

Pathische Subjektivität

Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre (477) | 2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität (484) | 3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen (494) | 4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit (508)

*Etwas zu sagen [...] ist dem möglich,
der [...] wirklichkeitswund und wirklichkeitssuchend
mit seinem Dasein zur Sprache geht.*
Ingeborg Bachmann¹

Insolence de l'appétit de vivre invulnérable.
Paul Ricœur²

*Existenzielle Zurückweisung dessen, was die Welt verschließt
(oder von ihr verschlossen wird) und darin einsperrt [...].*
François Jullien³

1. Ausgangspositionen: Alexandre Kojève und Jean-Paul Sartre

Spätestens seit Hegels *Wissenschaft der Logik* gilt Negativität als »Quell aller Tätigkeit«, jeglicher Beziehung auf Anderes, sowie »lebensdienlicher und geistiger Selbstbeziehung«. Sie sei die »dialektische Seele« aller Wahrheit⁴, die sich erst aus der Erfahrung des Negativen

1 I. Bachmann, *Frankfurter Poetik-Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*, München 1980, 40.

2 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass [2007] (frz./dt.), Hamburg 2011, 10 [=LT].

3 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 172.

4 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1969, 563.

und der Negation des Negativen herausbildet, lehrte Hegel. Dialektisch nimmt sie die Form des Widerspruchs an, der danach verlangt, als solcher begriffen und insofern »aufgehoben« zu werden. In der Negativität des Widersprüchlichen leben, es als solches begreifen und aufheben, das und nichts anderes verdient im Grunde, ›Leben‹ genannt zu werden. Was nicht die negative Form des Widersprüchlichen annimmt und sich nicht kraft dieser Form auch wiederum negierend aufheben lässt, kann diesem Anspruch nicht gerecht werden. Demnach müsste ›wirklichem‹ Leben durchgängig eine ›widersprüchlich‹-begriffliche Struktur immanent sein. Alles, was (geistig) lebt, lebt insofern begrifflich, ›widersprüchlich‹ und so, dass dies danach verlangt, aufgehoben zu werden. Dieser dialektische Grundgedanke lässt sich nach Hegels Überzeugung auf das Leben im Allgemeinen, auf das Werden des Einzelnen, auf Gesellschaften und auf die Beziehung zwischen Staaten, die sich im Verlauf einer Weltgeschichte entfaltet, anwenden, mag sie auch noch so destruktiv ausfallen. Selbst aus der Asche völliger Vernichtung wird sich die das Wahre dialektisch zeitigende Vernunft wieder erheben können wie ein Phönix. (Für Hegel das tiefsinnigste, wenn auch ursprünglich orientalische, metaphysische Bild überhaupt.⁵)

Diese großartige Vision einer komprehensiven, alles Leben strukturierenden Dialektik, die die in allem waltende Vernunft bzw. den Geist als »aus seinem Anderssein und aus der Überwindung dieses Andersseins, durch die Negation der Negation zu sich selbst [...] kommen« lässt⁶, sieht sich allerdings längst mit einer anscheinend unaufhebbaren Mehrdeutigkeit ihrer Grundbegriffe konfrontiert. Die Negativität erscheint in eine Vielzahl disparater Negativitäten zersplittert, das Widersprüchliche nimmt keineswegs durchgängig die strenge Form des formallogischen Widerspruchs, der Antinomie oder der Paradoxie an⁷, und Negativität mündet nicht unvermeidlich in eine zugleich widersprüchliche und selbstbezügliche »Negation der Negation«, der in jedem Fall nur eine Dialektik der Aufhebung

5 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke. Bd. 12, 98; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke. Bd. 16, 408.

6 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke. Bd. 16, 407.

7 Vgl. T. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt/M. 1981, 33, 51, 67, 125, 220.

gerecht werden könnte, folgt man Hegel – ausgehend von dem Vor-Urteil, jeder nicht überwundene Widerspruch, jede scheinbar ausweglose Antinomie und Paradoxie könne nur einen geistigen Mangel anzeigen, der darauf wartet, durch Aufhebung behoben zu werden.⁸ So lässt sich der Anspruch längst nicht mehr einlösen, den »Ursprung und die Einheit aller Gegensätze, die die Welt der Erscheinungen bestimmen«⁹, begreiflich zu machen. Gegensätzliches, das auch als Kontrastives, Diakritisches und Widerstreitendes begegnen kann, fügt sich nicht einer durchgängigen Logik der Negation von Widersprüchen¹⁰, die ihrerseits in mannigfaltiger Form begegnen, unterwandert von einer Andersheit oder Alterität, die auch alles Selbige und Selbsthafte in sich selbst derart affiziert, dass es anders als es selbst erscheinen kann, ohne sich dabei wiederum als »das Andere seiner selbst« in einer Dialektik des Widersprüchlichen vereinnahmen zu lassen.¹¹

-
- 8 Andernfalls wäre etwa die Paradoxie nur eine *Denkblockade*, nicht ihrerseits ein *Denkmittel* oder weiterführendes *Medium*. Zur Kritik eines derart privaten Verständnisses des Paradoxen und zu dessen Überwindung vgl. W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 10 f., 107 ff., 256 f. Die Geister scheiden sich v. a. dort, wo man mit George Spencer Brown oder Niklas Luhmann bei einem souveränen »Setzen« oder »Machen« von Unterschieden Zuflucht sucht (ebd. 103 f.), über die man verfügen soll, nachdem sich das Sein geradezu in Paradoxien aufgelöst zu haben scheint, wie es in Eugen Finks Hegel-Buch heißt. Dagegen könnte sich dann womöglich doch ein Unterschied machendes und dadurch zugleich sich unterscheidendes »Wesen der Selbstheit« behaupten, ein Wesen, das man mit Nietzsche für obsolet zu halten bereit war. Vgl. E. Fink, *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M. 1977, 11, 107.
- 9 T. Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt/M. 1984, 33.
- 10 Vgl. J. v. d. Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Meisenheim/Glan 1959; M. Riedel, *Dialektik des Logos? Hegels Zugang zum »ältesten Alten« der Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt/M. 1990, 13–41, hier: 19; F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin, Zürich 2005.
- 11 Jedenfalls nicht, wenn das, was in Erscheinung tritt, derart »selbst Negativität ist«, dass sich dabei »ein unhintergehbare Außen öffnet«, wie Jullien schreibt – vor allem dort, wo etwas in etwas (aber nicht unbedingt: »sein«) anderes übergeht, ohne dass das Geschehen des »Übergehens« selbst noch dialektisierbar wäre (F. Jullien, *Existierend Leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 68 f., 73). Jullien ist hier erklärtermaßen (137) nahe beim Spätwerk Merleau-Pontys, in dem »wahrhaft Negatives« als »originäre Form des Anderswo« dem Selbst (dt. i.

Genau darauf läuft auch das späte Alteritätsdenken bei Ricœur etwa in *Soi-même comme un autre* (1990) hinaus, nachdem er sich allerdings viele Jahre lang dialektischen Vokabulars bedient und mehrfach dazu veranlasst gesehen hatte, zur Hegel-Renaissance in Frankreich Stellung zu beziehen und den Ort der Dialektik im eigenen Denken zu bestimmen, bevor er dann erklären wird, »auf Hegel verzichten« zu wollen, wie eine seither oft zitierte und für bare Münze gehaltene Devise lautet. In den 1950er Jahren aber war es ihm um eine »Rückkehr zu Hegel« und noch in den 1970er Jahren um den »lieu de la dialectique« als einer nicht mehr komprehensiven Theorie des Widersprüchlichen gegangen¹², der Ricœur allerdings nur noch einen gewissen Platz im irreduzibel polyphonen Konzert philosophischer Stimmen, aber nicht mehr dessen ausnahmslose Leitung einzuräumen gedachte.

Seit Mitte der 1930er Jahre¹³ stand der Begriff der Negativität bereits im Zeichen der v.a. mit Jean Wahl, dann v.a. mit Alexandre Koyré, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite u.a. einsetzenden Hegel-Rezeption in Frankreich in hohem Kurs.¹⁴ Diese wandte sich mit Nachdruck vom Primat einer epistemischen Subjektivität, wie sie noch ganz im Zentrum von Léon Brunschvicgs Kritizismus gestanden hatte, in einem geradezu »inhuman« erscheinenden Klima ab.¹⁵ Man erinnerte sich demgegenüber mit Maine de Biran, Henri Bergson, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Maurice Blondel u.a. an das konkrete¹⁶,

Orig.) bzw. dem Selben innewohnend beschrieben wird, das bereits in sich »ein Anderes [Autre] ist« (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 308; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 320).

12 Siehe die entsprechenden Angaben i. E. in Anm. 30 und 33.

13 Zur Übersicht über die bis dahin bestehende Situation immer noch lesenswert: I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928.

14 Vgl. G. Canguilhem, *Hegel en France*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 28–38 (1948–1950), 282–297; U. J. Schneider (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007.

15 P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15, no. 5 (1962), 309–323, hier: 312 f.; *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 45 f.

16 »Retrouver le sens du concret« war das gemeinsame, u.a. von Georges Politzer in seiner *Critique des fondements de la psychologie* (Paris 1928; dt. Frankfurt/M. 1978) und Jean Wahl in *Vers le concret* (Paris 1932) verfolgte Anliegen der Philosophie, auf die Dufrenne und Ricœur in den 1940er Jahren Bezug genommen

leibhaftige, der Sterblichkeit überantwortete Leben des Einzelnen, das sich mit allem auseinanderzusetzen hat, was ihm als Hindernis begegnet oder ihm Widerstand leistet – von taktil Erfahrbarem über eine unaufhebbare innere Unstimmigkeit begehrender Subjektivität und äußere politische Gegnerschaft bis hin zum Tod.¹⁷ Infolge dessen kam die Wirklichkeit als Inbegriff des Widersetzlichen neu zur Geltung, dessen Widerständigkeit vor allem im Erleiden von Schmerz und in aktivem Verhalten, Handeln und Arbeiten nicht zu leugnen ist. Was Merleau-Ponty im Zuge seiner Rückbesinnung auf das wirklich Gelebte (*le vécu*), der auch Ricœur sich verpflichtet fühlt¹⁸, die *adversité* der Welt nennen wird¹⁹, erstreckt sich allerdings auf alles Wirkliche, das als solches gerade dadurch ausgezeichnet ist, sich als Widriges, Widerständiges oder Widersetzliches bemerkbar zu machen. So schien ein Begriff der Negativität, der allgemein eben darauf gemünzt war, zeitweise eine Art Generalschlüssel zur Beschreibung menschlicher Erfahrung bereitzustellen, über den zuvor bereits die Phänomenologie Hegels (nicht aber die Erste Philosophie Husserls) verfügt hatte, vor allem im Verhältnis zum als »getrennt« erfahrenen Anderen. So stellt es jedenfalls Sartre in seinem *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* von 1943 dar, die Ricœur dann vor allem zur Abgrenzung seiner eigenen Denkwege dienen wird.

Sartre begreift den Schmerz ganz allgemein als »interne Negation der Welt«, die vor allem erlitten, nicht erkannt werde.²⁰ Das Gleiche gelte für den Anderen, der nicht als noumenale Realität, sondern als widriges Phänomen begegne und nur in der Begegnung auch

hatten. M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 357 [=KJ].

17 Man denke an die antidialektischen Positionen Jacques Lacans, Georges Batailles und Maurice Blanchots; vgl. J. Butler, *Hegel in France*, in: L. D. Kritzman (ed.), *The Columbia History of Twentieth Century French Thought*, New York 2006, 245–250.

18 J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, no. 1 (1990), 87–91, hier: 89. Es gehe darum, das Logische und propositional strukturierte Urteilen im Gelebten wieder zu verwurzeln (»réenraciner«), heißt es hier. Damit distanziert sich Ricœur vom Erbe der Reflexionsphilosophie, dem er doch so sehr verpflichtet blieb.

19 M. Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité* [1951], in: *Signes*, Paris 1960, ch. XI.

20 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 588, 596 [=SN].

wirklich sei. So wendet sich Sartre gegen Kant, Dilthey und Husserl in einem Zug (SN, 412). »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht«, lautet seine seither oft zitierte, aber missverständliche Positionsbestimmung einer Sozialphänomenologie²¹, für die die Erkenntnis nicht länger das Maß aller Dinge sein kann. Das schien zwar auch schon die Hegel'sche Anerkennungstheorie gelehrt zu haben²², doch vermisst Sartre in ihr gerade das, wovon auszugehen sei: wie Andere »getrennt« existieren.

Erst unter dieser Voraussetzung kann überhaupt die phänomenologische Bestimmung praktischer, nicht epistemischer Verhältnisse zu ihnen in Betracht kommen. Das Getrenntsein von Anderen kann aber »nie« als einfach »gegeben« angenommen werden (SN, 511; vgl. 1058). Es muss sich vielmehr zutragen und ereignishaft zum Vorschein kommen. Und das kann auf höchst vielfältige Art und Weise geschehen²³, nicht nur, aber doch vor allem im Zuge einer Negation²⁴, die sogar dem Anderen *als solchem* gelten kann (SN, 514), *par excellence* im Hass, der im Extremfall auf eine Welt ohne den Anderen abzielt, so verzweifelt und unsinnig das auch erscheinen mag, muss der Hass doch »implizit« die Freiheit des Anderen anerkennen, selbst wenn er dessen Transzendenz, von der er »immer schon« heimgesucht worden ist, zu beseitigen versucht. In diesem

21 SN, 433, 452; vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 187, Anm. 50, wo dies als empfindliches Missverständnis bemängelt wird.

22 Vgl. SN, 430, 442.

23 Hier argumentiert Sartre mit Kierkegaard gegen Hegel (SN, 435) unter Berufung auf ein stets individuell erfahrenes Sein und auf eine ontische Ebene, auf der durchaus heterogene Erfahrungen als Ausgangspunkt dienen können (SN, 975). Das hat auch Levinas' Ausgang von der Erfahrung der Schlaflosigkeit in *Vom Sein zum Seienden* (Freiburg i. Br., München 1997) deutlich gemacht – ein Buch, das auf Aufzeichnungen der 1930er Jahre zurückgeht.

24 Wobei der Andere, den Sartre hinsichtlich seiner Gegenwart zunächst als »ein irreduzibles Faktum« einstuft, in gewisser Weise bereits Negation *ist*, was auch immer er tut. So oder so ist er »négation d'extériorité« im äußerlichen, mündlichen Verhältnis zu ihm; dann auch aber »négation d'intériorité« bzw. meiner Innerlichkeit. Vgl. dazu M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin ²1977, 195. So kommt es zu einer doppelten, unüberwindlichen, »radikale[n] gegenseitige[n] Ausschließung« auch ohne jegliches eigenes Zutun (ebd., 202). In den posthum veröffentlichten, vermutlich auf die Jahre 1947/8 zurückgehenden *Entwürfen zu einer Moralphilosophie* (Reinbek 2005, 109, 634, 669) ist dagegen von einer »Zirkularität der Alterität« die Rede, die »immer woanders« sei und sich jeglicher Dialektik entziehe.

Fall hat es den Anschein, als richte sich der Hass nicht etwa gegen irgendetwas Spezielles, was er an jemandem verabscheut, sondern geradezu gegen »das Prinzip der Existenz Anderer« als solcher. Er will, schreibt Sartre, den Anderen schlechthin beseitigen (SN, 717 f.), auch wenn sich das als letztlich unmöglich erweist, nimmt doch selbst der vernichtete Andere noch seine Alterität mit ins Grab *und* hinterlässt unweigerlich davon eine Spur im Leben derer, die ihn glauben vollkommen beseitigen und insofern ›vergessen‹ zu können.

Diese phänomenologische ›Erklärung‹ der vernichtenden und tödlichen Radikalität, zu der sich menschliche Negativität zwischen »getrennt« Existierenden steigern kann und die sie von Anfang an zu bedrohen scheint, mutet im Rückblick geradezu unheimlich zeitgemäß an. Hatte nicht ein Jahr vor der im nazistisch besetzten Paris erfolgten Veröffentlichung von *L'être et le néant* (1943) eine Vernichtungspolitik ihren Lauf genommen, die nach der Berliner Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942 genau diesen radikalen Hass systematisiert ins Werk setzte?²⁵ Und sprengte sie nicht ganz und gar den zuletzt von Kojève unternommenen Versuch, die Weltgeschichte im Ganzen mit Hegel als ein Weltgericht begreiflich zu machen, das mit Methoden der Arbeit und des Krieges vorankommt²⁶, um sich durch immer neu berichtigten Irrtum schließlich der Wahrheit zu nähern – gegebenenfalls eben auch mit Mitteln vernichtender Arbeit und eines großen Vernichtungskrieges?²⁷ Sollte sich so nicht ›fortschreitende‹ Wahrheit als ständige Bewahrheitung durch immer weiter gehenden Ausschluss alles Falschen behaupten können, durch welche Gewalt auch immer? Und würden wir Geschichte nicht erst dann begreifen, wenn wir dazu in Lage wären, »dem Negativen« *einschließlich dieses Wissens* »ins Angesicht zu schauen«²⁸? Könnten wir nicht erst dann rückhaltlos und uneingeschränkt zur »Hinnahme des Todes« bereit sein, wie es der Geschichtstheoretiker mit Hegel fordert?²⁹ Aber ist nicht genau das infolge der nazistischen Vernichtungspolitik unmöglich geworden?

25 Vgl. in der Einleitung die Anm. 7.

26 A. Kojève, *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt/M. 1975, 149, 186.

27 Vgl. ebd., 152, 246.

28 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Frankfurt/M. 41980, 36.

29 Vgl. Kojève, *Hegel*, 163, 206, 211, 217, 229, 238, 279.

2. Ricœurs Kritik übergeneralisierter Rede von Negativität

Zweifellos hat sich Ricœur gleich nach dem Krieg mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass sich Leiden als Negativität begreifen lässt, zu der man sich abwehrend bzw. negierend verhalten muss; sei es im Modus der Trauer, sei es in Modi aktiven Widerstands³⁰, durch dessen Negativität die Geschichte vorankommt.³¹ Sehr bald aber insistiert er – für den jetzt bereits feststeht, dass die Philosophie nur noch »nach« Hegel möglich ist, ohne nostalgisch ihren nicht mehr haltbaren Systemansprüchen nachzuhängen (KJ, 20 f.) – auf für ihn selbst wegweisenden basalen Unterscheidungen. So spricht er von Endlichkeit und Fehlbarkeit als zwei radikal unterschiedlichen »négativités irréductibles«: »Je ne suis pas l'autre, je ne suis pas tout l'homme, je ne suis pas tout, je ne suis pas Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même. Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, *qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère*, qui la brouille, qui l'aliène: *c'est le véritable irrationnel*, la véritable tristesse du négatif.«³²

30 P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1 (1951), 3–29, hier: 22 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 95–122 [=EC3]); dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Paderborn 2019, 1–27, hier: 23 f. zu Leiden und Negativität, Trauer und Widerstand mit Blick auf Maine de Biran. Siehe auch zum Widerstand gegen Widerstand, ein Bergson'sches Motiv, P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 101; *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65, hier: 56.

31 P. Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 98.

32 Hervorhebung B. L. P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, no. 4 (1953), 285–307; hier: 286. Von der Trilogie *Zeit und Erzählung* (Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 47, 50; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 48, 51) über das Spätwerk *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 67, 99 [=MHO] (dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 95, 132 [=GGV]) mit seinen Überlegungen zum verletzten und manipulierten Gedächtnis bis hin zum Anerkennungsbuch, wo es um die Negativität des Sich-nicht-kennens, -nicht-erkennens, -nicht-wiedererkennens und des Nichtanerkanntwerdens geht, sind

Anschließend wendet sich Ricœur gegen zwei seines Erachtens unfruchtbare Wege: gegen den Weg einer (Hegel zugeschriebenen) Resorption alles Negativen im Logischen einerseits und gegen den Weg einer (Husserl zugeschriebenen³³) weitgehenden Ignoranz angesichts der Erfahrung, das Negative in allen seinen konkreten Gestalten ›leibhaftig‹ *durchleiden* zu müssen. Genau darauf hatte Hegel insistiert (ohne allerdings schon über einen adäquaten Begriff des Leibes zu verfügen³⁴); und darin folgt ihm Ricœur zunächst,

die Spuren jener Traurigkeit wieder anzutreffen, in die Ricœur allerdings nicht »einwilligen« will (vgl. GGV, 762/MHO, 653). So bleibt dieses Buch der Psychoanalyse als einer Theorie der Versöhnung mit erlittenem Verlust im Zeichen des Realitätsgebotes verpflichtet, das immerhin wiedergewonnene »Heiterkeit als Lohn für Verzicht aufs verlorene Objekt« in Aussicht stellt (GGV, 118 f., 126/MHO, 86, 94). Trauer widerfährt dem Selbst hier anscheinend nur nachträglich, nicht von Anfang an im Geschehen eines abschiedlichen Lebens. Und es bleibt bei der klassischen, von Freud vorgegebenen Alternative von pathologischer Melancholie als Versuchung endloser Trauer und deren gelingender »Arbeit«, die endlich Schluss mit ihr macht.

33 Vgl. zum Ursprung der Negation aus der Abweichung bei E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1985, 94 ff.; sowie H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit* [1952], Berlin 2022, 268 f., zum Ursprung der Negation aus dem Nichts bei Heidegger. Lt. Husserl müsste gelten: Womit auch immer wir perzeptiv, affektiv oder kognitiv, in Modi der Wahrnehmung, der Imagination oder der Urteilskraft praktisch oder theoretisch zu tun haben, es setzt wenigstens voraus, dass man sich zunächst auf *Unterscheidbares* beziehen kann – bezogen auf ein Feld von Erfahrbarkeiten, in dem sich zumindest *Etwas von etwas Anderem abhebt*. In diesem Sinne läge *diakritisch sich abzeichnende Alterität* jeglicher durch *Vergleich* deutlich zu machenden *Differenz* und jeder Zuspitzung einer Differenz zu *Opposition*, *Widerstreit* und *Widerspruch* voraus.

34 Ricœur betont dem entsprechend mehrfach die Nichtreduzierbarkeit der Phänomenologie Hegels auf dessen ›Logik‹. Damit hängt eng der mehrfach wiederholte Vorwurf gegen Hegel zusammen, sein Denken »resorbe le tragique dans le logique«. (Auch Ricœurs Verhältnis zu Platon wird durch die letzterem von Victor Goldschmidt unterstellte Feindschaft gegenüber dem »sentiment tragique de la vie« bestimmt; siehe Ricœurs Rezension von V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris 1949, in der *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31, no. 2 [1951], 242–244). Trotz jener Gefahr bilde aber Hegel ein notwendiges Korrektiv zur Husserl'schen Phänomenologie, die keine Arbeit des Negativen (*travail du négatif*) kenne; vgl. P. Ricœur, *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit* 23, no. 229 (8) (1955), 1378–1391; siehe auch: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], unter dem Titel *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)*, 173–188, hier: 186 f.; *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21, no. 209 (12) (1953), 821–839, hier: 823 f.; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15

ohne aber zugeben zu wollen, dass sich das Durchleiden des Negativen als durch und durch vernünftiges verständlich machen lasse (wie es seiner Meinung nach Hegel versucht hatte).³⁵ Noch *Histoire et vérité* (1955) bleibt deutlich von dieser Hegel'schen Vorgabe geprägt.³⁶ Aber Ricœur wendet sich schon zu dieser Zeit³⁷ dagegen, die menschliche Realität geradezu mit der Negativität zu identifizieren, wozu seines Erachtens besonders Sartres Hegelrezeption verleitet habe, mit der Folge, dass der Negativität »falsche Privilegien« zuerkannt worden seien, obgleich aus ihr allein überhaupt nichts

(1962), 309–323, hier: 317; *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research* 34, no. 1 (1967), 1–30, hier: 3 f.

- 35 P. Ricœur, *Appendice. Quelques figures contemporaines*, in: E. Brehier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris ³1967, 181–258 (zu Husserl: 183–196, hier: 183); P. Ricœur, *Le »lieu« de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 94; *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 322 f. [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 289 f. [=TRIII]; *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006 [=L3], 41–62, hier: 47, 53 f. zur Trauer im Zeichen des totalen Verlusts einer ethischen Welt nach dem »Tod Gottes«. – In einem späten, erst im Jahre 2013 veröffentlichten, von Nietzsche ausgehenden Aufsatz zu Trauer und Melancholie wird im Übrigen deutlich, wie Ricœur die ganze abendländische, zum Judentum ins Verhältnis gesetzte Geschichte als eine geistige Trauerarbeit auffasst, die mit der »Arbeit des Negativen« à la Hegel kurzgeschlossen wird. Damit liefert Ricœur wiederum ein großartiges Beispiel seiner geistigen Interpretationskraft, allerdings um den Preis, diverse hermeneutische Versatzstücke (wie hier die Freud entlehnte Rede von Trauer und die Rede vom »Tod Gottes«) zu integrieren, ohne sie selbst radikal zu revidieren. Dieser wichtige Essay zeigt auch, wie wenig gewonnen ist mit einem angeblich eindeutig vollzogenen »Verzicht auf Hegel«. Vgl. M. Föessel, *Les grecs de Paul Ricœur*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 15–21, sowie G. Marmasse, *Ricœur as a Reader of Hegel: Between Defiance and Nostalgia*, in: A. Ferrarin et al. (eds.), *Hegel and Phenomenology. Contributions to Phenomenology*, Cham 2019, 163–175; P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41.
- 36 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 349 f., 353 [=GW], zu Hegel, Andersheit und Negation 349 f., 353; *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001, 392 ff. [=HV]; *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355, hier: 330.
- 37 Wie dann auch in *Finitude et culpabilité: Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 153 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971/²1989, 178 [=FM].

Fruchtbares hervorgehen könne³⁸ (wie es der Hegel'sche Begriff der »bestimmten Negation« suggerieren mag³⁹).

Ricœur wirft Sartres phänomenologischer Adaption des Negationsbegriffs, aber auch Kojèves generalisierter Rede von der »Arbeit des Negativen« mit Jean Wahl eine regelrechte Inflation von Negativität vor, der gegenüber er nicht nur auf *disparaten Negativitäten*⁴⁰, sondern auch auf der »*naissance du négatif dans le distinct et dans*

38 P. Ricœur, *L'homme révolté* [1952], in: L2, 121–136, hier: 132.

39 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 74. Hier wird diese Form der Negation ja als eine Bewegung des Übergangs charakterisiert, durch den »sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten« des negativ Bewahrheiteten »von selbst erg[eben]« soll. Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 336.

40 Tatsächlich ist Sartre oft vorgeworfen worden, ganz unterschiedliche Negativitäten miteinander zu kontaminieren, so die *Negativität des Nichtseins* und die *Negativität des Nichtseinsollenden*; ein Problem, das allerdings auch Ricœur betrifft, wenn er aus der Erfahrung von Endlichkeit und Fehlbarkeit ableitet, dass man beides im Grunde nicht sein will, weder endlich noch fehlbar, und allenfalls mit Mühe einwilligt, es zu sein. Bezeichnenderweise schreibt er, die Negation widerfahre uns »durch den Leib«, sie belagere und ergreife das Bewusstsein, um infolgedessen die negierende Antwort der Freiheit hervorzurufen. So erweist sie sich als »bipolar: erlittene und gewollte Negation« (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 418 f. [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 518 f. [=WU]); und so bleibt sie zweideutig. Davon rührt jenes Moment der Trennung her, das für Sartre entscheidend ist: *trenne ich mich als Negierender vom jeweils Negierten oder trennt mich eine meinem Sein innewohnende Negativität von mir selbst?* Vgl. genau dazu: WU, 524/VI, 423, sowie *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 476 [=DI]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 487 ff. [=DII] zur inneren *Unruhe* des Lebens, die (lt. Hyppolite) Nicht-Übereinstimmung mit sich zur Folge habe, woraus zu schließen wäre, sie enthalte »in sich schon die Negativität, die sie zu Anderem macht und die, indem sie sie zum Anderssein macht, zum Sichselbstsein macht; die Negation gehört ihr zu eigen«. Beherrscht also doch die Negativität die Alterität und erzeugt sie sogar? Und reagiere ich, der ich die »Traurigkeit der überall erlittenen Negation« nicht ertrage (WU, 539/VI, 436), darauf nicht etwa nur *nichtend*, sondern *vernichtend*, indem ich mich dafür an Anderen schadlos halte? Transformiert sich so der Schrecken der Negativität in Verachtung (ebd.)? Wenn wir an daraus folgender Gewalt leiden, so handelt es sich dabei wiederum um eine Negativität, die keinesfalls einfach mit der des Nichtseins oder mit dem Erleiden von Nichtigkeit gleichzusetzen ist. Vgl. M. Theunissen, *Sartres negations-theoretische Ontologie der Zeit und das Phänomen der Zeitdimensionen*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 131–193, hier: 133 f.

l'altérité« bestand.⁴¹ So kündigt sich ein *Vorrang von Alterität*⁴² vor jeglicher *Negativität* an, der noch im Spätwerk Ricœurs festzustellen ist.⁴³ Zudem wird Alterität in allen Bedeutungen dieses Wortes von einer »affirmativen« Verankerung im Sein her gedacht, die allein, wie Ricœur meint, als Ausgangspunkt zum Verständnis von allem dienen kann, was sich als ›anders‹, als ›abweichend‹, als ›distinkt‹, ›unterscheidbar‹ und dann als auch ›gegensätzlich‹ auffassen lässt. All dies setze voraus, dass es sich von etwas her verstehen lässt, was bereits da ist. Und das seien wir je selbst, das eigene Selbst, das

41 Im 1957er Essay zum *Traité de Métaphysique* von Jean Wahl (in: L2, 79–91) werden geradezu »*altérité platonicienne*« und »*négativité hégélienne*« so gegenübergestellt (L2, 84), dass letzterer wiederum eine nachgeordnete Stellung zukommt. Die Negativität kann bzw. muss, heißt das, aus der Alterität hervorgehen. Im 1955er Aufsatz *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* (in: L2, 173–187), wird behauptet, Platon »réduit [...] la négation à la distinction, à l'altérité« (183; siehe auch *Philosophie et ontologie*, 1387, zur Konfiguration von Alterität, *distinction* [Platon] und *contradiction* [Hegel]). Die Dialektik à la Hegel aber »poussera au contraire cette altérité jusqu'à la contradiction«. Genau dies habe ihn nicht überzeugt, schreibt Ricœur. Vgl. auch Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 55; R. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, no. 4 (2015), 599–639, hier: 611. Auf diese ausgezeichnete Arbeit wird im Folgenden mehrfach Bezug zu nehmen sein.

42 Und zwar »au-delà du vrai et du faux« – wie auch zwischen den Philosophen selbst (HV, 60).

43 Und in seinem Spätwerk liegt Alterität, die paradoxerweise anders als sie selbst sein soll, nicht nur (wie in früheren Schriften) allem Unterscheiden und Negieren voraus, sondern sie geht auch über beides so hinaus, dass sie sich jeglicher ›Aufhebung‹ im Zuge einer umfassenden Dialektik widersetzen muss. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Kap. 10 [=SaA]. Das relativiert den starken Gegensatz, der gelegentlich zwischen einer mit Hegel zu denkenden Aufhebung allen Sinns einerseits und einer Dekonstruktion andererseits behauptet worden ist, die Alterität und Iterabilität in ›unaufhebbarer‹ Art und Weise zusammendenkt. Vgl. P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque* 30 (2022), 1–23, hier: 8 ff. Auch braucht die Alterität im Sinne Ricœurs nicht mehr dialektisch zu ›arbeiten‹, wie es selbst die Trauer gemäß bekannter psychoanalytischer Deutung tun soll, der nur wenige in diesem Punkt widersprochen haben; vgl. M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 61; *Vergehen*, Zürich 2011, 82; *Der literarische Raum*, Zürich 2012, III, 224, 249, 252. Allerdings schließt sich Ricœur nirgends einer Apologetik der »*négativité sans emploi*« an, wie sie sich u.a. bei Bataille findet; vgl. G. Bataille, *Die Freundschaft und das Halleluja (Atheologische Summe II)*, München 2002, 162; A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

von Anfang an in einem affirmativen Verhältnis zu seinem eigenen Dasein steht.

Es kann, scheint Ricœur damit sagen zu wollen, gar nicht anders existieren, als im gleichen Zug auch zu bejahen, dass es existiert und dass seine Existenz fort dauern möge. So gelangt Ricœur auf direktem Weg von seiner Negationskritik zu einer Rückbesinnung auf Spinozas *conatus essendi* als Ausdruck einer Selbsterhaltung, zu der das eigene Selbst natürlicherweise bestimmt zu sein scheint.⁴⁴

Genau das gelte es heute, unter dem Druck des Negativen, als auch philosophisch zu Bejahendes wiederzuentdecken – allerdings im Rahmen einer anderen Philosophie: nicht einer neo-scholastischen oder -spinozistischen Philosophie von Seinsformen⁴⁵, sondern einer Philosophie praktischen Daseins, das sich in Akten vollzieht, vor allem in Akten, die praktisch etwas zeitigen und herbeiführen (»faire arriver«⁴⁶), wie es Aristoteles im Buch III der *Nikomachischen Ethik* gezeigt hat, auf die sich Ricœur immer wieder berufen wird. Wie soll man nun aber damit beginnen, diese Akte zu untersuchen, fragt Ricœur selbst? Antwort: Indem man die Vielzahl von Öffnungen menschlichen Daseins auf Anderes hin und menschliches Verhalten dazu beschreibt. Darunter das Bedürfnis (als »besoin par

44 P. Ricœur, *Préface à Éléments pour une éthique* [1962], in: L2, 225–236, wo unter Berufung auf Jean Nabert die *affirmation originnaire* voluntaristisch als »effort pour exister« und »vouloir profonde de l'individu« gedeutet wird (229 f.). Später wieder auch in: *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, in: *La pensée de Gabriel Marcel. Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII* (1984), 3–16, hier: 6 (auch in: L2, 49–67), sowie in: *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 23 (auch in: L3, 81–104); sowie in *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 57–98. Hier (75) heißt es, Ethik basiere auf dem »desire to be, to exist«. Siehe auch J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 212 f. zur Untrennbarkeit von Normativität und Selbstaffirmation. Sie kulminiert (unter Verweis auf Hans Jonas, an anderer Stelle auch auf Xavier Bichat, Spinoza und Georges Canguilhem) in einer »affirmation joyeuse du pouvoir être« (242 ff., 225, 215) – und keineswegs in einer bloßen Erhaltung dessen, was ohnehin »ist«.

45 KJ, 336, 343.

46 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originnaire*, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II*, Paris 1956, 101–124, hier: 124; auch in: GW, 335–366/HV, 378–405; *Événement et sens*, in: *Raisons Pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56, hier: 48.

quoi je manque du monde«), das Leiden (als »souffrance [...] par quoi je me découvre exposé du dehors«) und die Wahrnehmung (»par quoi je reçois l'autre«). »Manquer de...; être vulnérable; recevoir, voilà déjà trois manières irréductibles entre elles d'être ouvert au monde.«⁴⁷

Alle diese Weisen der Öffnung auf Anderes hin erweisen sich jeweils als begrenzt und damit endlich; zugleich aber als immer neu zu überschreitende – zunächst in der entsprechenden Erfahrung selbst, dann auch in allen Formen ihres sprachlichen Ausdrucks, im Bedeuten, Meinen und Sagen⁴⁸, deren Dialektik dann in *Finitude et culpabilité* (1960) ausführlich entfaltet wird. In diesem Kontext kommt der Negativität dort besondere Bedeutung zu, wo es nicht nur darum geht, überhaupt irgendwelche Grenzen zur Sprache zu bringen und gegebenenfalls zu überschreiten, sondern wo bestimmte Negationen im Nein-Sagen⁴⁹ Anderen gegenüber zu Formen des Protests führen.⁵⁰ Begegnet der Andere dann nur in dem Maße als Grenze, wie ich sie setze?⁵¹ Erneut wendet sich Ricœur mit Blick auf diese Frage gegen Sartre, der von einem bereits verarmten, verdinglichten Begriff des Seins ausgehe, dem auch der Andere derart eingeordnet werde, dass man einander scheinbar nur im Zuge gegenseitiger Negationen begegnen könne⁵², um infolgedessen einen

47 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 102 f.

48 Ebd., 107 f.

49 In gewisser Weise sagt der Wille immer ›Nein‹, schreibt Ricœur (VI, 19/WU, 21). Doch woher rührt das? Den Ursprüngen dieses Problems geht er im Freud-Buch nach – einer »Bewußtseins-Negativität« (»négativité de conscience«) auf der Spur, die sich ihrerseits nachträglich zu einer vorgängigen Verdrängung verhält, in der ein Psychismus etwas von sich weist, der sich aber auch selbst einer Negativismus genannten »Verneinungslust« hingeben kann, die nach ihrer Verwandtschaft mit einem Destruktionstrieb fragen lässt (DI, 323 ff./DII, 332 ff.).

50 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 106 ff.

51 Ebd., 109. Eine geradezu »rhetorisch« anmutende Frage, wenn man bedenkt, wie sehr bereits die frühen Bücher zu K. Jaspers und zu G. Marcel die Beziehung zum Anderen widerfahrnishaft und dezentriert gedeutet hatten; vgl. MJ, 22, wo gegen eine sich separierende Existenz, für die gelten soll: »la négativité est fondamentale«, eine vom Anspruch des Anderen (als Du) her gedachte, responsive Subjektivität in den Blick kommt.

52 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 119 f., 111. Zuvor hatte Ricœur, auf der Suche nach einer »kostspieligen Selbstsicherheit« eines affirmierbaren Selbstseins, das sich nicht in der bloßen, substratlosen Prozessualität eines Sich-zu-sich-Verhaltens erschöpft (M. Theunissen, *Der Begriff der Verzweiflung*,

mehr oder weniger destruktiven Kampf um Anerkennung heraufzubeschwören.⁵³

Statt sich aber ebenfalls auf diesen längst ausgetretenen Weg zu begeben, besteht Ricœur auf dem Primat der Alterität vor jeglicher Negation. Bevor etwas (oder jemand) wie auch immer zu negieren ist, muss demzufolge überhaupt etwas (oder jemand) als Abweichendes, Distinktes, Kontrastives, Unterscheidbares im Spiel sein. Danach erst kann es zu Formen von betonter Opposition und praktischen Entgegensetzungen kommen. In diesem Sinne spricht Ricœur geradezu von der Geburt der Negation aus dem Abweichenden, Distinkten, Unterscheidbaren⁵⁴ und erinnert (wie oft auch später noch) an Platons *Sophistes* (255e–258d) als Vorbild einer philosophisch gebotenen Nüchternheit, die sich standhaft der Versuchung eines Rausches widersetze, in dem jegliche Alterität von einer hypostasierten Negativität absorbiert zu werden droht. Mit einem derartigen »pathos de la négation« verbindet Ricœur nichts.⁵⁵

Und doch sieht er sich dazu gezwungen, das wie bei Spinoza zu originärer Selbstaffirmation bestimmte menschliche Sein als radikal infragegestelltes in Betracht zu ziehen; und zwar angesichts einer Traurigkeit (»tristesse«), die jeden angesichts der Endlichkeit menschlichen Lebens befallen müsse. Dabei geht es nicht allein um die an sich nicht tragische Erfahrung *irgendeines* Verschwindens, Verlustes oder Entzuges, sondern vor allem um das Widerfahrnis einer Verletzung durch den bereits eingetretenen oder zu antizipierenden Verlust eines *unersetzlichen Anderen* (»blessure de la perte d'une être irremplaçable«), den man im zweiten Schritt gleichsam auf sich selbst anwendet. In einer vorweggenommenen Zukunft werde ich für den Anderen ein Verlorener sein (»être per-

Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt/M. 1993, 17), zugegeben, den Begriff des Anderen (*l'autre*) als im Verhältnis zu solchem Selbstsein sekundären zu behandeln; ungeachtet der Tatsache, dass der Andere wirklich als ein »Du« in dem Maße begegne, wie er »mich im Zentrum meiner Entscheidung erzeugt [m'enfante], mich im Herzen meiner Freiheit betrifft [m'inspire]« (VI, 34/WU, 56).

53 Wogegen sich Ricœur noch im späten Anerkennungsbuch deutlich wendet. Am Schluss dieses Beitrags wird darauf zurückzukommen sein.

54 Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 55.

55 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 112. In MJ wird »Pathos« mit *Schwärmerei* (dt. i. Orig.) gleichgesetzt (75).

du pour autrui«).⁵⁶ Mit Spinoza wäre auch dies allerdings nur als Existenzminderung zu begreifen⁵⁷, gegen die er ungeachtet aller schon eingetretenen oder zu erwartenden Verluste wiederum die Selbsterhaltung in Stellung bringt. Dem folgt Ricœur, wenn er auch hier darauf besteht: »je pense, je veux *en dépit* de mon finitude«.⁵⁸ Demnach widersetzt man sich *trotz allem* dem, was einem widersteht und was einen beeinträchtigt⁵⁹ – einschließlich der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit sowie der Affizierbarkeit durch Verluste ohne Ende. Dabei muss aber jede Negation etwas voraussetzen, ohne das sie nichts hätte, woran sie anknüpfen könnte. Und wenn sie in Formen von Protest mündet, müssen diese wieder in Affirmationen münden, wie Ricœur mit Albert Camus' Philosophie der Revolte argumentiert.⁶⁰ Schließlich protestieren wir (gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Missachtung, Demütigung oder auch Absurdität) nicht beliebig, sondern ›im Namen von...‹, ›umwillen von...‹ und unter Berufung auf Wertungen bzw. Werte (»valeurs«), die die Existenz Anderer mit einschließen und für sie gelten sollen, auch wenn es gewiss zu weit geht, mit Camus zu schließen: »Ich revoltiere, also sind wir...«⁶¹

Einer Philosophie des Absurden will sich Ricœur allerdings nicht anschließen, glaubt er doch die Position verteidigen zu können, dass die originäre, im menschlichen Dasein selbst schon liegende Affirmation letztlich eine *Bejahung des Seins* einschließe.⁶² Dieses Dasein beschreibt seines Erachtens eine Ontologie, in der zwei Bestimmungen des Seins praktisch zusammenfallen: »être au sens du donné; et

56 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 113; vgl. VI, 433/WU, 534.

57 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode vorgestellt* [1677], Hamburg 1976, 121; vgl. GW, 351/HV, 393.

58 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 114. Vgl. in diesem Sinne den Bezug auf Bergson ebd.

59 Eine mehrfach wiederaufgenommene Problematik; u.a. in: P. Ricœur, *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87, hier: 69 (auch in: L2, 92–117).

60 Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, 116–118.

61 Vgl. Vf., »Ich empöre mich, also sind wir«? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer »rebellischen« Energie, Kap. IX in: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

62 Vgl. Abschnitt II im Ausblick (Bd. IV).

[...] être au sens de la valeur«. ⁶³ Nur eine solche Ontologie könne auch aus der seit Parmenides beklagten Nacht bzw. Irre (»errance«) des Daseins ⁶⁴ herausführen, in der »das wahre Leben abwesend« zu sein scheint, wie Ricœur und Dufrenne unter Verweis auf Rimbaud und Mallarmé schreiben (KJ, 280, 358, 390). Eine solche Ontologie wäre allerdings nur noch unter den von Kant explizierten kritischen Voraussetzungen denkbar, die aller menschlichen Erfahrung (»sensibilité«) rationale Grenzen setze, sofern sie auf die »prétention« ⁶⁵ hinauslaufe, von sich aus unbedacht Auskunft über unser Dasein zu geben.

Dieses Argument wendet Ricœur konsequent auch gegen sich selbst: Sollte in diesem Dasein wirklich so etwas wie eine originäre Selbstaffirmation liegen, so geht deren Sinn doch nicht einfach aus ihr selbst hervor, da sie »originellement perdu« ist, also unvermeidlich nur nachträglich und als immer schon zuvor aus dem Blick geratene zum Vorschein kommen kann. Unter dieser negativen Voraussetzung muss man zur Selbstaffirmation erst zurückfinden. Und deshalb kann Ricœur schreiben: »La négativité est le chemin privilégié de la remontée [!] au fondement.« ⁶⁶ Gleichwohl wendet sich Ricœur hier wie auch in Zukunft immer wieder gegen eine Übergeneralisierung eines buchstäblich grund-losen Begriffs von Negativität, die, wie er meint, aus »dem Negativen« auch niemals mehr herausführen werde und sich so zum endlos »unglücklichen Bewusstsein« verurteile. Zugleich besteht er auf verschiedenen Formen von Negativität, darunter die von der Wahrnehmung untrennbare Dynamik des Unterscheidens, und weist den Jean Hyppolite unterstellten Versuch zurück, alle Formen von Negativität (von der »négation empirique et du jugement négatif jusqu'aux conflits his-

63 Ricœur, *Négativité et affirmation originnaire*, 118. In den nachgelassenen Fragmenten zum Tod begegnet den Lesern die Affirmation des Lebens wieder, trotz allem – was man auch so auffassen könnte: »einschließlich« des von Anderen zu verantwortenden seriellen Sterbens... (LT, 61 f.).

64 Ricœur, *Négativité et affirmation originnaire*, 122; GW, 362/HV, 403.

65 *Anmassung* dt. i. Orig.

66 Ricœur, *Négativité et affirmation originnaire*, 123. Deshalb kommt der Negativität nun doch wieder (jedoch ganz zum Gegensatz zu Heidegger, der sie vom »Nichts« her verstehen will) ein zentraler, zumindest methodischer Stellenwert zu. Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1949, 30 ff.; *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt/M. 2004, 113 ff.

toriques«) letztlich spekulativ *in einer einzigen aufheben* zu wollen, die aus der Natur hervorgeht, im menschlichen Selbstbewusstsein vorübergehend sprachlich völlig transparente Gestalt annimmt und uns glauben lässt, die Kategorien unseres Denkens seien identisch mit den Bestimmungen des Seins.⁶⁷ Demgegenüber insistiert Ricœur auf dem in dieser Weise im Grunde verratenen *deskriptiven Sinn der Phänomenologie*, für die es nur »négativités disparates« geben könne, wodurch sie sich als unvereinbar erweise mit der monistischen Tendenz, die im Herzen jeder hegelianischen Generalisierung des Negativitätsbegriffs zu vermuten sei.⁶⁸ Unter Verweis auf diesen Sinn hält er denn auch Husserls Theorie der Intersubjektivität einer hegelianischen Doktrin des objektiven Geistes für überlegen.

3. Unaufhebbare Alterität – und deren Wandlungen

Aus seinen frühen Auseinandersetzungen vor allem mit Sartres phänomenologischer Ontologie zieht Ricœur nun systematische Schlussfolgerungen, die sein Denken viele Jahre prägen, bis er sich v.a. unter dem Eindruck von Levinas' 1961 und 1974 veröffentlichten beiden Hauptwerken dazu gezwungen sieht, sein eigenes Alteritätsdenken neu zu prüfen. Zunächst aber steht eine ihrerseits vielfältige, nicht auf eine einzige Bedeutung reduzierbare Alterität am Anfang aller Erfahrung, in der sich etwas von etwas anderem abheben muss. Und zwar schon auf der Ebene unserer Sensibilität, die ihrerseits einer permanenten Alteration ausgesetzt ist (MJ, 112). Das mag Hegel dazu verführt haben, deren »prä-reflexive« Ebene allzu rasch zu überspringen, um sich auf das über sie Sagbare, sprachlich Identifizierbare zurückzuziehen und dort die negationslogische Dialektik des Widersprüchlichen einsetzen zu lassen. Dagegen spricht Ricœur von der Geburt des Negativen aus der Alterität und aus dem Unterscheidbaren, das keineswegs von Anfang an »widersprüchliche« Formen annehmen muss.⁶⁹ Zuerst muss vielmehr von anderem Abweichendes, Unterscheidbares auffallen und unsere Aufmerksamkeit

67 Ob diese Kritik wirklich trifft, ist hier nicht zu untersuchen; vgl. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, bes. 171–188.

68 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 606.

69 Siehe oben, Anm. 10 f..

beanspruchen, dann erst können sich Differenzen abzeichnen, die Vergleiche möglich machen, welche wiederum in Oppositionen und Widersprüchen zuspitzen sind.

Dem Vorurteil durchgängiger dialektischer Aufhebbarkeit alles ›negativ‹ Erfahrenen hält Ricœur Begriffe des Unaufhebbaren entgegen: Als unaufhebbar erweisen sich (a) das Tragische; (b) das Unerschöpfliche (›l'ineffable‹), das mit keinem sprachlichen Ausdruck koinzidieren kann; (c) geschichtlicher Nicht-Sinn (›non-sens de l'histoire‹); (d) die Negativität des ›exzessiven‹⁷⁰ Bösen; und (e) generell eine Alterität, deren Vielfältigkeit in einer negationslogischen Dialektik simplifiziert werde.⁷¹ Dagegen gelte für jede(n) Andere(n) als solche(n): Keine(r) ist *nur* ›le négatif de l'autre‹, sondern auf vielfältige Weise ›anders‹, die sich niemals in einem schlichten Gegensatz erschöpft.⁷² Diesem elementaren Befund könne keine ganz auf den Widerspruch abstellende Logik des Kampfes gegeneinander, sondern viel eher eine kantianisch inspirierte Philosophie des Respekts und der Achtung des Anderen⁷³ angesichts seiner unaufhebbaren Alterität gerecht werden.

70 P. Ricœur, *L'Essai sur le mal* [1959], in: L2, 237–252, hier: 251 zur Hyperbolik des Bösen.

71 Bereits in *Objectivité et subjectivité en histoire* (1952) wird diese Alterität auch, unter Hinweis auf Plotin, der bereits der *distentio animi* (Augustinus) auf der Spur war, als ›altérité originelle‹ gedeutet und mit dem Phänomen eines irreduziblen Sich-entzogen-seins in Verbindung gebracht (HV, 35/GW, 47 f.). Wiederum haben wir hier einen Hinweis auf eine starke Kontinuität im Denken dieses Autors, der noch vier Jahrzehnte später schreiben wird: ›L'homme est dans le monde; mais le ›dans‹ a perdu sa signification d'inclusion spatiale. Il faut alors recouvrer la dimension originaire, irréductible, d'altérité‹ (Changeux, Ricœur, *Ce qui nous fait penser*, 132). Letztere komme allerdings generell ins Spiel, sobald etwas (oder auch jemand) *als* etwas aufgefasst wird, ›zählt‹, ›gilt‹, für etwas (anderes) genommen oder gehalten wird (ebd., 131). Dieses für ›absolut irreduzibel‹ gehaltene Moment verweist auf die bekannte hermeneutische und signifikative Differenz, die in jeglichem Auffassen, Verstehen und Interpretieren wirksam ist. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁵ 1979, 159; B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86.

72 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 605.

73 Vgl. die einschlägige Studie Ricœurs *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397, wo die dem Anderen geltende Achtung mit dem ›absoluten Wert‹ im Sinne Kants als ›pure altérité‹ verknüpft wird; sowie: P. Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine et la problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 (1960), 273–290, wo es heißt: ›Je ne vois la personne,

So grenzt sich Ricœur gleich mehrfach von jeglichem Pathos generalisierter Negativität ab und negiert es seinerseits, um jenen »acte d'affirmation originaire qui nous constitue« wiederzufinden.⁷⁴ Dafür nimmt er eine »Regionalisierung« der hegelianischen Dialektik in Kauf, aus der allenfalls noch partielle Dialektiken hervorgehen können, wie er meint, z. B. die zwischen Begehren (*désir*) und Vernunft, Theorie und Praxis, subjektivem und objektivem Willen, von Selbstheit und Selbigkeit usw.⁷⁵ Sie alle kreisen gleichsam um den zu eigenständiger Praxis befähigten Menschen⁷⁶, so, wie er aus der Natur hervorgegangen ist und sie im Zeichen einer Zukunft bearbeitet, die er *nolens volens* gestalten muss. Doch diese Zukunft wird keinesfalls durch *eine*, die Natur, das Leben, die menschliche Gattung und deren finalen Sinn umfassende universale Dialektik herbeizuführen sein. Insofern kann Ricœur auch kein klassischer Geschichtsphilosoph mehr sein.⁷⁷

mais je dois traiter autrui comme une personne« (285); vgl. Vf., *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999, Kap. 3–5.

74 Die Rede ist von einer »négation de négation« oder »négation au second degré«, die die Möglichkeit eröffne, eine »affirmation dans la dénégation« wiederzufinden (HV, 398 ff./GW, 347 ff.; FM, 65). Doch sieht auch Ricœur sich dazu gezwungen, erst im Durchgang durch Fehler, Scheitern und Einsamkeit jenem Akt auf die Spur zu kommen (*Préface à Éléments pour une éthique*, 234). So gesehen verfolgt auch er im Allgemeinen einen negativistischen Weg. Wenn damit wie bei Theunissen (*Der Begriff der Verzweiflung*, 40), den Ricœur nicht rezipiert, gemeint sein soll, »sich das Positive vom Negativen anzeigen« zu lassen, muss man sich aus hermeneutischer Sicht allerdings davor hüten, anzunehmen, das jeweils Negative offenbare sich als solches jeweils wie von allein. Davon kann weder existenziell mit Blick auf »(un-)eigentliches« Selbstsein noch gar politisch die Rede sein. Von Anfang an kommen vielmehr signifikative und hermeneutische Differenzen in dem zum Zug, was jeweils als »negativ« erfahren wird und gelten soll. Darin ist eine Übereinstimmung mit dialektischem Negativismus zu erkennen, insoweit dieser »sich jeden direkten Zugriff aufs Affirmative und Ganze [versagt], um in der Negation des Defizienten und Nichtseinsollenden Wahrheit zu erfassen«; vgl. die Einleitung in: E. Angehrn, H. Fink-Eitel, C. Iber, G. Lohmann (Hg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt/M. 1992, 7–12, hier: 7.

75 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 599, 623; Sca, 30/SaA, 29.

76 Dieser ist »chez Ricœur le point de départ d'un projet programmatique de réactivation et d'incorporation de la dialectique hégélienne« (ebd., 622).

77 Vgl. P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, T. 1. *L'univers philosophique*, Paris 1989,

Und doch will er sich nicht damit abfinden, dass dasjenige, was man seit Kierkegaard und mit Jaspers und Marcel als ›Existenz‹ zu bezeichnen sich angewöhnt hat, ganz und gar unbezüglich *auf* eine Geschichte und ›unvermittelt‹ *mit* einer Geschichte bleiben soll, deren Übermacht man gerade erst erlebt hatte. Weit entfernt, davor kapitulieren zu wollen⁷⁸, hält Ricœur die »opposition entre la ›dialectique hégélienne‹ et la ›dialectique kierkegaardienne‹ du paradoxe« wiederum für die Gestalt einer Dialektik, die danach verlange, ›aufgehoben‹ zu werden.⁷⁹ Aber wie soll man das nun verstehen, wenn nicht geradezu als eine Bestätigung Hegels, für den klar war, dass sich der menschliche Wille (wie auch nach der Auffassung Ricœurs) im Theater der Welt, der Kultur, der Werke *tätig* beweisen muss⁸⁰; und zwar so, dass dabei deren geistiger, allgemeiner, univer-

63–71, zur entsprechenden Verhältnisbestimmung von Reflexionsphilosophie, Phänomenologie und Hermeneutik diesseits jeglicher »méditation totale« (68, 70). – Doch bleibt Versöhnung auch nachdem man auf die Aussicht einer »réconciliation hégélienne« verzichten musste, eine quasi-hegelianische Aufgabe, *Hegel aujourd'hui*, 354; vgl. speziell mit Rücksicht auf den Begriff der Alterität P. Ricœur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Ottawa 1982, 159–177, hier: 159.

78 Im bereits 1948 abgeschlossenen frühen Werk über das Willentliche und das Unwillentliche ist (wie auch bereits in *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16, no. 151 [12] [1948], 837–846, hier: 838) vom »Sinn des Menschen« die Rede (WU, 272, 502/VI, 215, 405), der nicht einfach aus der Natur hervorgehe oder im Zuge einer genetischen Erklärung auf antezedente Bedingungen rückführbar sei, sondern ankomme (»ad-vient«) – ungeachtet einer Negativität, die aus der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit hervorgehen soll, und auch angesichts des Übels (»le mal«), das zwar einen Skandal darstellt, aber einer hyperbolischen Einwilligung (»consentement«) nicht im Wege steht, die Ricœur schließlich mit Rilke (bzw. mit Orpheus nach dessen Rückkehr aus dem Hades) sagen lässt: »Hiersein ist herrlich« (WU, 558/VI, 452). Zwar nicht dialektisch, wohl aber (ersatzweise scheinbar) *mystisch* soll trotz allem erfahrbar bleiben, dass schließlich »alle Negation aufgehoben [dépassée]« werden kann (WU, 551/VI, 446).

79 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 619. Zur paradoxen ›Dialektik‹ vgl. Theunissen, *Der Begriff der Verzweiflung*, 29.

80 Vgl. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 627, 637. Was Ricœur dazu bewegen haben mag, fortan den Begriff der *action* dem engeren Begriff des Willens vorzuziehen, heißt es hier unter Verweis auf Ricœurs *Le Concept philosophique de volonté*. Cours professé à Montréal (18. 9.–31. 10. 1967), éd. par O.

saler Sinn im Medium des Singulären eine dialektische Vermittlung mit dem Besonderen bzw. Partikularen erfährt?⁸¹ Ricœur insistiert allerdings, es stets nur mit »unvollkommenen«, in gewisser Weise also *stets scheiternden Vermittlungen* zu tun zu haben, wie es *par excellence* das Politische deutlich macht, in dem sich der menschliche Wille bzw. das menschliche Handeln zeigt und in dem er sich praktisch manifestiert. Allem voran im Modus des Dialogs, der wie schon bei Sokrates und Platon auch bei Ricœur als wenn nicht schlechterdings *die*, so doch als *eine* der Wurzeln des Dialektischen in Betracht kommt.⁸²

Doch warnt er vor einer uferlosen Ausweitung und damit Schwächung, wenn nicht gar Auflösung des Dialogbegriffs⁸³ (wie er sie bei Gadamer anzutreffen meint, bei dem stellenweise jegliche nach dem *pathei-mathos*-Schema des Aischylos gedeutete menschliche Erfahrung wie ein mündliches Frage-Antwort-Spiel abzulaufen scheint⁸⁴). Abgesehen von den Unterschieden hermeneutischer Register der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit (mit deren bis heute durchgreifenden technischen Innovationen), droht dabei nicht wiederum eine dialektische Logik der Differenz, die das Unterschiedene im Identischen aufhebt, über unaufhebbare Alterität zu triumphieren?⁸⁵

Abel, R. Picardi, éd. digitale, Paris, Fonds Ricœur, 2014. Früher hatte Ricœur dezidiert erklärt, sich nicht an Maurice Blondels Begriff der Aktion anlehnen zu wollen (WU, 55).

81 Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 629.

82 Ebd., 632 f.; vgl. R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt/M. 1990. Zur Kritik des Dialogbegriffs vgl. auch P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 101; P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 48.

83 P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, 288.

84 Ricœur, *Le »lieu« de la dialectique*, 105; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 176, 342, 350 f., 446 f. Hier werden das Dialogische und das Dialektische engstens zusammen gedacht, unbeschadet der Tatsache, dass sich die Hermeneutik endlich vom mündlich Kommunizierten ab- und dem schriftlich Niedergelegten zuwenden muss (ebd., 339 f.). Im Übrigen ist der Andere, zu dem wir in einem dialogisch-dialektischen Verhältnis stehen, kein Text und der Text niemals ein »Du« bzw. jemand, der antwortet. Zum Verhältnis von Dialog und Dialektik vgl. auch B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990, Kap 3.

85 Vgl. Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne*, 638.

Wird diese, sofern sie überhaupt bedacht wird, nicht immerfort hermeneutisch ›angeeignet‹, um deren Fremdheit im Eigenen aufgehen zu lassen?⁸⁶

Die anderswo vielfältig fortgeführte hermeneutische Debatte um diese Frage soll hier nicht erneut aufgerollt werden.⁸⁷ Stattdessen geht es um das weitere Schicksal des Alteritätsbegriffs, der im Werk Ricoeurs offensichtlich über den Begriff der Negativität den Sieg davongetragen hat.⁸⁸ Die festzustellenden Folgen sind erheblich. So sehr Ricoeur auch auf – wenn auch notorisch unvollkommenen – Vermittlungen und auf einer Vielzahl von ›regionalen‹ Dialektiken besteht, was er in sehr verschiedenen Kontexten als Alterität zur Sprache bringt, erweist sich schließlich als *derart* ›anders‹, dass es auf keine Weise in *mêmeté* oder *ipséité*, in Selbigkeit oder Selbstheit wieder einscheren kann.⁸⁹ So paradox das auch erscheinen mag: ›die‹ Alterität kann es gar nicht geben, wenn es denn stimmt, dass alles Andere und jede(r) Andere stets auch *anders als er, sie oder*

86 Vgl. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994, 122–137 zu Gadamer, sowie E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ²2004, 273, zum dekonstruktiven Gedanken einer endlosen Dissemination, die noch die Aussicht auf eine »nie erreichte und nie begrifflich fixierbare Koinzidenz« zulassen soll, ohne sich in einer »Zerstreuung ins Offene« aufzulösen.

87 P. Ricoeur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–72. Éd. Électron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, zum Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger«): 50, dem das Verstehen als ständige Anstrengung der Aufhebung jeglicher Selbstentfremdung (*désaliénation*) ganz und gar verpflichtet zu sein scheint; vgl. P. Ricoeur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, Paris 2019, 39, 57 (wie der Autor hier wohlgemerkt in einem Marx-Kommentar schreibt). In seiner Arbeit zum Verhältnis zwischen Objektivierung und Entfremdung (*Philosophisches Jahrbuch* 84 [1977], 1–12) sowie in den *Lectures on Ideology and Utopia* (New York 1986, 36) trifft man demgegenüber ein deutlich differenzierteres Verständnis dieses Begriffs an.

88 Allerdings werden Negativität und Alterität stellenweise auch *promiscue* verwandt (ZEIII, 50 f./TRIII, 49 f.) – hier im Zeichen des »nicht mehr«, der Abwesenheit, die unser Getrenntsein von Vergangenem anzeigt. Siehe dazu den Gedanken der Aufhebung zeitlicher Distanz und differenztheoretischer Deutung geschichtlicher Alterität (ZEIII, 230, 236, 240/TRIII, 210, 214, 218).

89 Im Gegensatz zur »Dialektik« von Selbem (*le Même*) und Anderem (*l'Autre*), von der noch nach der Trilogie *Zeit und Erzählung* die Rede ist; vgl. P. Ricoeur, *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 89, no. 4, oct.-déc. (1984), 436–452, hier: 445.

es selbst ist, ohne sich als bloße Differenz fassen zu lassen, die nach altbewährtem Verfahren wieder in einer Identität von Identität und Differenz aufgehen könnte.⁹⁰ Ist eine so aufgefasste Alterität überhaupt noch als Begriff zu verstehen? Oder stößt sie uns auf ein radikal instabiles und letztlich vollkommen unzuverlässiges, im Grunde chaotisches und an-archisches In-der-Welt-sein zurück, in dem es als rätselhaft erscheinen muss, wie wir überhaupt als ›jemand‹, auf den morgen noch zu zählen ist, gelten und wie wir für uns selbst dementsprechend sollten bürgen können? Genau diese Frage prägt dann auch Ricœurs spätere Besinnung auf die Anforderungen, denen unsere praktische Identität genügen muss, wenn sie sich als verlässlich und vertrauenswürdig erweisen soll, nicht zuletzt im Kontext politischer Lebensformen, von denen Hannah Arendt gesagt hatte, dass sie letztlich auf gar nichts anderem beruhen können als auf dem *Versprechen*⁹¹, das sich der unumschränkten Herrschaft einer gar nichts verschonenden Alterität und Kontingenz widersetzen muss.⁹²

Ricœur beschönigt nicht, was den Eindruck einer derartigen Herrschaft bestärkt. Was er bei Karl Jaspers als Existenz beschrieben fand, wird grundsätzlich durch das Verhältnis dreier Begriffe bestimmt: durch Freiheit, durch die Situation, in der sie sich vorfindet

90 Vgl. dagegen W. Beierwaltes, der in seiner Rekonstruktion der Hegel'schen Dialektik die Begriffe Differenz und Andersheit ausdrücklich »promiscue« gebraucht, in: *Identität und Differenz*, Frankfurt/M. 1980, 241.

91 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München, Zürich ⁴1985, 231 f.; Vf., *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass für Ricœur nichts derart verletzlich ist wie eine Existenz, die der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit ausgesetzt ist (»qui est à la merci d'une croyance«; FM, 163/HF, 141). Darin liegt die besondere praktische Brisanz einer Alterität, die durch ständige Veränderung und Veranderung alles zu beherrschen droht.

92 Vgl. Arendt, *Vita activa*, 164 f. zur *alteritas* als Unterscheidbar- und Negierbarkeit, die im Falle der Menschen aber über »das schiere Anderssein« hinausgeht, um sich auch über Verschiedensein und Vergleichbarkeit von Besonderheit hinaus, die sie »mit allem Seienden teil[en]«, auf Andere als Einzigartige zu beziehen. Paradoxerweise gelten dann alle Anderen gleichermaßen als auf jeweils unvergleichliche Art und Weise einzigartig.

und bewahren muss, sowie durch Alterität.⁹³ Schon hier erweist sich der bestimmte Artikel als unangebracht: *Die Alterität* gibt es nicht; stattdessen eine anscheinend irreduzible Vielzahl diverser Alteritäten, wie sie dann das große Werk über das Selbst im Zeichen des Anderen herausarbeiten wird: die Alterität als dem Selbst innewohnende Andersheit in der Bedeutung des Gewissens, des moralischen Gesetzes und des laut Kant »radikalen« Hanges zum Bösen (SaA, 334, 382 ff.).

Zunächst aber begegnet Ricoeur der *Alterität der Welt*, die »anders als ich« ist und auf die sich das Denken als »appetite de l'Autre« beziehen kann, ohne zu wissen, »si cet Autre c'est l'Être«.⁹⁴ Auch dieses stellt sich vielfältig dar und wird auf diverse, kategorial unterschiedlich strukturierte Weise ausgesagt, wie es schon Aristoteles gelehrt hatte.⁹⁵ Ist aber das Sein nicht noch *ganz anders* (»tout-autre«) als alles kategorial Fassbare?⁹⁶ Und gilt das nicht auch für den im Modus des Vokativs ansprechbaren, einzigartigen und unvergleichlichen Anderen *als Anderen*?⁹⁷ Sind nicht alle Anderen als solche

93 Vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures 1* von P. Cournarie, J. Greisch und G. Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricoeur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricoeur.

94 Vgl. MJ, 353, sowie zur »multiplicité de l'être« ebd. 374.

95 Aristoteles, *Metaphysik*, V. Buch, 7. (Δ), 1017a/b.

96 Vgl. MJ, 374, sowie 88, 92, 193, zur »alogique rationelle sans *Aufhebung*« (dt. i. Orig.) und zur »subversion des catégories«. Einer Hypostasierung eines Ganz Anderen aber widersetzt sich Ricoeur. Ihr gegenüber werde Hegel immer Recht behalten, heißt es im Kierkegaard-Aufsatz (*Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], 29–45). Das hinderte Ricoeur allerdings nicht daran, später die *Kenosis* des »véritablement« (!) *Ganz Anderen* zu bedenken; vgl. *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015). *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987), 134, avril-juin (1988), 435–452, hier: 449 (auch in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [=L1], dort aber auf das Jahr 1990 datiert). Siehe unten Anm. 162.

97 Vgl. MJ, 167; P. Ricoeur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 46, zur »singularité« einer »personne unique«; *Ipséité/Altérité/Socialité*, in: *Archivio di Filosofia* 54, no. 1–3 (1986), 17–33, hier: 31. Im Kontext seiner Hermeneutik des Glaubens bezieht sich Ricoeur auf Merleau-Pontys Phänomenologie des Wahrnehmungsglaubens (*foi perceptive*) als Hinweis auf eine »altérité irréductible, de l'autre en tant qu'autre«; P. Ricoeur, *Croyance* [1969], in: *Encyclopaedia Universalis* V, 171–176; www.universalis.fr/encyclopedie/croyance/, 19.

(»en tant qu'autres«⁹⁸) ›ganz anders«⁹⁹ – so wie wir selbst? In diesem Sinne habe Gabriel Marcel unaufhörlich versucht, »[de] l'existence à l'altérité«, schreibt Ricœur (MJ, 170). Aber wenn es heißt, »[que] j'existe comme autre que les autres« (ebd.), bedeutet das, dass ich *wie jede(r)* Andere nur ›vergleichsweise‹ verschieden und *unterscheidbar* bin? Bin ich nur *anders als Meinesgleichen* (FM, 179/HF, 154), anders als mir grundsätzlich *Ähnliche*¹⁰⁰, so dass ich ohne weiteres »die Differenz von mir zum Anderen verinnerlich[en]« kann? Und läuft das auf die uralte Weisheit hinaus, dass uns letztlich »*nichts Menschliches fremd*« sein kann?¹⁰¹ Oder läuft geradezu umgekehrt der nie zum Ende kommende, unerschöpfliche Vergleich mit Anderen darauf hinaus, dass sich auch und gerade bei ›Meinesgleichen‹ eine Befremdlichkeit und auf diese Weise niemals zu vereinnahmende *Fremdheit* herausstellen kann, die uns vor uns selbst erzittern lässt? Ist diese Fremdheit wirklich nur eine Frage des Vergleichs mit Anderen¹⁰² oder geht sie uns ›pathisch‹ bzw. patholo-

98 So ist vom Empfang des Anderen die Rede als »accueil de l'autre en tant qu'autre«; WU, 191/VI, 147.

99 Was die Frage aufwirft, ob der Andere auf diese Weise nicht geradezu ›divinisiert‹ wird, wird ja auch Gott als »unfaßbar Anderer« und »Ganz Anderer« (»Tout Autre«) charakterisiert (s.o., sowie *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 61, 65, 82 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/21988, 69, 75, 96 [=SdB]). Allerdings dürfte kein Anderer, der auch als leibhaftig und mundan auftretender Anderer konkret begegnet, über einen »absoluten Blick« verfügen (SdB, 101).

100 Ricœur, *Sympathie et respect*, 382.

101 FM, 86/HF, 77; vgl. P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 274 zum Anderem als Fremdem.

102 Zur Verschiedenheit (die nicht als Verneinung gedacht wird), vgl. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 54, 60. Früher (1951, um genau zu sein) hatte Ricœur eine *altérité temporelle* von der *altérité mutuelle* im Verhältnis zueinander Anderer abgehoben, die dann, im Aufsatz über die *V. Cartesianische Meditation* Husserls, auch als Fremdheit aufgefasst wird (vgl. *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 63, 210). Im Aufsatz über *Kant et Husserl* (1954/5) wird die *altérité mutuelle* – und demzufolge die Fremdheit – wiederum mit der Irreduktibilität einer/s jeden auf ein bloßes Mittel in Verbindung gebracht (ebd., 249). Gerade durch die darin liegende ›Gleichheit‹ sieht Ricœur schließlich in *Soi-même comme un autre* die radikale Alterität des Anderen nivelliert (siehe Anm. 148 zum Beitrag über *Schicksale der Phänomenologie der Erfahrung*). Dass diese in eine a-soziale Beziehungslosigkeit

gisch unter die Haut, wo sie uns wie das Freud'sche Unheimliche verwehrt, je ganz wir selbst zu sein? Haben wir am Ende paradoxerweise genau das gemeinsam, dass wir alle *uns selbst* und *einander* fremd sind? Meint das auch Ricœurs Rede von einer »Andersheit des Meinigen« (»*altérité du mien*«), welche sich wie Risse bemerkbar macht, die sich mitten durch unser »eigenes« Selbst ziehen (FM, 150/HF, 130)?¹⁰³

Ricœurs weiterführende Überlegungen zum Bösen weisen eher in diese Richtung – und nicht in Richtung auf das oft wie ein Klischee zitierte Terenz'sche Diktum *homo sum, humani nil a me alienum puto*.¹⁰⁴ Dabei wirkt die metaphorische Rede von Rissen im Selbst allerdings noch zu statisch, wenn man bedenkt, wie Ricœur die Alterität des Bösen als eine *hyperbolische* und *exzessive* gedeutet hat.¹⁰⁵

Angesichts dessen ist es bemerkenswert, wie eine Hyperbolik der Alterität auch im Verhältnis zur Ethik von Levinas zum Tragen gekommen ist, die vielleicht am unnachsichtigsten und in erklärtem Gegensatz zu allen Sozialontologen und Ethikern des 20. Jahrhunderts unter Berufung auf Descartes' dritte *Meditation über die Erste Philosophie* darauf bestanden hat, dass die Alterität des Anderen »unendlich« über jeden Bezug hinausgehe, in dem wir uns zu ihm

ausscheren könnte, will Ricœur jedoch nicht zugeben, hält er doch bis in seine nachgelassene Fragmenten zum Tod hinein an einer Brüderlichkeit fest, die sich noch angesichts radikalster Gewalt soll bewähren können (LT, 38 f.); P. Ricœur, *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998, 108 [=C&C]. Mit André Malraux heißt es hier: »I am searching for the crucial region of the soul where absolute Evil confronts fraternity.«

103 So bezeichnet »Menschlichkeit« v.a. ein inneres Missverhältnis (FM, 98, 104, 124/HF, 87, 92, 109). In *L'humanité de l'homme* ist von einer Differenz »insurmontable de consciences radicalement étrangères l'une à l'autre« die Rede (321). Daraus ergibt sich direkt das Rätsel (»*énigme*«) des Verstehens durch eine »transgression de l'incommunicabilité profonde des êtres, le franchissement d'une limite, absolue à d'autres égards, celle de la distinction des êtres«. So soll ein Sieg über die Einsamkeit und über die »impénétrabilité mutuelle des êtres« möglich werden; vgl. Ricœur, *Herméneutique*, 26 f.

104 M. T. Cicero, *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29; L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843], in: *Werke in sechs Bänden*, Bd. 3. Kritiken und Abhandlungen (1839-1843), Frankfurt/M. 1975, 247-322, hier: 319.

105 Vgl. die Relektüre des Jahres 1992 zum *Essai sur le mal* von 1959, in: L2, 249-252, hier: 251 f.

befinden.¹⁰⁶ In diesem Sinne wird auch Hegel vorgehalten, die von ihm beschriebene Negativität erreiche den Anderen gar nicht. Sie bleibe dem Selben (*le même*) verhaftet.¹⁰⁷

Noch vor der Veröffentlichung von Levinas' zweitem Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) zeigt Ricœur jedoch die Richtung an, in der er sich einer geradezu maßlosen Unterwerfung unter einen ›unbedingten‹ Anspruch des Anderen (»sollicitation d'autrui«) als eines radikal oder sogar absolut Anderen zu widersetzen gedenkt. Er erklärt bereits im Jahre 1973, gegen Levinas' einseitige Betonung einer schier unüberwindlichen Dissymmetrie zwischen Selbst und Anderem die »Karte der Reziprozität« ausspielen zu wollen – wie er es denn auch im Kontext seiner späteren Schriften zu Problemen der Anerkennung mehrfach getan hat.¹⁰⁸ Mögen wir auch zunächst einseitig vom Anderen angesprochen und in Anspruch genommen werden, diese Asymmetrie muss doch in Formen von Wechsel- oder Gegenseitigkeit eingehen; und zwar im Kontext mit Dritten geteilter Lebensformen, die genau jene von Hannah Arendt herausgestellten Probleme der Verbindlichkeit aufwerfen, nicht zuletzt im Modus des gegebenen und – mehr noch – des *gehaltenen* Wortes. Unter solchen Rahmenbedingungen aber muss der Andere zu meinem/meiner, zu unserem/unserer konkreten Anderen werden – und wir zu einem Selbst, das sich zu ihr bzw. zu ihm verhält: »L'Autre devient un autrui, à mesure que l'individu de-

106 Angesichts des generischen Maskulinums ist es nicht nebensächlich, daran zu erinnern, dass Levinas die Alterität in seinen frühen Schriften vielfach und vorrangig als »féminin« charakterisiert hat. Vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009, 139; aber auch bei ihm nimmt sie bei näherem Hinsehen irreduzibel vielfältige Gestalt an; vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1*, Paris 2009, 273.

107 E. Levinas, *Carnets de captivité*, Paris 2009, 327; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961/1971], Paris 1990, 30 f.; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 47 f.

108 *Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine des livres et des écrivains* 266, Paris 1973, 26–32, hier: 29; vgl. P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: LI, 258–270, hier: 260; PR, 227 f., 373/WdA, 197, 321. Im 1996 geführten Interview mit Bernard Sichère ist dann aber doch wieder von einer absoluten Dissymmetrie die Rede, und Alterität und Exteriorität werden in einem Atemzug dafür ins Feld geführt. (Vgl. *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La règle du jeu* 7, no. 219 [1996], 88–105, hier: 99).

viendra un ipse.«¹⁰⁹ Unterbliebe das, würde auch jedes individuierte Subjekt, das wir Selbst nennen, »*atopos*, sans place assigné« (vgl. SaA, 68) bleiben – genauso wie der Andere, dessen Spur sich in einer überbordenden, im Grunde überall und nirgends anzutreffenden Alterität verlieren würde.

Erkennbar ist hier das Bemühen Ricœurs, unübersehbar vielfältige Alterität davor zu bewahren, sich in ihrer Ubiquität geradezu aufzulösen. Was sollte man mit ihr auch in ethischer oder lebenspraktischer Hinsicht anfangen können, wenn sie sich darin erschöpfte, alles und jeden ›anders‹ erscheinen oder werden zu lassen oder X-Beliebigen im Sinne einer letztlich alles Unterscheidbare prägenden »*altérité minimale par exclusion*« abzugrenzen? Der programmatische, aus Anlass des hundertjährigen Bestehens der *Revue de Métaphysique et de Morale* veröffentlichte Aufsatz aus dem Jahre 1993 zum Verhältnis von Metaphysik und Moral wirft genau dieses Problem auf und schlägt – wiederum unter Berufung auf Platons *Sophistes* – eine übersichtliche Lösung vor.¹¹⁰

Das Andere (*l'autre*) ist demnach eine Metakategorie, unter der sich vieles als ›anders‹, ›verändert‹ oder sich ›verändernd‹, ›verändert‹ und ›verändernd‹ beschreiben lässt; keinesfalls aber so, dass sich diese Kategorie ungeachtet ihrer unbestreitbaren Polysemie auf die »*altérité de l'autrui*« reduzieren lässt.¹¹¹ Und die Alterität des Anderen, der seinerseits als ein Selbst begegnet, kann nur im Verhältnis

109 P. Ricœur, *Individu et identité personnelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72, hier: 71 f. zu Arendt; 66, 69 zu Levinas (auch in: EC3, 329–353).

110 P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 98, no. 4 (1993), 455–477.

111 Ebd., 469, sowie 459, zur »*méta-catégorie*« (»*l'autre*«) unter Verweis auf Platons *Sophistes* (255e–259d); P. Ricœur, *Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 12 f., zur »*polysémie de l'altérité*« im Gegensatz zur »*réduction de la métacatégorie de l'autre à l'altérité de l'autrui*«. Die Polysemie der Rede vom Sein und von Seiendem, Platons Verweis auf ein Jenseits-des-Seins sowie Levinas' daran anknüpfende Rede vom Anderen (*Autre*) spielen bereits eine zentrale Rolle in Ricœurs Ontologie-Artikel in der *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102, hier: 96, 101) – mit der Folge eines unaufhebbaren »*écart du sens*« (A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 351, 358, 383 ff. [=PB]), von dem sich Ricœur immer wieder mit geradezu sprachanalytischer Nüchternheit Rechenschaft ablegt. In *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, bezeichnet Ricœur die »*polysemia of being*« als Aristoteles' »*greatest single legacy to the West*« (114).

zum eigenen Selbst verstanden werden, das eine entsprechende Hermeneutik erforderlich macht. Scheinbar ganz auf der früheren Linie der Besinnung auf die Akte¹¹², in denen sich Selbstsein manifestiert, ist hier unter Berufung auf Aristoteles' *Metaphysik* (1026a) von der *kinesis*, *energeia* und *dynamis*¹¹³ eines »être comme acte« die Rede, in dem sich das Selbst im Verhältnis zu Anderen zeigt – *zeigt* heißt hier: *bezeugt*, im Gegensatz zu jeder ausgesagten Wahrheit, die es für sich in Anspruch nehmen könnte. Es geht in der Bezeugung (»attestation du soi comme être agissant«¹¹⁴) auch nicht um eine Erzählung von sich, wie es viele in dieser Hinsicht verkürzte Theorien narrativer Identität glauben machen, sondern um eine praktische Bewahrheitung des Selbstseins, das sich in einem nach wie vor mit Jean Nabert gedachten »effort pour exister«¹¹⁵ als rückhaltlos auf den Anderen bezogen und auch auf ihn angewiesen erfährt. Es ist streng genommen niemals gewiss, »d'exister sur le mode de soi«, und kann die eigene Existenz in diesem Sinne auch niemals beherrschen. Es muss sich vielmehr an den Anderen wenden bzw. von ihm das Angebot bzw. die Gabe¹¹⁶ einer Beziehung annehmen, die es nicht allein sich selbst verdanken kann. Was Ricœur früher (in *Le volontaire et l'involontaire*, aber auch im Freud-Buch) unter Hinweis auf »Reflexionsphilosophen« wie Fichte zur »Setzung« eigener und fremder Existenz geschrieben hat, erscheint so gesehen als überholt.

Und doch muss man sich fragen, ob Ricœur überhaupt eine Alternative zu jenem Begriff von einem »fähigen« und zu befähigenden *sujet capable* oder Selbst sehen konnte, das er zumal im Kontext seiner seit spätestens 1970 wieder verstärkt erfolgten Hinwendung zu Fragen praktischer Philosophie für unverzichtbar gehalten zu

112 So auch in *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 283 in Anbetracht der »polysemie of Being«; ebd., 288.

113 P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: L1, 84–92, hier: 87; M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [1922], in: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 237–269, hier: 259.

114 Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 465. Zur Frage, ob die Selbst-Bezeugung wirklich nur dem Selbst als einem Tun-Könnenden gelten kann, vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. VI.

115 Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 460, 463 f.

116 Ebd., 472, 475.

haben scheint. Wie wäre die Einbindung eines ›fähigen‹ Selbst in Lebensformen, die das Gute und Gerechte zu realisieren versprechen sollten, anders vorzustellen, nachdem deutlich geworden ist, wie es rückhaltlos der Alterität der Welt, der Anderen und seiner selbst ausgesetzt ist? Muss das auf seine völlige Auslieferung an ein alles und jeden affizierendes, permanentes (von Montaigne über Maine de Biran und Arthur Rimbaud bis hin zu Fernando Pessoa beschriebenes) Anderswerden hinauslaufen, das es bereits in seiner eigenen Gegenwart im Verhältnis zu sich selbst zu einem abgründig veränderten und veränderten Anderen macht und in keiner Weise absehbar werden lässt, *wer* es in Zukunft sein wird – in einer Zukunft, in der Andere aber werden auf es zählen müssen?¹¹⁷

Wie weitgehend sich Ricœur auf dieses in zeitlicher Hinsicht geradezu als *scandale ontologique* (PB, 363) eingestufte Ausgesetzt- und Ausgeliefertsein eingelassen und inwiefern das seine Vorstellung von einem fähigen Selbst zur Revision gezwungen hat, an dem er auf seinen bisherigen Denkwegen trotz allem glaubte festhalten zu müssen, zeigt sich, wenn man darauf achtet, wie besonders seit den 1980er Jahren wieder verstärkt Momente der Passivität, des Leidens, der Affizierbarkeit und der Verwundbarkeit in seinen Veröffentlichungen zum Vorschein kommen; und zwar so, dass die Subjektivität menschlichen Selbstseins geradezu um jegliche Souveränität gebracht wird, die man ihr früher zugeschrieben hatte. An deren Stelle tritt mehr und mehr eine pathisch (aber nicht im pejorativen Verständnis des Wortes pathologisch) vorgestellte Subjektivität, die dem, was ihr widerfährt, fast alles zu verdanken hat. So könnte man auch verstehen, wie schließlich sogar von einer »Gnade der Alterität« die Rede ist.¹¹⁸ Dem weit entgegenkommende Gedanken, die Ricœur auf seinen späteren Denkwegen aufgreift, sind gewiss nicht

117 Genau das wird ja auch bereits früh angesprochen (WU, 527/VI, 524 f.). Die entsprechenden Passagen in *Das Selbst als ein Anderer* zur Verbindlichkeit knüpfen im Grunde direkt hier an.

118 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004 [=PR], 100; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 91 [=WdA]. Hier liegt die fragliche Gnade allerdings gerade darin, selbst die »Angst vor dem Nie-wieder« und ihr verwandte Negativitäten in eigener Identität integrierbar erscheinen zu lassen.

völlig neu.¹¹⁹ Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, dass sie uns zu radikalen Revisionen unserer Vorstellungen von Selbstsein, Können, Macht, Autonomie und Souveränität verlassen müssten, zu Revisionen, die noch lange nicht als abgeschlossen gelten können.

4. Pathos, Passivität, Verletzbarkeit

Die auch bei Ricoeur mehr oder weniger durchgängig präsente Vorgeschichte dieser Begriffe reicht zweifellos weit zurück: von der Passion des Umherirrens einer Odyssee¹²⁰ über die aristotelische Liste der *pathe*¹²¹ und deren gewaltsame Effekte¹²² in der Verflechtung von Bios, Thymos und Logos¹²³, Pascals »*pathétique de la misère*«¹²⁴ und Descartes' »Leidenschaften der Seele«¹²⁵, das Gemüt und die

119 Vgl. die aktuellen Bilanzen bei A. Green, *Le Travail du négatif* [1993], Paris 2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014; Vf., H. Bajohr, *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659; T. Khurana et al. (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018.

120 Ricoeur, *Vielfältige Fremdheit*, 24.

121 A. O. Rorty, *Aristotle on the Metaphysical Status of ›Pathe‹*, in: *The Review of Metaphysics* 37, no. 3 (1984), 521–546.

122 P. Ricoeur, *Une reprise de ›La Poétique‹ d'Aristote* [1992], in: L2, 466–480; hier: 474.

123 FM, III, DI, 518/DII, 528; zu deren zwieträftigem und tragischem Verhältnis in undialektischem Widerspruch SdB, 172, 264, 367/SM, 143 f., 217, 300, sowie *L'antinomie de la réalité humaine*, 288.

124 P. Ricoeur, *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 [1957], 17–32, hier: 28; P. Ricoeur, *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques* (18.–25. II. 1959), Paris 1959, 119–130, hier: 125, 128.

125 R. Descartes, *Philosophische Werke. Vierte Abteilung. Über die Leidenschaften der Seele*, Leipzig 41911 – von Ricoeur rigoros kritisiert, da Descartes ein Begriff leiblichen Lebens fehle. Vgl. dazu die ausführliche Auseinandersetzung mit der stoischen, mit Thomas von Aquins, Spinozas und Descartes' Theorie der Passionen in: *Le Jugement*. Digitalisierte Fassung (éd. G. Vincent), Fonds Ricoeur 2022, 2. Teil, ch. II, 2 a)–c) [=J]; im Folg. zit. entsprechend der Paginierung dieser Fassung, nicht nach den Seiten der Teile I und II, da diese auch unabhängig voneinander durchgezählt wurden.

Rede von einer passiven Affizierbarkeit bei Kant, die uns als fremde Wirkungen Erleidende erscheinen lässt, bis hin zum passionierten und tragischen Leiden, das auch den menschlichen Willen in Mitleidenschaft zieht.¹²⁶ Je mehr Ricœur sich allerdings zum Hermeneutiker mausert, desto mehr tritt die Sprache als all das Vermittelndes in den Vordergrund¹²⁷; und zwar so, dass sie vom »ursprünglichsten Verstehen« dessen, was uns affiziert und dazu herausfordert, es auslegend *als* etwas zu fassen, bis hin zum ausdrücklich »interpretativen« Verstehen reicht, das zwischen passiver Affizierbarkeit, Sich-affizieren-lassen und -affiziert-bleiben changiert, wie es in Gadammers Konzept einer Wirkungsgeschichte¹²⁸ der Fall ist, die angeblich die alte Devise beherzigt: *Aus Leiden (verstehend) lernen*.¹²⁹

126 Vgl. FM, 76, 168/HF, 69, 145; SdB, 385, 253/SM, 314, 209.

127 Zur Sprache als »mediation between logos and bios« siehe P. Ricœur, *Husserl and Wittgenstein on Language*, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967, 207–217, hier: 217. In der direkt vorangegangenen *Introduction au problème des signes et du langage* [Cours de la Sorbonne 1962/3, in: *Cahiers de philosophie*, no. 1 (8) (1962/3), 1–76; hier zit. nach der von Fonds Ricœur veröffentlichten Version] wird die Sprache bereits ganz im Zeichen des »caractère distributif de l'être«, das lt. Aristoteles (*Metaphysik*, Buch IV, 2) irreduzibel verschiedenartig ausgesagt werden kann (und muss – das wird auch für Kant und Hegel der entscheidende Ausgangspunkt sein; vgl. ch. III, 3.a, Seite 10 des Ms.), und im Zeichen des Saussure'schen Differenzdenkens aufgefasst, das schließlich jegliche Ontologie des Selben (»ontologie du «même«) sprengt, in der ein analytisches und diskriminatives Denken eine objektive Ordnung auszumachen versucht (vgl. ch. II, Seite 21, sowie J, 18 zur als *krisis* aufgefassten Diskriminierungsleistung des Denkens). In dem Maße, in dem es dabei scheitert, kommt eine »altérité fondamentale« zum Vorschein, sowohl im Verhältnis menschlichen Diskurses zu dem, was ist (oder nicht ist), als auch in ihm selbst (ebd., 21 f.). *Hermèneia* bzw. *interpretatio* ist nur unter dieser Voraussetzung möglich und bestimmt die semantische Funktion einer *vox significativa*, noch bevor es zu deren schriftlicher Manifestation kommt (vgl. ebd., ch. III, 1, Seite 20, sowie J, 44 zu diesem Begriff).

128 Zum Zusammenhang von *être affecté*, *pathos* und Wirkungsgeschichtlichem vgl. P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 11; *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 11.

129 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12, hier: 11; vgl. KJ, 261; *Gott nennen*, 58; *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* 1, no. 1 (1963), 152–184. s. Anm. 165 im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert in Bd. II.

Diese Devise kann auch so verstanden werden, dass man *nicht ohne zu leiden* lernt und dass man, wenn man lernen will, akzeptieren muss, *zuvor* zu leiden. Unter Umständen muss dann das Leiden geradezu *gesucht* werden, wenn es sich nicht von allein einstellt (und ggf. genau daran und nur noch daran gelitten wird). Das läuft allerdings einem tradierten Verständnis zuwider, demzufolge das Leiden selbst die geringste unserer Sorgen sein müsste. Es widerfährt uns demnach so oder so und sucht uns auch ganz ohne unser eigenes Zutun heim.¹³⁰ Vor allem der moderne Begriff der Identität der Person konnte allerdings seit John Locke, der die Trias von *identity*, *self* und *consciousness* erfunden hat (GGV, 160/MHO, 124), nahelegen, es stehe jedem, der zunächst ganz und gar im Besitz seiner selbst, seiner Kräfte, seiner Arbeit und auf dieser Grundlage auch seines Eigentums ist¹³¹, frei, sich auf anderes überhaupt einzulassen. Und vor diesem Hintergrund konnte es als durchaus neuer, von Ricœur Emmanuel Mounier und Paul L. Landsberg zugeschriebener Gedanke erscheinen, Personsein geradezu durch »receptiveness« zu definieren und es (wie dann bei Levinas) von einer jeglicher Initiative vorausgehenden Passivität her zu verstehen.¹³²

Beides, »passivité et receptivité [...] démentent l'hybris du sujet souverain et le remettent à sa place, celle d'un homme situé au sein d'une création qui le précède«.¹³³ Beides liefert die Person aber auch einem praktischen Leben aus, das infolgedessen »à partir du

130 Was dem zuwiderläuft, das Affiziertwerden ohne Weiteres als eine Dimension des »Machens« aufzufassen (ZEIII, 334, 345, 357 ff., 369/TRIII, 300, 309, 319 ff., 330).

131 M. Bocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992.

132 Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, 356. Allerdings hält Ricœur gegen Levinas doch daran fest, dass es ein »moi sollicité« geben muss, das sich als »homme »capable« begreifen lässt. Daran ändert auch Levinas' Radikalisierung der Passivität wenig; vgl. P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas, Paris 1997/2006, hier: 25; dt.: *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015, 34, sowie die Ausführungen zur Begriffsgeschichte der Passivität in J, 85 ff., in der Ricœur schließlich den Bezug auf den Anderen vermisst (93) – abgesehen vom Buch III der *Nikomachischen Ethik*, wo er wenigstens implizit zum Vorschein komme.

133 Vgl. PB, 89. So eindeutig verhält es sich freilich nicht, wenn man kompromisshafte (frühere) Formulierungen wie diese bedenkt: es gehe um ein »actif laissez-passer accordé à l'appel libératrice« (MJ, 225).

pathique«, wie es im Essay *Le ›Marx‹ de Michel Henry* aus dem Jahre 1978 heißt, und insofern negativistisch begriffen werden muss.¹³⁴ Die pathische Dimension menschlichen, personalen Selbstseins bedeutet, dass es nicht nur eingeschränkt, sondern darüber hinaus verletzt, verwundet und vernichtet werden, also fremder Macht zum Opfer fallen kann.¹³⁵

Auf dieser Linie entfaltet Ricœur dann auch seine Überlegungen zur Autonomie, der er die Verletzbarkeit (*vulnérabilité*) und die schon im Kontext der Schriften zur Schuldproblematik bedachte Zerbrechlichkeit des Menschen entgegensetzt.¹³⁶ Genauer: eine gan-

134 Vgl. P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: L1, 241–257; zuerst in: *Esprit* 34, no. 340 (7–8) (1965), 78–93, hier: 83 zur Korrektur von Ungerechtigkeit als pathologischer Erscheinungsform des Politischen; sowie *Le ›Marx‹ de Michel Henry* [1978], in: L2, 265–293, hier: 274. In diesem Sinne geht das Widerfahrnis von Ungerechtigkeit dem Verlangen nach Gerechtigkeit voraus. Siehe dazu auch *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999)*, Hamburg 2005, 255 f., 270; Sca, 231/SaA, 241 f.; PR, 301/WdA, 259, sowie C&C, 120, wo es heißt: »The unjust always comes first«; und »indignation« sei der erste Ausdruck unseres »sense of justice«. Genau so wird auch der Protest gegen schlechterdings intolerable Folter gedeutet (P. Ricœur, *Préface. Ce que la torture enseigne*, in: A. Jacques, *L'interdit ou la torture en procès*, Paris 1994, 9–17). Dieser eigens aufrechtzuerhaltende, keineswegs ganz »natürlich« sich einstellende »Sinn« bezieht sich allerdings auch auf das »Fehlen« von Gerechtigkeit als einen ihr selbst eigenen und womöglich unüberwindlichen Mangel, der (wie schon in Aristoteles' Überlegungen zur Billigkeit [*equity*]) die Idee der Gerechtigkeit selbst in bestimmter Weise als »verfehlt« erscheinen lässt. In dieser Einsicht konvergieren eine vom Sinn für Ungerechtigkeit her radikalisierte politische Theorie und die Dekonstruktion der Gerechtigkeit; vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008, 141 ff.; W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018, 23, 35 f. Siehe auch den frühen Essay Ricœurs *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 94 zur Aufgabe, die »Tugend der Entrüstung« aufrechtzuerhalten, sowie die Anm. 153 zum Beitrag über das Politische bei Ricœur in Bd. III.

135 P. Ricœur, *Approches de la personne* [1990], in: L2, 203–221, hier: 216.

136 P. Ricœur, *Le Juste* 2, Paris 2001 [=LJ2], 85–106. Dieser Text über *Autonomie et vulnérabilité* wurde Mitte der 1990er Jahre mehrfach veröffentlicht. (Siehe ebd. 85.) Die oben angesprochene pathische Dimension wird im ersten, 1995 veröffentlichten Band über das Gerechte auch deutlich, wo Ricœur das Gerechte von der Entrüstung (»indignation«) über das Ungerechte her deutet, der er allerdings vorhält, von sich aus keine Maßstäbe des Gerechten liefern zu können und insofern sogar Gewalt heraufzubeschwören. Vgl. *Le Juste* 1 [1995], Paris 2022, 23 f.; *La Justice, vertu et institution*, in: *La sagesse pratique. Autour*

ze Reihe von Zerbrechlichkeiten (*fragilités*), wie sie mit Behinderungen (*incapacitations*), mit Krankheiten und mit dem Altern einhergehen, lauter Erfahrungen, die entsprechende Verantwortlichkeiten implizieren.¹³⁷ Dabei dominiert eine *privative* Auslegung der Erfahrung von Zerbrechlichkeit¹³⁸: Es handelt sich jedes Mal um eine Bedrohung unseres Fähig-seins, um eine Beraubung unseres unbehinderten Könnens und insofern um Widerfahrnisse von »non-puissance« und »maîtrise menacée« (LJ2, 89). Diese sind überhaupt nur möglich, weil wir von vornherein »fragil« sind, auch wenn uns dergleichen noch nicht zugestoßen sein sollte. Wir leben nur auf einem brüchigen Sockel von Fragilität bzw. einer *ontologischen Prekari-tät*¹³⁹, die zu deren Bemeisterung herausfordert, welche ihrerseits alles Pathologische als Defizienz erscheinen lässt (LJ2, 219).¹⁴⁰ Das gilt für organisches, leibhaftiges Leben genauso wie für pathologische soziale Erfahrungen wie Stigmatisierungen und Weisen des Ausgeschlossenwerdens, in denen unsere Fragilität und Verletzbarkeit an unsere Sterblichkeit erinnert (LJ2, 220). Eben deshalb tangieren sie

de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18 (mit anschließender Diskussion: 18–28), hier: 12. Ob dagegen die Intervention einer dritten, juristischen oder staatlichen Instanz viel ausrichtet, wie Ricœur hofft, ist eine andere Frage.

137 LJ2, 90 f.; P. Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretien et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 186.

138 Von der sich Ricœur einmal zwar absetzt, wo er es zurückweist, menschliche Verwundbarkeit als »simple défaut« verstehen zu wollen, in der Folge aber kommt sie wie auch die menschliche Fragilität im Allgemeinen doch als privativ bestimmte »non-puissance« zur Sprache (vgl. LJ2, 42, 89, 219).

139 »Socle de la fragilité«; »précarité ontologique« (LJ 2, 88, 218; vgl. MJ, 38, 132 zur »précarité de mon existence singulière« in historischer Hinsicht).

140 Wie schon explizit in *Le volontaire* der Schmerz (VI, 105/WU, 141). Inzwischen hat sich das Bedenken von Schmerz und Leid(en) allerdings weit davon entfernt, beides lediglich als »defizitär« im Vergleich zu einer allein zu bejahenden, normativen Normalität leiblichen, sozialen und politischen Lebens aufzufassen. Vgl. Ricœurs Anknüpfung an Canguilhem in dieser Hinsicht (LJ2, 219, 226), wo das Kranksein als »un autre manière d'être-au-monde« und »ressource de convivialité« in den Blick kommt, sowie bspw. B. Marx (Hg.), *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung*, Leipzig 2010; R.-M. E. Jacobi, B. Marx (Hg.), *Schmerz als Grenzerfahrung*, Leipzig 2011; Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014.

die Verantwortung Anderer und für Andere, wie sie Hans Jonas beschrieben hat, dem Ricœur sich in diesem Kontext weitgehend anschließt (L2, 305).¹⁴¹ Verantwortlich sind wir Jonas zufolge nicht für das an sich Beständige, das der Zeit, dem Vergehen und der Möglichkeit der Vernichtung gar nicht ausgesetzt zu sein scheint, sondern für das ihr Preisgegebene, Vergängliche und schon insofern prekär Existierende. Von Geburt an existieren wir in diesem Sinne ontologisch prekär, fragil und »périssable«. Darin liegt die Verletzbarkeit und Verwundbarkeit eines/r jeden; und daraus ergibt sich die Verantwortung Anderer und für Andere¹⁴² – letztlich aufgrund eines inneren Zusammenhangs von Verletzbarkeit, Natalität und Verantwortlichkeit, in der Ricœur jetzt das »complément éthique de la constitution ontologique de notre être« erkennt (L2, 312 f.).

Dass wir radikal prekär und verletzbar zur Welt kommen und nur durch Andere davor zu bewahren sind, dieser ontologischen Grundbedingung unserer Existenz sogleich zum Opfer zu fallen, ruft das »responsive self«¹⁴³ Anderer auf den Plan, das sich von Anfang an verantwortlich zu dieser Bedingung verhält – und gar nicht anders kann, als sich zur ihm »gegebenen« Verantwortung zu verhalten (selbst dann, wenn sie rigoros zurückgewiesen, abgestritten oder verleugnet wird¹⁴⁴). Allein durch responsive und verantwortliche Andere überleben wir überhaupt; allerdings nur so, dass diese Grundbedingung weiterhin unvermeidlich im Spiel bleibt. Eben deshalb ist und bleibt selbst in einem vorläufig gesunden, unbehinder-

141 Siehe auch Ricœurs *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, hier: 283 und *Le Juste* 1, 90 sowie im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert die Anm. 291.

142 LJ2, 226; vgl. das Interview unter dem Titel *Nous sommes responsables du périssable* in: *L'actualité religieuse dans le monde*, no. 91 (1991), 41–45, sowie die Ausweitung dieses Gedankens auf die politische Existenz der Menschen im Interview mit Roger-Pol Droit unter dem Titel *La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous* [1991], in: PEP, 67–77, hier: 72.

143 P. Ricœur, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry* 6, nr. 3 (1986), 437–458, hier: 442, 449 (auch in: *Écrits et conférences I. Autour de la Psychanalyse*, Paris 2008, 139–166).

144 Wäre mit Levinas hinzuzufügen, allerdings ohne zu beanspruchen, dieser Zusammenhang sei beweisbar und Andere seien mit guten Argumenten (allein) von ihm zu überzeugen. Es geht vielmehr um das Wahrheitsregister einer Bezeugung (*attestation*), das Ricœur und Levinas hier im Blick haben, nicht um diskursiv »Verifizierbares«.

ten und kaum verletzten Leben alles möglich, was es einschränkt. »Vulnerability [...] makes illness possible.« Das Gleiche gilt für jegliches Leiden (»souffrance«) und den Schmerz (»douleur«).¹⁴⁵ So bestimmen Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit die *conditio humana* bzw. *historica*¹⁴⁶ selbst noch im Gedächtnis, wenn es sich im Modus der Trauer an vergangenes Leiden in allen seinen Schattierungen erinnert und sich dabei selbst als verletztes erweist.¹⁴⁷

Der gemeinsame Nenner dieser von der Endlichkeit und Negativität über die Alterität zur Passivität und zur Affizierbarkeit durch Leiden, Schmerz und Behinderungen aller Art vorgestoßenen Analysen scheint wie gesagt deren durchgängig privatives Verständnis zu sein, das sich vielfach belegen ließe.¹⁴⁸ Leider bin ich nicht der bessere, begabte, womöglich glückliche und beneidenswerte Andere, weder Gott noch sonst in irgendeiner Weise ein ›perfektes‹ Wesen, leider bin ich endlich und sterblich, leider perspektivisch beschränkt, leider vergesslich, mehr oder weniger unzuverlässig, niemals unproblematisch mit mir selbst identisch und erkenne mich ständig selbst, gerade weil ich ein leibhaftiges Selbst bin (PR, 368 f./WdA, 317 f.), sollte man sich mit Ricœur eingestehen. In diesem Sinne durchzieht eine lange Litanei sein Werk, das einen weiten Weg zurücklegen musste, bis von der *bloßen Einwilligung* in all diese anscheinend sehr bedauerlichen Grundbedingungen der *conditio humana* aus Ansätze zu deren nicht-privativem Verständnis zum Vorschein kommen konnten (s.u.).

Wie auch immer uns Negativität, Alterität und Passivität ohne unser eigenes Zutun zunächst als uns beschränkend und behindernd widerfahren mögen, jedes Mal handelt es sich für Ricœur zunächst

145 P. Ricœur, *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux*, no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 205.

146 Ricœur, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, 447.

147 P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37, hier: 37; dt.: *Das politische Gedächtnis*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 24*, Berlin 2010, 245–271, hier: 270 f.

148 Vgl. P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 399 f.; *De la métaphysique à la morale*, 470; VI, 423 ff./WU, 524 ff.; Sca, 370/SaA, 385 f.

um eine Herausforderung unseres Handeln-könnens, unserer Befähigungen und Kompetenzen, die wir *gegen* all das aufrechterhalten *wollen müssen* – wenn es denn stimmt, dass wir von Anfang an dazu bestimmt sind. Doch entspringt dies nicht einer vorherigen anthropologischen und arbiträren Entscheidung aufseiten Ricœurs, die keineswegs auf gesichertem deskriptivem, phänomenologischem und hermeneutischem Fundament steht? Und erschwert diese Grundentscheidung nicht ein zureichendes Verständnis von Negativität, Alterität, Passivität und allen Formen des Leidens, durch die uns wie auch immer Widriges, Widerständiges, Befremdliches und Schmerzliches überhaupt erst für eine mit Anderen zu lebende Welt aufschließt?¹⁴⁹

Allerdings zeichnet sich unter dem Einfluss von Autoren wie Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas und Hans Jonas auch ein gegenläufiges Verständnis dessen ab, was uns widerfährt, affiziert und passiv bestimmt. Wenn all das stets Angelegenheit einer *auto-exposition*¹⁵⁰ oder »Selbstbereitung zur Bereitschaft, sich affizieren zu lassen«¹⁵¹, ist, bleibt die eigene Selbstbestimmung allemal Herr der Lage. Dagegen wird das eigene willentliche Selbst seinerseits in eine *radikale Nachträglichkeit* versetzt, wo es sich als »verfügbar« erweist, wie es Marcel beschrieben hatte¹⁵², oder wo es sensibilisiert wird, wie

149 Vgl. in diesem Sinne P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 194 zu einer »découverte de sens« im Leiden. Für Hegel galt: »Das Subjekt ist [...] endlich und unfrei [...] durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objekte.« Für Hölderlin dagegen: ohne uns Widerstehendes wären wir im Grunde tot. (Vgl. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität* [1965], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 41; F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen o. J., 605.) So wäre auch die Alterität des Anderen zu verstehen, die uns entzogen *bleibt*. Die Frage ist, inwieweit sich Ricœur in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten einem ›positiven‹ Verständnis dieses Sachverhaltes genähert hat.

150 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 35.

151 Nach einer Formulierung von H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1982, 65.

152 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74 (gefolgt von einer Diskussion mit G. Marcel, J. Parain-Vial et al., 75–94), hier (64, 66) wird die Verfügbarkeit (*disponibilité*) vom Anderen (als »Autrui non déductible« und »Du«) her gedacht. Als solche begreift sie Ricœur einer desakralisierten Kultur genau entgegengesetzt, in der so gut wie alles zum *technisch verfügbaren*, manipulierbaren Objekt und Gegenstand eines nichts auslassenden Marktes zu werden droht. Vgl. P.

es (in einer ganz anderen Sprache) Levinas herausgearbeitet hat.¹⁵³ Ricœur gibt selbst zu bedenken, ob nicht in beiden Fällen die »Abgeschlossenheit des Selbst« durchbrochen wird (SaA, 206). Aber *liegt denn das Selbst überhaupt als zunächst ›abgeschlossenes‹ vor, oder kommt es seinerseits nur als responsives, nachträglich auf Widerfahrendes Antwort gebendes und Bezug nehmendes zur Welt?*¹⁵⁴ Wäre so – neu – auch die Rede von »affizierter Vernunft« (SaA, 333) und von einer »neuen Sensibilität« zu verstehen, die Levinas aus der »unvergeßliche[n] Erfahrung der Fragilität der Vernunft« angesichts der radikalsten Gewalt, die das 20. Jahrhundert gezeitigt hat, hoffte hervorgehen zu sehen?¹⁵⁵

Diese Frage bringt ein nach wie vor virulentes Forschungsproblem zum Vorschein: Wo Levinas sich auf eine aller menschlichen Freiheit und Autonomie vorausliegende Exteriorität glaubte berufen zu können¹⁵⁶ und wo in diesem Sinne sogar von einer »extériorité

Ricœur, *Doctrine de l'homme*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 5 (1966), 19–30. Demgegenüber soll der Andere bzw. Nächste, der auch als (residuales) Sakrales eingestuft wird, daraufhin befragt werden, ob er nicht den Menschen als »homme répondant« bzw. »interpellé« auf den Plan ruft – und ob das zu vergessen nicht die größte Gefahr einer auf Verfügbarkeit, Manipulierbarkeit und Vermarktung angelegten Kultur darstellt (ebd., 25, 27 ff.). Für Ricœur steht hier der Kampf gegen dieses Vergessen (*oubli*) an erster Stelle, erst dann und auf dieser Grundlage interessiert ihn eine ›Theorie‹ des Menschen im Sinne einer Anthropologie.

- 153 Doch kommt nicht das mit Dufrenne verfasste Werk über Jaspers einem ›positiv‹ gedachten Entzug des Anderen weit entgegen? Man vergleiche nur, was dort über das unerschöpfliche, ja unendliche Du geschrieben steht, das als »l'autre susceptible de répondre« und »resonnant« in Betracht kommt (KJ, 166 f., 190 ff.).
- 154 Vgl. P. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 196.
- 155 Vgl. E. Levinas, *Der Raum ist nicht eindimensional*, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007, 221–230, hier: 224 f.
- 156 Vgl. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 17. Dabei kommt der Begriff der Exteriorität auch verwirrend zur Sprache: als Exteriorität des Seins, aber auch des Anderen, der ganz ›von außen‹ auf uns zukomme und insofern im Sein niemals aufgehe. Insofern entziehe er sich auch jeglicher Negativität, die geradezu »unfähig zur Transzendenz« sei, heißt es in *Totalité et infini*, 31, 418 ff./*Totalität und Unendlichkeit*, 48 (zur Exteriorität vgl. ebd. 418–421).

sans altérité« und ohne Ontologie die Rede war¹⁵⁷, legte Ricœur energisch Einspruch ein.

Es mag sein, argumentierte er, dass wir von Anderen her dazu bestimmt sind, ihnen Antwort zu geben »sans engagement préalable«. ¹⁵⁸ Und darin mag eine »dépossession sans appauvrissement« und sogar eine *Gabe* liegen, durch die wir in gewisser Weise *uns selbst gegeben* werden. ¹⁵⁹ Denn nur im Verhältnis zum Anderen, das wir niemals uns selbst verdanken können, werden wir auch zu einem Antwort gebenden und nicht in uns selbst verschlossen bleibenden (oder vielmehr überhaupt erst verschlossen werdenden) Selbst – vorausgesetzt aber, dieses versteht sich auch *dem entsprechend responsiv zu verhalten*. Und zwar generös. ¹⁶⁰ Das bedeutet für Ricœur: *sich zu geben*: »Pour qui se donne, autrui devient un toi, pour qui se réserve, autrui reste simplement autre« ¹⁶¹, d.h. letztlich einer indifferenten Andersheit ausgeliefert, an der die Betroffenen selbst keinen Anhalt finden.

Für solches Verhalten bedarf es aber eines »être affecté par l'injonction de l'autre«, ¹⁶² in dem die Herausforderung durch den

157 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 19; PB, 380.

158 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32; vgl. Sca, 387/SaA, 403 f.

159 Ricœur, *Entre éthique et ontologie*, 159.

160 »La personne est générosité«: »elle donne et se donne«, liest man dem entsprechend bereits im Essay über E. Mounier aus dem Jahre 1950 (HV, 160; nicht enthalten in der dt. Übers.).

161 Ricœur, *Entre éthique et ontologie*, 159.

162 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 21; vgl. *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28, Paris 1988, 83–99. »L'homme est ouvert par le défi de répondre«, heißt es hier (97). Dem entspricht die Beschreibung des »Aufgefordertsein[s] als Struktur der Selbstheit« ausgehend von der »tiefe[n] Einheit von Selbstbezeugung und Aufgefordertsein vom Anderen«, wie sie in SaA (425 f./Sca, 409) unter der Annahme beschrieben wird, dass die Aufforderung den Weg über den Anderen nehmen muss, ohne dass man je wissen könnte, ob und inwiefern die im Aufgefordertsein widerfahrende Alterität das oder der Andere ist. Nicht zuletzt damit und mit der immer wieder betonten Polysemie der Alterität hebt sich Ricœur unverkennbar von einer allgemeinen Hochschätzung »des« Anderen ab, wie sie bspw. zu erkennen ist, wo »das Problem des Anderen« im Zeichen der (Carl) Schmitt'schen Säkularisierungsthese allein durch eine Verweltlichung des »ganz Anderen« (bzw. *totaliter aliter* oder »wholly wholly other«) erklärt wird – wie es unter Verweis v.a. auf K. Barth der Fall ist bei S. Moyn in: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation*

Anderen auch *angenommen* wird in einer weitläufigen, mehr oder weniger hospitablen Welt¹⁶³ des Mitseins unter Dritten, die sich allesamt in einem unübersehbaren »champ d'altérité« (PEP, 42) nicht nur als irgendwie ›anders‹, sondern auch als prekär und fragil Existierende erweisen.¹⁶⁴ Die dem entsprechende Ontologie lässt sich ohne die Ethik der Verantwortlichkeit für prekäres und fragiles Leben im Grunde nicht verstehen. Vielmehr treffen sie zusammen in einer ontologischen Ethik oder ethischen Ontologie¹⁶⁵, die die Frage,

and Ethics, Ithaca, London 2005, 12 f., 239, 126 ff., 156. Liest man die Geschichte phänomenologisch inspirierter Sozialphilosophie der Alterität so, dann ist sie von Anfang an nichts als säkularisierte Kryptotheologie, allen expliziten, von Moyn nicht unterschlagenen Abgrenzungen zum Trotz (181, 238, 255). Wenn Levinas betont, es gehe ihm um den irdischen, sozialen und vergeschichtlichten Anderen (dessen ›Gesicht‹ allerdings in dessen innerweltlichen Erscheinen niemals aufgehe), dann pflichtet ihm Ricœur bei; nicht aber hinsichtlich der bei Levinas immer wieder anzutreffenden Rede von einem »absolut Anderen«. Wäre das »Problem des Anderen« auf solche Rede reduzierbar, würde es sich in der Geschichte vor allem negativer Theologie geradezu auflösen und darüber hinausgehende Sozialphilosophie im Grunde überflüssig machen. (Vgl. D. Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006, Kap. 5, 2.) Aber worin besteht denn dieses ›Problem‹ überhaupt, wenn nicht in der Frage, inwiefern der/das Andere *als* Anderer aufzufassen ist (wenn *nicht absolut*)? Wenn Max Scheler frühzeitig betont, dieses ›als‹ gehöre »in den phänomenologischen Tatbestand hinein« (*Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern 1974, 48), macht er (hier am Beispiel des Mitleids) deutlich, *wie fraglich es im erfahrungsmäßigen Bezug auf den Anderen selbst ist, inwiefern* er sich auf letzteren ›als Anderen‹ bezieht (s. a. ebd., 51). Derartiges echtes Fragen erledigt sich scheinbar aber, wenn man schon wissen will, dass es stets um nur den *einen, absolut Anderen*, auf immer uns Entzogenen, Abwesenden... geht. Wie umstritten dieser Problembereich nach wie vor ist, zeigt sich u.a. im Vergleich von B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, und K. Gloy, *Alterität. Das Verhältnis von Ich und dem Anderen*, Leiden, Boston 2018 (ganz ohne Berücksichtigung Ricœurs; s. d. Rez. d. Vf. in: *Philosophisches Jahrbuch* 126/1 [2019], 159–162).

163 Vgl. Ricœur, *La pensée de Gabriel Marcel*, 12 ff. zum Mitsein bzw. *coesse* als »milieu d'hospitalité«.

164 Gleichsam an der Nahtstelle von Fragilität und dauerhaften Institutionen lokalisiert Ricœur das Politische in: *De la philosophie au politique* (1987), in: L1, 15–19, hier: 18, dem allerdings selbst eine besondere Fragilität eignet: *Morale, éthique et politique*, 14.

165 So wäre m. E. zu deuten, dass Ricœur von einer »affirmation de l'être [...] à la fois éthique et ontologique« schreibt; vgl. *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: L2, 304–319, hier: 311.

um was für eine Art Sein es sich im Falle unseres Lebens handelt, nur so beantworten kann, dass sie ein angesichts von dessen Verletzlichkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit verantwortliches anderes Leben ins Spiel bringt, auf dessen responsives ›Können‹ es allerdings ankommt, wenn es gilt, ein gemeinsam geteiltes Leben einzurichten.¹⁶⁶

Aber dieses ›Können‹ erscheint nicht länger bloß der Selbstbestimmung eines *sujet capable* verpflichtet, das mit der Freiheit Ande-

166 Normative Folgen bedenkt Ricœur v.a. in: *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17; *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25; *L'intervention: entre la souffrance des victimes et la violence des secours*, in: *Esprit*, no. 199 (2) (1994), 154–159. Hier (155) heißt es: »La souffrance oblige, comme en général toute fragilité. Elle rend responsable ses témoins. Le premier droit est ainsi du côté de la victime. Son droit c'est d'être reconnue. Le fondement de ce droit est l'affirmation de valeur liée originellement à la vie. Du seul fait qu'elle existe, la vie vaut d'être préservée, protégée, accrue. Toutes les autres valeurs de l'existence sont bâties sur ce socle.« Handelt es sich hier aber zunächst um einen ›Wert‹ und nicht primär um das Widerfahrnis eines Verantwortlichwerdens, das sich auch willentlicher Selbstbestimmung, wie sie Ricœur von Anfang an vorschwebte, entzieht bzw. ihr vorausliegt? Das sind Fragen, auf die sich Ricœur in späten Schriften erkennbar zubewegt, die aber möglicherweise seine ganzen Denkwege zu revidieren zwingen. Ausdrücklich sei in dieser Perspektive verwiesen auf den auf das Jahr 1992 zurückgehenden Text *La souffrance n'est pas la douleur* (in: C. Marin, N. Zaccà-Reyners [éd.], *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33), wo Ricœur die alte Devise Aischylos' bzw. Agamemnons *πάθει μάθος* mit Georges Canguilhem's Analyse des Pathologischen, mit J. Patočkas »Solidarität der Erschütterten« und mit seinem anfänglichen Motiv, jegliches Denken von Zu-denken-Gegebenem her zu verstehen, zusammenschließt. So liest man hier: »la souffrance donne à penser« (29) – offenbar in Anspielung auf die frühere hermeneutische Programmatik, die letzteres vor allem dem mehrdeutigen Symbol zugeschrieben hatte. Jene Devise war zuvor so zitiert worden, als füge sie sich ohne Weiteres in die klassische Hermeneutik ein (v.a. in: *Le lieu de la dialectique*, 105 f.). Im Übrigen bleibt noch in den späten Gesprächen mit Jean-Pierre Changeux jegliche Negativität des Leidens von einer vitalen Selbstaffirmation speziell des menschlichen, dem ›Können‹ verpflichteten Lebens grundiert, die Ricœur in Canguilhem's Analyse des Normalen und des Pathologischen ebenso bestätigt findet wie in Hans Jonas' Philosophie des Organischen (*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973). Erneut erinnert er in beiden Fällen wiederum an Spinozas *conatus essendi*. Siehe SaA, 380.

rer in Konflikt gerät und sich dann in Kämpfe um Anerkennung verstricken muss.¹⁶⁷ Wenn Ricœur in seinem letzten Werk *Parcours de la reconnaissance* (frz. 2004; dt. 2006) erklärt, die Negativität des Kampfes gegeneinander auf allen Ebenen infragestellen und dem entsprechend auch »die Idee der Normativität neu [...] fassen« zu müssen¹⁶⁸, so liegt das nicht zuletzt daran, dass ihm in den letzten Jahren seines Lebens klar geworden zu sein scheint, wie wir nur als radikal Anderen, ihrer und unserer eigenen Alterität Ausgesetzt überhaupt existieren und dass in diesem Ausgesetztsein auch die Gefahr einer rückhaltlosen Auslieferung liegt, an der kein ontologisches Fragen nach unserem Sein bzw. nach unserer Seinsart mehr vorbeikommt.¹⁶⁹ Wir sind je nur als einander Ausgesetzte ›da‹, zur Welt und in der Welt – auf die niemals ganz abzuwendende Gefahr hin, aus ihr auch wieder ausgestoßen zu werden, wie es die radikalste Gewalt des 20. Jahrhunderts bewiesen hat, wie es aber auch schon in unauffälligen, keineswegs überwundenen und vielleicht niemals zu überwindenden Formen des Übersehenwerdens, des Ausschlusses, der Diskriminierung und der Ächtung anklingt, aus der die gleiche Gewalt erneut hervorgehen könnte.

167 Ricœur, *Sympathie et respect*, 387.

168 PR, 273, 299, 315/WdA, 234, 257, 271; vgl. Vf., Rez. v. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006; *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999)*, Hamburg 2005; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 (2006), Nr. 4, 609–615.

169 Diese Frage lautet anfangs: »Quel est cet être pour qui l'être est en question«; vgl. Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine*, 273. Später (1972): »Quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant?« (*Herméneutique*, 66). Es ist an dieser Stelle bemerkenswert, dass das Verstehen, in dem auch Hannah Arendt geradezu das eigentlich Lebendige menschlichen Lebens glaubte erkennen zu können, früher zugunsten des Interpretierens auf den zweiten Platz verwiesen worden war. Schließlich wird die anthropologische Grundfrage aufgeworfen: »Quelle espèce d'être est donc l'homme, pour qu'il puisse révéler de la problématique de l'autonomie?« (LJ2, 88.). Letztere erst erklärt für Ricœur zu dieser Zeit (Mitte der 1990er Jahre) die spezifische Fragilität des Menschen.