Schematisierungen* des Grundgefühls (In-sein) differenzieren sich im *zwischenmenschlichen Leben des »Wir«* (Mit-Sein) und im *überpersönlichen Wirken der »Ideen«* (Für-Sein) konkret aus. Die philosophische Anthropologie lässt damit die Beschreibung des Gefühls im Allgemeinen hinter sich und tritt in den Raum seiner zwischenmenschlichen Konkretisierung und Artikulation ein. Wenn Ricœur damit über die *Innerlichkeit* des Gefühls hinausgeht, so bekundet sich gerade in seinen intersubjektiven und kulturellen Artikulationen jedoch gleichermaßen die »Unendlichkeit des Gefühls«, da diese von keiner Gesellschaftsordnung und keinem Werk je ausgeschöpft werden kann, sondern all diese Projekte vielmehr beseelt. Die *Teilhabe am Wir* ebenso wie die *Hingabe an Ideen* bekundet dabei zudem, dass auch hier von einer Polarität auszugehen ist, nämlich jener von »Herz und Sorge« (FM, 137). Dies verdeutlicht, dass unsere Beziehung zum ontologischen Gefühl entsprechend auch mehr einem *Versprechen* entspricht, als einem *Besitz* (vgl. FM, 138) – dem Versprechen, gleichsam auf dem »Durchgang zur Glückseligkeit« zu sein in all diesen Schematisierungen. Diese Einsicht erhellt wiederum, weshalb Ricœur in der *Freude* (zu existieren) das Grund- und Seinsgefühl ausmachen kann, dem gegenüber die Grundbefindlichkeit der *Angst* (Heidegger) nur die Kehrseite darstellt (vgl. FM, 140). Deren Erfahrung freilich dramatisiert unsere Existenz zum Konflikt. Doch das originäre Gefühl der Seinszugehörigkeit stellt sicher, dass »der Mensch fähig ist zur Freude, zur Freude durch

die Angst und im Durchqueren der Angst« – es wird so zum »Wurzelgrund aller ›Disproportion‹ im Gefühlsbereich und zur Quelle der *affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen*« (ebd.). Denn wie ein wenig später nur formuliert wird, resultiert daraus, dass das Selbst nur als ein »›zwischen-zweien‹, ein Übergang« sich konstituiert. Dadurch ist es ein *Suchen nach Vollendung*, das sich in den Gefühlen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder einer Idee« einerseits selbst überschreitet (das Selbst als ein Anderer), dabei aber die Differenz nicht aufgeben kann, die seine Singularität ausmacht. Man muss daher, heißt es, »unter den Leidenschaften nachgraben und bohren, die im geschichtlichen und kulturellen Leben des Menschen die Unschuld der ›Differenz‹ unter der Decke der stolzen und mörderischen ›Präferenz‹ verkleiden« (FM, 142).

Im Zeichen dieser Losung entwirft Ricœur nun seine weitere philosophische Theorie der »affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen«. Dabei lässt er das transzendente Grundmotiv kantischer Provenienz hinter sich, um bei Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* Anhalt zu suchen. Der Begriff des *θυμός* dient ihm, wie bereits ausgeführt, als *Vermittlungsinstanz* zwischen dem sinnlichen Begehren und dem spezifischen Streben der Vernunft – und symbolisiert so den Grundkonflikt des menschlichen Gemüts im Allgemeinen. Diese Verknüpfung verbindet er weiterhin mit Kants Topos der »Gemütskrankheiten«, die bei jenen zu finden ist, die ihren Affekten *ausgeliefert* sind.⁴⁵ So werden diese in den Leidenschaften der *Herrschaftsucht*, *Habsucht* und *Ehresucht* bei Kant zwar als *archetypische Schematisierungen* des genuin menschlichen Strebens (*θυμός*) ins Auge gefasst, dabei aber ausschließlich im Zeichen ihrer »entarteten Ausbildungen« (FM, 146) interpretiert.⁴⁶ Ricœur folgt zwar diesem Leitfaden der »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, transponiert diese dabei aber in eine *philosophische Anthropologie der Fehlbarkeit*. Er bewerkstelligt dies, indem er unter der Trias der *Süchte*, die Kant nominiert hatte, jenes »echte *Suchen*« oder auch »humane Verlangen« aufsucht, das konstitutiv ist für das menschliche Selbst und Handeln.

45 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. R. Brandt, Hamburg 2000, § 50.

46 Vgl. ebd., §§ 54–58.

Die Orientierung an jenem ontologischen Gefühl der Teilhabe macht es hier möglich, das, was wir empirisch zunächst und zumeist nur in der Gestalt der *Entstellung* kennen (es sei denn in singulären Zeichen) nun als »Verkehrung« erfassen, als Verkehrung nämlich der »urgegebenen Modalitäten des menschlichen Begehrens, die die Menschlichkeit des Menschen ausmachen« (FM, 147). In einer Art eidetischen Variation treffen wir so in eins auf eine »Imagination der Unschuld«, die uns das *Wesen* unseres Suchens offenbart, indem sie mit dem »Prestige des Faktums« bricht. Was so möglich wird, ist die Einsicht in »eine andere Ordnung, ein anderes Reich« – in dem wir, wie Ricœur Kant zitiert, »schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäß fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können«. ⁴⁷

Die Frage, die so nun klarer ersichtlich wird, ist jene nach den Wesensstrukturen der zur Verfehlung werdenden Fehlbarkeit, so wie sie sich in der Ordnung der Kultur in den affektiven Modalitäten des *Habens*, des *Vermögens* und des *Geltens* ausmachen lassen. Die spezifisch *menschliche* Erweiterung der hier in den phänomenologischen Blick tretenden Objektwelt, die sich so zur Ebene des »objektiven Geistes« erweitert, interessiert Ricœur dabei insofern, wie sich darin die genuin menschliche Affektivität auskristallisiert: als ein *Suchen*, das jederzeit in Gefahr steht, zur *Sucht* zu werden.

Jenes konkrete, durch das spezifisch menschliche *Streben* geschaffene »neue Verhältnis zu den Dingen«, in dem sich in eins ein »neues Verhältnis zu den Anderen« artikuliert, analysiert Ricœur in der genannten dreifachen Hinsicht, d.h. im Blick auf die grundmenschlichen Eigenschaften des *Habens*, *Vermögens* und *Geltens* und deren gesellschaftliche Artikulationen. ⁴⁸ Seine Intention hierbei ist, hinter den Aspekten, den ihre fortschreitende ökonomische, politische bzw. kulturelle Objektivierung annimmt, eine je primordiale und

47 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. R. Brandt und H. F. Klemme, Hamburg 2003, 146. Ricœur kommt auf diesen Passus mehrfach zurück, zuvor bereits in der Explikation der praktischen Synthesis.

48 Eine umfassendere Rekonstruktion der Kantischen Anthropologie, ihrer relevanten Grundkonzepte und systematischen Bedeutung für Ricœur findet sich bei Greisch (*Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 94–99). Eine detaillierte Analyse der Darlegungen Ricœurs über die Ausdifferenzierung der konkreten Wege, auf denen sich die affektiven Grundmöglichkeiten des menschlichen Selbst im intersubjektiven Raum *suchend* ausdifferenzieren, bietet van Leeuwen (*The Surplus of Meaning*, 56–61).

das heißt *unschuldige* Form des jeweiligen »Gefühls« freizulegen. Diese reflektiert sich nicht nur bspw. im »Mythos vom Paradies«, sondern poetisch auch in gesellschaftlichen Utopien, die sich eine Transformation des verderbten *status quo* als Ziel setzen, der die »Imagination der Unschuld« ins Werk setzen soll.

Wie Ricœur darlegt, erfolgt die Humanisierung der Affekte in jeder Sphäre über eine Verfestigung ihrer Objekte, die wiederum affektiv zu »intersubjektiven Gefühlen« verinnerlicht werden. Das Analyseschema ist demnach immer das folgende: Ricœur fokussiert zunächst die für den jeweiligen Handlungsbereich relevanten Objektivitäten (die ökonomische, politische bzw. kulturelle Sphäre) (a), expliziert dann die korrelativen Gefühle (b) bzw. affektiven intersubjektiven Kristallisationen (c), um in einem abschließenden Schritt die Imagination einer ursprünglichen, unschuldigen Form des Habens, Vermögens und Geltens zu extrapolieren (d).

So korreliert dem für den Menschen irreduziblen Produzieren, Aneignen und Verlangen des *Habens* (FM, 148–152) die Konstitution *ökonomischer Objekte*, die den Handelnden rückwirkend intersubjektive Gefühle der In- und Exklusion introjizieren, welche in Prozessen der *Entfremdung* resultieren. Während das Haben als solches irreduzibel ist (das Meinige, »die Bleibe«), erscheint an diesem Punkt eine seinem *Fall* vorgängige »Unschuld eines gewissen Habens«, die nicht zuletzt auf der Grundlage von Mythen (Paradiesmythos bspw.) utopische Gesellschaftsentwürfe zu motivieren vermag (FM, 151 f.).

Das menschliche *Vermögen* (»Ich-kann«) und das in ihm gründende Verlangen des *Herrschens* konkretisiert sich, vielfach auf der Ökonomie aufbauend, in den *Institutionen* des Politischen. Dessen affektive Besetzungen nehmen in der Relation von Befehlen und Gehorchen intersubjektiv Gestalt an und setzen übergreifend eine Hierarchisierung (FM, 153) des Gesellschaftlichen ins Werk (FM, 156 f.). Obwohl deren Gewaltaffinität augenscheinlich ist, ist auch hinter den entfremdeten Strukturen von Herrschaft die Imagination einer *Unschuld des Herrschens* greifbar, da ansonsten die Entfremdung irreduzibel wäre. Eine »Erziehung zur Freiheit« im Zeichen einer »Ethik der Liebe« fungiert hier als wirkmächtige Imagination, die wiederum im Zeichen von mythologisch aufgeladenen Utopien (wie etwa dem »Gottesstaat«) die Ideen gewaltloser Autorität und Herrschaft beseelt.

Die Sphäre des Strebens nach Ansehen, Anerkennen und allgemeiner *Gelten* schließlich, ist für Ricœur am Fundamentalsten, gleichsam wiederum das Herzstück dieser Analyse. Die Tatsache, dass den Menschen mehr ausmacht, als seine Beziehungen des Habens und Herrschens, steht im Hintergrund. Die Relation der Anerkennung, die hier aufbricht, übersteigt den Raum biologischer Selbsterhaltung, denn erst darin wird das Bewusstsein vollständig zum »Selbstbewusstsein« (FM, 158). Solcherart kardinal, ist sie wiederum aber auch die zerbrechlichste Dimension, da das Ansehen immer bedroht ist, da nur daran *geglaubt* wird. Die spezifische Objektivität, in der es sich verkörpert, ist jene kultureller »Werke« (FM, 159), in denen sich die »Idee der Menschheit«, die »Beziehung von Mensch zu Mensch« (FM, 161 f.) anzeigt, keine bloß formale Objektivität der »Person« schlechthin. Die korrelativen Gefühle kreisen um eine »Affektivität eigener Art«, den sogenannten »Zyklus der Schätzungsgefühle« (ebd.). Ihre vielfältige Verletzlichkeit (Verkennung, Missachtung) steht entsprechend an der Wurzel der »Möglichkeit einer Pathologie der Wertschätzung« (FM, 163), welche ihrerseits wiederum nur zu verstehen ist »im Ausgang von ihren nicht-pathologischen und rein konstitutiven Formen« (ebd.). Das primordiale *thymotische* Begehren nach Anerkennung, dieses »Trachten nach Gegenseitigkeit«, ist mithin verletzbar im Sinne der ständigen »Bedrohtheit einer Existenz im Widerschein« (FM, 159). Dass es jedoch eine bloße »Verblendung« sei, durch die, wie Ricœur meint, das *Suchen* nach dem »Glaubenserweis« in »Ehrsucht« umschlägt, dass es also um ein *kontingentes* Irregehen geht, mag nicht zu überzeugen. Zwar leuchtet eine *Unschuld* auch des Geltenwollens auf, doch ob es von der »Selbstschätzung zum eitlen Ruhm«, wie Ricœur postuliert, »derselbe Abstand [sei] wie von der Möglichkeit des Bösen zum Geschehen des Bösen« (FM, 164), bleibt hier letztlich eine, ja die offene Frage.

Festzuhalten bleibt, dass die Reflexion über die affektiven Ausdrucksformen des genuin menschlichen Strebens die »Imagination der Unschuld« als dessen konstitutiven Kernbestand aufweist. Im abschließenden Teil des 4. Kapitels führt diese Einsicht Ricœur nicht nur zu einer resümierenden Auslegung der »affektiven Zerbrechlichkeit«, sondern zu einer übergreifenden Einsicht von höchstem Gewicht. Das in der »Variation der Unschuld« erwiesene *Potential* menschlicher Möglichkeiten zeigt nämlich an, dass die Grundpolari-

tät von *Lust* und *Glück* in der spezifisch menschlichen Form des *thymotischen* Strebens seinerseits immer nur auf eine nicht nur *unbestimmte*, sondern in eine *äußerst zerbrechliche* Weise vermittelt wird. Dies besagt, dass das Selbst, wie Ricœur formuliert, »niemals gesichert ist«: »Soweit das Herz das Gemüt, der *θυμός* ist, ist das Herz von Haus aus das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann wir meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alledem die ›Genüge‹? Zwischen die Endlichkeit der Lust, die einen wohlbegrenzten Akt abschließt und mit ihrer Ruhe besiegelt, und die Unendlichkeit des Glücks schiebt das Gemüt ein Unbestimmtes und mit ihm die Bedrohung, die sich an ein Treiben ohne Ende heftet« (FM, 165).

Das Gemüt bleibt zerbrechlich also aufgrund seines »unruhigen Herzens«. Dieses geht keineswegs nur wegen seiner an der *Lust* orientierten Vitalität fehl. Solches Fehlgehen geschieht vielmehr – und in der Tat am schlimmsten – dort, wo die genuin menschliche Leidenschaft für *etwas* dem Menschen *alles* wird (vgl. FM, 170). Sofern er hieran nämlich sein ganzes Herz hängt, verstrickt er sich immer tiefer in ein »Gefühl der Unsicherheit« (vgl. FM, 169 f.), an dem er sich leidenschaftlich auszehrt. So gibt es zwar eine »affektive Figuration des Glücks im Gemüt«, die allem menschlichen Handeln »organisierende Kraft« und »dynamisierenden Tatendrang« verleiht – einen »Schematismus des Glücks in den Themen des Gemüts«. Zwischen der Endlichkeit der Lust und ihrer Befriedigung und der unendlichen *Hingabe*, die der *eros* darüber hinaus möglich macht, bleibt der Mensch aber dennoch zutiefst gezeichnet von der Unruhe des *θυμός*, der das »Mal des Unbestimmten« in »alles menschliche Handeln« (FM, 165) hineinträgt: »Nur ein Wesen das das Ganze will und es in den Gegenständen des menschlichen Begehrens schematisiert, kann sich vergeifen, d.h. seine Zielsetzung für das *Absolute* nehmen, den Symbolcharakter der Verknüpfung des Glücks mit einem Ziel des Begehrens *vergessen*: diese Vergessenheit macht aus dem Symbol ein Idol; das passionierte Leben ist zu einer passionellen Existenz geworden« (FM, 171).

Mit der Analyse des Gemüts umkreist Ricœur den »Aufschlagpunkt der Leidenschaften auf eine originäre Affektion, die gerade der Ort der Fehlbarkeit ist« (ebd.). Wenn er zunächst zeigt, dass das Gefühl uns mit der Welt *verbindet*, wo die Erkenntnis uns

spaltet, indem es unsere Bindungen an die Welt verinnerlicht, so beschwört eben dies zuletzt »eine neue Spaltung herauf: die von mir zu mir«. Die Disproportion zwischen *Lust* und *Glück* ruft daher jene »neue Vermittlung herauf, die des θυμός«, welcher sich seinerseits jedoch nur in einem »unbestimmten affektiven Verlangen reflektiert« (ebd.). Dies bezeugt nicht nur die *Zerbrechlichkeit* des Menschenwesens, sondern vor allem auch die Tatsache, »dass der Konflikt von der uranfänglichen Verfassung des Menschen herührt« (FM, 172). Während am Objekt eine Synthesis sich vollzieht, *ist und bleibt das Ich Konflikt*. Dies aber besagt wiederum, dass darin auch die Fähigkeit liegt, alle äußeren Konflikte zu *verinnerlichen* – und Konfliktualität folglich nicht als relativ, bloße *privatio* oder kontingente Pathologie zu verstehen ist, sondern uns ganz im Gegenteil in konstitutiver Weise mit ausmacht.

6. Der Begriff der Fehlbarkeit im Lichte der affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen

Als Leitfaden für die abschließende Darlegung seines Fehlbarkeitsbegriffs zieht Ricoeur die Kantischen Kategorien der *Qualität* (Realität, Negation, Limitation) heran. Mit Nabert reformuliert er diese auf existenzieller Ebene als die Trias von »ursprünglicher Bejahung (*affirmation*)», existenzialer Differenz und menschlicher Vermittlung«. Die Explikation dieser Triade im Durchgang durch die Fakultäten von *Erkennen*, *Handeln* und *Fühlen*, in denen im Verlaufe des Buches eine immer konkrete Bestimmung des vermittelnden *Dritten*, der »Menschlichkeit des Menschen«, aufgesucht wurde, wird hier zum kritischen Test einer Anthropologie, die sich der »Probe der Endlichkeit« (FM, 181) aussetzt. Ob mit dieser Explikation dabei wirklich ein »spekulativer Horizont dieser Abhandlung« sich ausdrückt, wie Waldenfels meint, der letztlich einem »Zwang zur Vermittlung«⁴⁹ das Wort rede, ließe sich mit Blick auf die Irreduzibilität des Konfliktuellen womöglich ebenso in Frage stellen, wie mit Bezug auf die Einsicht, dass das dialektische Schema sich ja als innerlich gebrochen erwies und jegliche Synthese eben nur *am*

49 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 293.

Objekt verfängt, um in ihrer affektiven Verinnerlichung wiederum prekär zu werden. Entscheidender erscheint daher die Frage, ob mit der These, dass die affektive Zerbrechlichkeit den *Erscheinungsraum* des Bösen ausmacht, sich nicht allzu deutlich die Grenzen dieser *Analytik der Endlichkeit* vorstellig machen, ohne hier noch angemessen reflektiert zu werden. Denn wenn der Mensch, Ricœurs vielzitiertem Wort folgend, »die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen ist«, ein »Mixtum«, eine »zerbrechliche Vermittlung für ihn selbst« (FM, 182), so verweist uns dies nicht nur »intentional auf das Originäre« (FM, 187) und mit der »Imagination der Unschuld« an die Hoffnung auf eine »Fehlbarkeit ohne Fehl« (ebd.). Es fragt sich dann vielmehr noch, wie die Fehlbarkeit nicht nur als »reine Möglichkeit«, der man sprunghaft verfällt, sondern vielmehr noch als »Fähigkeit« zu denken ist, die man verwirklicht, also bewusst *setzt*. Verstellt aber so die Frage nach dem *Ort* des radikal Bösen, wenn denn das »Gutsein noch viel ursprünglicher [ist]« (FM, 188), nicht den *Einsatzpunkt* eines *diabolisch* Bösen, dessen Wirken in der Geschichte es zu verstehen gilt, wie gerade Ricœur mit seinem Spätwerk es uns zu denken aufgibt? Wenn diese Lücke in der transzendentalen Tendenz der *Fehlbarkeit*, eine vorgegebene Sinnfülle auszuschöpfen, sich am Ende mehr auftut als schließt, so leitet dies sachlogisch notwendigerweise in eine hermeneutische Philosophie über, die den Spuren dieser Fülle nachspürt, indem sie die Schulterfahrung selbst auslegt. Wenn also, wie Greisch konstatiert, die Endlichkeit nicht das erste Wort dieser philosophischen Anthropologie ist, wäre ihm zuzustimmen.⁵⁰ Dass sie aber ihr letztes sei, da sie nur recht verstanden werde, wenn man sie zu einem »Synonym der menschlichen Zerbrechlichkeit« macht, kann meines Erachtens nicht unterschrieben werden. Denn Ricœur zeigte ja nicht weniger, als dass das spezifisch menschliche Streben ins *Unendliche* mindestens ebenso, wenn nicht noch mehr, jenen Konflikt motiviert, der die besagte Möglichkeit wirklich werden lässt.

Ob die folgenden Arbeiten Ricœurs, die sich mit dem Problem des Bösen auseinandersetzen, dieser Frage nachkommen, ob mehr als Spuren der vorliegenden Auseinandersetzung dort widerhallen und neue Denkwege sich erschließen, sind Fragen, die in unserem Rahmen hier nicht mehr behandelt werden können. Sie hier am Ende

50 Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 101.

dieser Darstellung nur aufzuwerfen, soll nicht den vielfachen Ertrag schmälern, den Ricœurs frühe Anthropologie, wie hier gezeigt werden sollte, jenen Leserinnen und Lesern auch heute noch beschert, die sich durch dieses vielschichtige Werk arbeiten und es produktiv weiterführen.⁵¹

51 Nur exemplarisch sei hier auf einige Arbeiten verwiesen, die Grundmotive aus der *Fehlbarkeit* aufgreifen, um u.a. in der Moralphilosophie (J. Wall, *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*, Oxford 2005), Theologie (R. Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, New York 2011; D. W. Hall, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*, New York 2007; Gregor, *Ricœur's Hermeneutics of Religion*), Anthropologie (B. Taylor, *Ricœur's Challenge for a 21st Century Anthropology*, in: A. Kumar Giri, J. Clammer [eds.], *Philosophy and Anthropology. Border Crossing and Transformations*, New York 2013, 201–216) und in der politischen Philosophie (R. Savage, *Paul Ricœur's Philosophical Anthropology as Hermeneutics of Liberation. Freedom, Justice, and the Power of Imagination*, New York, Abingdon 2021; R. Tietjen, *Religious Zeal, Affective Fragility, and the Tragedy of Human Existence*, in: *Human Studies* 46 [2023], 1–19) neue Akzente zu setzen.