

Affektivität und Verletzlichkeit

Auf dem Weg zur hermeneutischen Transformation des *cogito*

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität (455) | 1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene (455) | 1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen (456) | 1.3 *Homo duplex in humanitate*: die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen (458) | 1.4 Schulterfahrung, Schuldgefühle, Schuldkenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie (462) | 1.5 Tribschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud (463) | 1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen (463) | 1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten (464) | 2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit (466) | 2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*« (467) | 2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends (471) | 2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens (473) | 2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito* (474)

1. Grundstrukturen menschlicher Affektivität

1.1 Das Rätsel der affektiven Intentionalität und die Willensphänomene

Schon in seiner Habilitationsschrift wagt sich Ricœur auf den schmalen Grat vor, der die romantische Gefühlsduselei und den seichten Intellektualismus voneinander trennt. Ähnlich wie Franz Brentano in seiner empirischen Psychologie geht er davon aus, dass die innere Erfahrung deutlich die Einheit der Gefühls- und Willensphänomene bezeugt, die trotz ihrer qualitativ verschiedenen »Färbungen« grundsätzlich denselben Gesetzen unterworfen sind. Wenn es trotzdem unleugbare Unterschiede zwischen einem Fühlen von Freude und Schmerz und einem Wollen gibt, dann können sie nur im Rückgang auf Unterschiede der intentionalen Beziehung auf den Gegenstand klargestellt werden.

Damit wird die übliche Kennzeichnung des Willens als eines »Reiches der Freiheit« hinfällig. Selbst die energischsten Vertreter der Willensfreiheit müssen diese auf Situationen einschränken, in denen ein Wollen und Nichtwollen und ein entgegengesetztes Wollen als möglich erscheinen. Freie Akte finden sich auch unter jenen Seelentätigkeiten, die nicht als ein Wollen bezeichnet werden können und die man den Gefühlen zurechnet. »Wenn überhaupt auf dem Gebiet der Liebe und des Hasses Freiheit besteht«, folgerte Brentano, dann erstreckt sie sich »nicht auf Akte des Wollens allein«, sondern »ebenso auf gewisse Betätigungen der Gefühle«.¹ »Ehe jemand die Erkenntnis oder wenigstens die Vermutung gewonnen hat, dass gewisse Phänomene der Liebe und des Verlangens die geliebten Gegenstände unmittelbar oder mittelbar als Folge nach sich ziehen, ist ein Wollen für ihn unmöglich.« Es ist »die Kraft gewisser Phänomene der Liebe zur Verwirklichung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet sind«, die das Wollen ermöglicht, was wiederum die innige »Verwandtschaft der Willensphänomene mit anderen Erscheinungen der Liebe und des Verlangens« bezeugt.²

1.2 Die Emotion als Triebfeder der unwillentlichen Handlungen

Brentanos Auffassung der affektiven Intentionalität liefert uns einen Schlüssel zu Ricœurs Verständnis der Emotionen als treibender Kräfte des Handelns im zweiten Kapitel des zweiten Teils seiner Habilitationsschrift.³ Indem er in gleicher Weise die unzertrennlichen Aspekte des Willentlichen und des Unwillentlichen würdigt, gelingt es ihm, »einen Zugang zu einer *integralen* Erfahrung des *Cogito*« zu finden, die sich bis an die äußersten Grenzen der »verworrensten Affektivität« erstreckt (VI, 12/WU, 29).

Der Terminus »Emotion« verweist darauf, dass jede Willensregung ihren Ursprung in der leiblichen Spontaneität hat. Emotionen

1 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II: *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg 1925, III.

2 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 115 f.

3 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 238–263 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 295–331 [=WU].

sind jener Teil des Unwillentlichen, der ein willentliches Handeln in Bewegung setzt. Weit entfernt davon, die Willensregungen zu lähmen, steht das emotionale Erleben im Dienst des Handelns. Im Gegensatz zu William James⁴ weigert sich Ricœur, die Emotionen als reflexartige Merkmale eines menschlichen Automaten (VI, 238/WU, 300) zu verstehen. Jede Emotion impliziert eine Bewertung, deren Intentionalität sich aber aufgrund ihrer leiblichen Verwurzelung von der der Urteilsakte unterscheidet. Ebenso irrig ist die Annahme, dass die Emotionen unsere Handlungsfreiheit einschränken. Ihre grundsätzlich positive Funktion besteht im Gegenteil darin, dass sie uns die stets handlungsbezogene »Welt des Begehrens« (VI, 251/WU, 315) erschließen. Nur unter dieser Voraussetzung kann der bereits von Brentano beanstandete »verhängnisvolle Zirkel« des Voluntarismus überwunden werden.

Im Ausgang von Descartes' Traktat über die Leidenschaften der Seele⁵ unterscheidet Ricœur drei emotionale Grundeinstellungen: die »Überraschungs-Emotion« (VI, 238/WU, 299), die »Erschütterungs-Emotion« (VI, 252/WU, 316) und die »Leidenschafts-Emotion« (VI, 260/WU, 327).

Im Vergleich zum regulativen Charakter der Gefühle sind die Emotionen ein Störfaktor im seelischen Haushalt, der aber keineswegs pathologisch zu verstehen ist. So löst der Überraschungseffekt der Betroffenheit eine nicht nur affektive, sondern zugleich motorische Antizipation von Gütern und Übeln aus. Diesbezüglich ist das Begehren »die motorische Emotion *par excellence*« (VI, 247/WU, 311), der Liebe, Hoffnung und Freude, Hass und Furcht eine bestimmte Färbung verleihen. Im Vergleich zu dieser ersten Form der Emotion stellt die »Erschütterungs-Emotion« eine stärkere Bedrohung für das Handeln dar, insofern sie eine plötzliche, manchmal nahezu traumatische Verwandlung der Welt nach sich zieht. Anstatt uns den Erfordernissen einer allzu schwierigen Welt zu entziehen, versteht Ricœur auch diese Gestalt der Emotion als »die Ungeduld der Schwierigkeit« (VI, 257/WU, 323). Das unterscheidende Merkmal der »Leidenschafts-Emotion« besteht in der engen Verbindung zwischen dem »wirklich leibliche[n] Unwillentliche[n] der Emoti-

4 W. James, *The Principles of Psychology*. Vol. II [1890], Cambridge/MA, London 1981, ch. XXV.

5 R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* [1649], Hamburg 1996.

on« und dem »ganz und gar innigen« geistigen Unwillentlichen der Leidenschaften (VI, 261/WU, 328).

Das Unwillentliche der drei Formen der Emotion ist ein relativ Unwillentliches, das die Willensregung ermöglicht. Demgegenüber konfrontiert uns die Einwilligung mit drei Grundgestalten des absolut Unwillentlichen in der Form der Beschränktheit des Charakters, der Formlosigkeit des Unbewussten und der radikalen Kontingenz des Lebens. Am Ende der langen Betrachtung, die Ricœur diesen drei Grundgestalten des Unwillentlichen widmet, spricht er nicht mehr die emotionale Sprache der Verwunderung, sondern die pathetische Sprache der »Traurigkeit des Endlichen« (VI, 420/WU, 520 f.). Sie resultiert aus der Einsicht, dass die Notwendigkeit die Freiheit affiziert und dem Cogito eine unheilbare Wunde zufügt, die noch schmerzhafter erlitten wird als »das Leiden, als Leib zu existieren« (VI, 420/WU, 520).

Das Gefühl der Kontingenz des Lebens ist von einer ganzen Wolke der Gefühle der Prekärität, der Abhängigkeit, des Mangels an Subsistenz des existentiellen Schwindelgefühls, das eine Besinnung über Geburt und Tod erzeugt, umringt.⁶ Es sind diese negativen Gefühle, die Spinoza vor Augen schwebten, als er die Traurigkeit als eine Leidenschaft definierte, die die Vollkommenheit der Seele verringert.⁷ Diese unabweisbare Traurigkeit mündet trotzdem nicht in einen fatalistischen Pessimismus, dem die Klage über das Sterben müssen ihren letzten, hoffnungslosen Stempel aufdrückt. Wenn die Hoffnung die Seele der Einwilligung ist, so verleiht die Einwilligung ihr einen Leib in Form einer »immanenten Geduld«, die stets »im Spiel bleibt« (VI, 451/WU, 558).

1.3 *Homo duplex in humanitate*: die affektive Zerbrechlichkeit des Menschen

Zehn Jahre nach der Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen taucht das Thema der »Traurigkeit des Endlichen«

6 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme failible*, Paris 1960 [=HF], 155; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 179 f. [=FM].

7 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 121.

in der Einleitung von Ricœurs transzendentaler Anthropologie der menschlichen Fehlbarkeit in der verschärften Form einer »Pathetik des Elends« wieder auf. Sie lässt sich nicht auf eine Analytik der Endlichkeit zurückführen, weil das Erkennen, das Handeln, vor allem aber die Gefühlssphäre sich durch Disproportionen kennzeichnen, die nur unvollkommene, brüchige Vermittlungen zulassen.

Im innersten Kern des Ich entdeckt Ricœur ein unbestimmtes affektives Verlangen (»requête affective«), das die Zerbrechlichkeit des Menschenwesens bezeugt. »Das Objekt [des Erkennens] ist Synthesis, das Ich ist Konflikt; die menschliche Dualität geht intentional über sich [selbst] hinaus in der Objektsynthese und verinnerlicht sich affektiv im Konflikt der Subjektivität« (HF, 148/FM, 172).

»Leidenschaft« und »Begehren« (*désir*), sind keine Existenzialien im Sinne von Heideggers Daseinsanalytik. Wenn Ricœur Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« übersetzt, dann ersetzt er nicht einen Begriff durch eine einfühlsame Metapher, sondern er verlagert den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf eine Analytik der Fehlbarkeit, die eine philosophische Theorie der »affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen« impliziert. Die Analyse dieser affektiven Zerbrechlichkeit zieht eine zweite schwierige Gratwanderung nach sich, die verhindert, dass die Besinnung auf die Möglichkeit einer Philosophie der Gefühle in eine sentimentale Philosophie ausartet. Maine de Birans Formel: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*⁸ ist der Leitfadens einer Untersuchung, in der der Gegensatz zwischen dem triebhaften (*thymos*) und dem geistigen Begehren (*eros*) die Disproportion, die den Menschen als solchen kennzeichnet, in eine Duplizität verwandelt.

Die rätselhafte Intentionalität der Gefühle besteht darin, dass in ihr Affektion und Intention zusammenfallen (HF, 105/FM, 119). Im Gegensatz zu Michel Henry, der die Selbstaffektion gegen die Intentionalität ausspielt, hält Ricœur an der Koinzidenz der Affektion und der Intention fest. Ebenso wie jeder Akt des Erkennens eine affektive Dimension impliziert, kann das Fühlen ein Instrument des Erkennens sein. Weil das Gefühl die implizite Intentionalität der

8 Vgl. G. Funke, *Einleitung*, in: M.-F.-P. G. Maine de Biran, *Tagebuch*, Hamburg 1977, XII–L, hier: XXXIX.

Spannungen und der Triebe manifestiert, besteht kein Gegensatz zwischen den Trieben und den Affekten.⁹

Ricœur zweifelt nicht daran, dass das Cartesianische *larvatus prodeio*¹⁰ ein Wesensmerkmal der Gefühlssphäre ist. Die Krokodilstränen fließen manchmal leichter und reichlicher als die »wirklichen« Tränen! Auch wenn »das Gefühl [...] der Ort aller Masken, aller Verschleierungen, aller Mystifikationen« (HF, 104/FM, 118), aller Verbergungen und aller Täuschungen ist, ändert diese »zusätzliche Komplikation« (ebd.) der intentionalen Analyse nichts an der Offenbarungsfunktion der Affekte. Die Unmöglichkeit, die Gefühle in Werte zu verwandeln, offenbart die Grenzen einer Philosophie der Gefühle.

Unter Berufung auf Aristoteles plädiert Ricœur für »eine Art von Kritik, dem Lustprinzip immanent, das vom Glücksprinzip dumpf durchwirkt wird, eine Kritik, mehr gefühlt als gedacht« (HF, 109/FM, 125). Eine rein äußerliche und moralisierende Kritik der Lusterfahrungen verkennt ihre Selbstgenügsamkeit, die aber stets punktuell und insofern endlich ist. Allein das Gefühl der Glückseligkeit offenbart den Unterschied zwischen der Lust, die »das Siegel ihrer Vollendung auf das leibliche Leben [drückt]«, und der Totalität, die das menschliche Handeln anvisiert (HF, 110/FM, 126).

Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des Verhältnisses von Lust und Glückseligkeit folgt Ricœur zwei unterschiedlichen Gedankenlinien. Die erste bezieht sich auf die Rolle der Stimmungen im seelischen Haushalt, unter Vermeidung eines unkritischen Begriffs der Anpassung. Weil der affektiv intendierte Gegenstand von anderer Art als die Gegenständlichkeit der Erkenntnisobjekte ist, erwägt Ricœur, ähnlich wie Heidegger, eine mögliche ontologische Funktion der Stimmungen, in denen die Stimme des Seins selbst vernehmbar wird. Beide Denker betonen die ontologische Tragweite der Stimmungen, die mehr als unsere Vorstellungen unsere »Seinszugehörigkeit« bezeugen. Im Gegensatz zu Heideggers Analytik der Sorge räumt Ricœur indessen der Grundstimmung der Angst keine Vorzugstellung ein. Diesbezüglich steht er Gabriel Marcel weitaus näher. Seines Erachtens verweist das Subjektivste in uns auf das

9 Vgl. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 2011.

10 »Mit einer Maske trete ich hervor«, schreibt Descartes in den *Préambules* seiner *Cogitationes privatae* von 1619.

ontologische Geheimnis der »ungeteilte[n] Bindung meiner Existenz an die Seienden und an das Sein durch Begehren und Liebe« (HF, 105/FM, 119).

Die eigentümliche Unendlichkeit der Affektivität bekundet sich einerseits im Mitsein (*coesse*), den das Symbol des Gottesreiches schematisiert, andererseits im Begriff der Teilnahme (*inesse*) am Geheimnis des Seins selbst. Die Pluralität der Grundstimmungen (Angst, Freude, Gelassenheit, Sorglosigkeit, Dankbarkeit, usw.) ist ebenso unaufhebbar wie die Komplementarität der Angst und der Glückseligkeit. »Wenn das Sein das ist, was die Seienden nicht sind, dann ist die Angst das eigentliche Gefühl der ontologischen Differenz. Die Freude indessen bezeugt, daß wir selbst noch mit dieser Abwesenheit des Seins von den Seienden verbündet sind; daher kommt es, daß die geistige Freude, die intellektuelle Liebe, die Seligkeit, von der Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson sprechen, unter verschiedenen Namen und in philosophischen Zusammenhängen mannigfacher Art die einzige ›Stimmung‹ bezeichnen, die würdig ist, *ontologisch* genannt zu werden; davon ist die Angst nur die Kehrseite, in der Abwesenheit und Ferne« (HF, 122/FM, 140).

Die Gespaltenheit des menschlichen Herzens verwandelt die Disproportion in einen Konflikt, der sich sowohl in der ökonomischen Sphäre des Habens, der politischen Sphäre der Herrschaft und der kulturellen Sphäre der Anerkennung bemerkbar macht, wie Ricœur im Rückgriff auf Kants Theorie der grundmenschlichen Leidenschaften der Habsucht, der Herrschsucht und der Ehrsucht zeigt. Es gibt keine menschliche Existenz, die nicht diesen Versuchungen ausgesetzt wäre. Die ständige Unruhe ist das Wesensmerkmal des Menschenherzens, das sich unaufhörlich fragt: »Wann werde ich genug haben? Wann wird meine Autorität genügend begründet sein? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein?« (HF, 142/FM, 165)

Ebenso wie die Leidenschaften hat die Sexualität einen spezifisch menschlichen Sinn, weshalb Ricœur ihr eine außerordentliche Stellung in seinem Entwurf einer Anthropologie zuschreibt. An diesem Punkt drängt sich ein interessanter Vergleich mit Jean-Luc Marions anspruchsvollem Versuch auf, das erotische Phänomen in dem ihm

eigenen Horizont, in Form einer Phänomenologie des Eros zu beschreiben.¹¹

1.4 Schulterfahrung, Schuldgefühle, Schuldbekenntnisse: die hermeneutische Wende der Phänomenologie

»Die Möglichkeit der Verfehlung [besteht] in der Zerbrechlichkeit der Vermittlungen [...], die der Mensch im Gegenstand, an seiner Idee der Menschheit und in seinem eigenen Herzen vollzieht« (HF, 157/FM, 183¹²): Dieser Satz, der das Hauptergebnis der Anthropologie der Fehlbarkeit zusammenfasst, markiert gleichzeitig die Grenzen der Reflexionsphilosophie, der es nicht gelingt, den garstigen Graben, der die Fehlbarkeit von der tatsächlichen Verfehlung scheidet, zu überbrücken.

Scheinbar ist die Schuld ein absolutes, unsagbares und undenkbares Rätsel, das jeden Versuch des begrifflichen Verstehens vor den Kopf stößt. Blindheit, Äquivokität und Ärgernis sind die Hauptmerkmale der Schulterfahrung. Im Gemisch von Emotionen, Furcht und Angst der Schuldgefühle wird die Seele sich selbst undurchsichtig. Die Äquivokität hat ihren Grund in der Dreistufigkeit einer Erfahrung, die ihren symbolischen Ausdruck in der Symbolik der Befleckung, des Gesetzesbruchs und der Verirrung (Sünde), der Belastung und der Niedergeschlagenheit findet. Das Ärgernis besteht in der Selbstentfremdung, in der das Ich sich selbst fragwürdig wird auf eine Weise, die sich nicht mehr mit den Mitteln der Reflexionsphilosophie bewältigen lässt.

Ricœurs phänomenologische Hermeneutik unterscheidet sich von Michel Henrys »materialer Phänomenologie« dadurch, dass er das *cogito* nicht von vornherein als »Selbstaffektion« versteht.¹³ Sie nimmt ihren Ausgang mit einer Phänomenologie der Schuldbekenntnisse, die bezeugen, dass die Schulterfahrung nicht durch und durch sprachlos ist. Unter bestimmten Bedingungen, nämlich denen

11 J.-L. Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*, Freiburg. i. Br., München 2011.

12 Übers. leicht modifiziert. JG.

13 Vgl. bspw. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg i. Br., München 2005.

der Hermeneutik, gelingt es der Philosophie, sich diese durch und durch symbolische Sprache wieder anzueignen.

1.5 Tribschicksale, Affekte und Vorstellungen: eine Auseinandersetzung mit Freud

Einen weiteren wichtigen Schritt in seiner Besinnung auf das Wesen der Affekte vollzieht Ricoeur in seinem Freud-Buch, insbesondere in den Seiten, die er Freuds metapsychologischen Schriften widmet.¹⁴ Einerseits richtet er seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Trieb und Vorstellung, insbesondere auf die Radikalisierung des Begriffs des Triebs, die über die Unterscheidung von Subjekt und Objekt hinausgeht. Freuds Begriff der Trauerarbeit im Aufsatz *Trauer und Melancholie*¹⁵ bezeugt, dass Schmerz etwas anderes als Unlust ist. Die Schwächung des Selbstgefühls in der melancholischen Verstimmung, in der jede Klage sich in eine Selbstanklage verwandelt, bestätigt die Ambivalenz von Liebe und Hass.

Im selben Kontext erörtert Ricoeur die Rolle der Affekte im seelischen Haushalt, und er fragt sich, ob eine Besinnung auf das Schicksal der Affekte nicht wichtiger ist als eine Besinnung auf das Schicksal der Vorstellungen.¹⁶ In *Le discours vivant* griff 1973 André Green¹⁷ dieselbe Frage wieder auf. Seines Erachtens ist die Achillesferse von Lacans Theorie die Verkennung der Affekte, die eine psychoanalytische Theorie der Affekte überwinden muss.

1.6 Synthesis des Heterogenen: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Wirkungen

»Synthesis des Heterogenen« lautet die Leitformel, mittels derer Ricoeur die Funktion der schöpferischen Einbildungskraft in den Zwi-

14 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, Livre II, ch. III; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 126–162.

15 S. Freud, *Trauer und Melancholie* [1917], in: *Gesammelte Werke*, Bd. X, London 1940–1952, 428–446.

16 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013.

17 A. Green, *Le discours vivant*, Paris 2015.

lingswerken *Die lebendige Metapher* und *Zeit und Erzählung I-III* zu erfassen versucht. Auch wenn die spezifische Rolle der Affekte nicht eigens erörtert wird, bildet sie doch die stillschweigende Voraussetzung der Phänomene der Metaphorisierung und des Erzählens. In einer Welt, die sich auf die Feststellung dessen, was der Fall ist, reduziert, sind Metaphern ein überflüssiger Luxus. Die lebendigen Metaphern erschließen uns den Zugang zu einer bewohnbaren Welt. Nur in einer derart vermenschlichten Welt macht der Begriff »Trauerweide« einen Sinn und wird Virgils Vers *sunt lacrimae rerum*¹⁸ verständlich.

In ähnlicher Weise impliziert jeder Akt des Erzählens sowohl im Bereich der Fiktionserzählung wie in dem der Geschichte Affekte, die narrativ verarbeitet werden. Es besteht kein Grund, Wilhelm Schapps Begriff der »Verstrickung« gegen Ricœurs Begriff der »Fabelbildung« (*mise en intrigue*) auszuspielen.¹⁹ Die Analyse der Alltagserfahrung offenbart die Rolle, die die Affekte im »In-Geschichten-Verstricktsein« spielen, die gerade deshalb auf eine narrative Verarbeitung angewiesen sind.

Besonders wichtig ist Ricœurs These, dass das Entsetzen, das *tremendum horrendum*, das bestimmte geschichtliche Ereignisse vereinzelt, kein Hindernis für das die historische Erklärung ist, sondern dass beide einander bedingen: »Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen fasst, um so mehr versuchen wir zu begreifen.«²⁰

1.7 Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn: unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten

Schon in seiner frühen Anthropologie der Fehlbarkeit betonte Ricœur, dass gerade in der Gefühlssphäre die Selbstschätzung und die

18 Virgil, *Aeneis*, Erster Gesang, 461 ff.

19 Vgl. P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 12 f.; W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden 1976; K. Joisten, N. Thiemer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010.

20 P. Ricœur, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 274; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991, 305.

Schätzung des Anderen sich nicht voneinander trennen lassen. Weil es sich um eine »bewertende Affektion« oder um eine »affizierende Bewertung« (HF, 140/FM, 163²¹) handelt, lässt sie sich niemals in eine apodiktische Gewissheit verwandeln.

Die Formeln: »In mir selbst schätze ich die Menschheit als ein Du für den Anderen« und »Ich liebe mich wie einen anderen« (HF, 140/FM, 162²²) antizipieren die Fragestellung des Spätwerks, in dem sich Ricœurs Anthropologie der Fehlbarkeit in eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten verwandelt. Dass diese Akzentverschiebung keine Vernachlässigung der Affekte nach sich zieht, bezeugt insbesondere die in den Abhandlungen 7 bis 9 von *Das Selbst als ein Anderer* entfaltete Analyse der ethischen Figuren der Selbstheit. Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn lassen sich nur verstehen, wenn man ihren affektiven Hintergrund berücksichtigt.

Es ist die »affektive Fleischlichkeit der Gefühle«²³, die die Wahl des Terminus »Fürsorge« rechtfertigt, der dem abstrakten Ausdruck: »soi-même comme un autre« ein konkretes Gesicht verleiht. Für die als »Suche nach Gleichheit im Durchgang durch die Ungleichheit« (Sca 225/SaA, 234) verstandene Fürsorge sind die Wertschätzung des »Anderen als eines Sich-selbst [soi-même]« und die Schätzung seiner selbst [soi-même]« in der Form der Selbstsorge gleichwertig. Auch wenn, je nach Situation, die Rollen vertauschbar sind (einmal ist das Ich Handelnder, ein andermal Erleidender), sind die Personen »in unseren Gefühlen und unserer Wertschätzung unersetzlich« (Sca, 226/SaA, 235 f.).

Jede der Grundfähigkeiten, die Ricœur in seiner Phänomenologie des fähigen Menschen in Betracht zieht (Sich-Erinnern-können, Erzählen-können, Vergessen-können, Versprechen- und Verzeihen-können, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit und Dankbarkeit), ist mehr oder weniger affektbesetzt. Dies gilt ebenso für die individu-

21 Übers. modifiziert (JG). Dt. steht an der besagten Stelle: »würdigende Affektion« und »affizierende Würdigung«.

22 Übers. modifiziert (JG). An der fraglichen Stelle steht dt.: »Wenn es die Menschheit ist, die ich im anderen und in mir schätze, dann schätze ich mich selbst als ein Du für andere; ich schätze mich in der zweiten Person; [...] ich liebe mich als einen andern« [...].

23 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 224 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 233 [=SaA].

elle, wie für die kollektive und politische Sphäre. So sind etwa Gedächtnismanipulationen immer zugleich Affektmanipulationen, ebenso wie die Kämpfe um Anerkennung starke Leidenschaften ins Spiel bringen.

Wirft man von hier aus einen Blick auf Ricœurs frühe Betrachtungen über die »Traurigkeit des Endlichen« und über die »Pathetik des Elends« zurück, zeichnet sich das Spätwerk durch einen affektiven Tonwechsel aus: Die Motive des »geglückten Erinnerns« und des »kleinen Wunders des Anerkennens« bestätigen, dass das »Fiat« einer rein menschlichen Freiheit, mit dem die Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen endigte, kein leeres Versprechen geblieben ist.²⁴

2. Grundstrukturen menschlicher Verletzlichkeit

Pascals Diktum vom Menschen als denkendem Schilfrohr²⁵ ist ein guter Schlüssel zum Verständnis des häufig von Ricœur verwendeten Bildes eines »verwundeten« oder gar »zerbrochenen *cogito*«, das trotzdem ein *cogito* im Sinne von Descartes bleibt. In Descartes' erster metaphysischen Meditation räumt der systematische Einsatz des methodischen Zweifels Schritt um Schritt alle Täuschungen aus dem Weg, die den Zugang zu einer apodiktischen Gewissheit der Existenz des denkenden Ichs versperren. Selbst die hyperbolischste Form der Täuschung in der Gestalt des *malin génie* kann der Selbstgewissheit des *cogito*, die Descartes zufolge zugleich der Grund alles begründeten Wissens ist, nichts anhaben. Der Preis, mit dem die Überwindung eines einseitigen, rein intellektualistischen Verständnisses des *cogito* bezahlt werden muss (ein *cogito*, für das das Denken eine reine Verstandestätigkeit ist), ist hoch, aber im Rahmen einer von Descartes inspirierten Reflexionsphilosophie nicht unbezahlbar, wenn man die Spannweite der Akte in Descartes' zweiter, phänome-

24 Vgl. G. A. Sanchez Guerrero, A. Stephan, *Eine genuin menschliche Affektivität: Ricœurs Auffassung des emotional bedingten Handelns vor dem Hintergrund zeitgenössischer Affektivitätstheorien*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphänomenologie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 307–325.

25 B. Pascal, *Gedanken* (Hg. W. Rüttenauer). Einführung von R. Guardini, Birsfelden-Basel, o. J., 61, Nr. 128.

nologischer Definition des *cogito* in Betracht zieht: Denken, Begehren, Urteilen, Bejahen, Verneinen, Einbilden, Wollen, Nichtwollen, Fühlen, selbst Träumen sind ebenbürtige Akte des *cogito*!

2.1 Vom Hexenkreis der Selbstanschauung zum »integralen *cogito*«

Ricœurs These, derzufolge jeder Willensakt vom Schatten des Unwillentlichen begleitet ist, beugt zugleich einer voluntaristischen Engführung des *cogito* vor. Rilkes *Sonett an Orpheus* über die unvollkommene Zweieinheit von Pferd und Reiter, das der Habilitationsschrift als Motto vorangestellt ist (VI, 5/WU, 22), enthält bereits den versteckten Hinweis auf die zugleich gejagte und gebändigte »seh-nige Natur des Seins«, die die Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen aufdeckt. Eine transzendente Egologie läuft Gefahr, sich in den *circulus vitiosus* der Selbstsetzung bzw. der Selbstanschauung zu verstricken und die Rolle der Leiblichkeit und die Bedeutung der Andersheit für die Konstitution der Selbstheit zu unterschätzen. Angesichts dieser Versuchung verlangt Ricœur, dass das Ich auf den in jedem Bewusstsein versteckten Wunsch der Selbstsetzung verzichten solle, um eine nährenden Spontaneität und gleichsam eine Inspiration aufzunehmen, die den sterilen Zirkel, den das Selbst mit sich bildet, durchbricht.

Das *cogito*, das sich auf den schwierigen Weg der Selbstverständigung begibt, ist von vornherein ein »verwundetes *cogito*«, allein schon dadurch, dass es sich als ein Vermögen der Abstandsgewinnung gegenüber dem Körper und den Dingen und als ein Vermögen des Urteilens und der Verweigerung versteht. Seine konstitutive Verletzlichkeit erfährt das Bewusstsein am Widerstand der Wirklichkeit, die sich den Wünschen des Subjektes verweigert.

Am Anfang seines Denkweges bemüht sich Ricœur darum, zwei komplementären Forderungen gerecht zu werden: der phänomenologischen Forderung »eines distinkten Verständnisses der subjektiven Strukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen« (VI, 18/WU, 37) einerseits, und andererseits Gabriel Marcells Besinnung über den *globalen Sinn* des Geheimnisses der Leiblichkeit. Ricœurs Phänomenologie des Willens ist nicht weniger inkarnatorisch als Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit. Dieselbe Dimen-

sion greift er in der Zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* wieder auf, in der der Eigenleib das erste Glied des Dreifüßes der Passivität-Alterität bildet.

Ricœurs weder intellektualistische noch voluntaristische, aber doch mit den Prinzipien der Reflexionsphilosophie kompatible Philosophie des »integralen *cogito*« will zwei Grundforderungen des Denkens gerecht werden: »Klarheit und Tiefe, Sinn für Unterscheidungen und für verborgene Verbindungen« (VI, 18/WU, 37). Nur eine stringente phänomenologische Beschreibung verleiht den »flüchtigen Ahnungen des Geheimnisses der Leiblichkeit ihre Hellsichtigkeit«, ebenso wie umgekehrt die phänomenologische Beschreibung der Willensphänomene sich in den Dienst der »Existenzerhellung« im Sinne von Jaspers stellt.

»Am Geheimnis der leiblichen Existenz teilzuhaben bedeutet, den inneren Rhythmus eines *Dramas* anzunehmen« (VI, 21/WU, 39). Dieser Satz lässt sich auf Ricœurs Denken insgesamt anwenden, das sich durch ein ausgeprägtes Gespür für die dramatischen und konflikträchtigen Aspekte der menschlichen Existenz auszeichnet. Mehrfach betont er, dass die griechische Tragödie eine der wichtigsten außerphilosophischen Quellen der Philosophie selbst, insbesondere die des menschlichen Selbstverständnisses ist. In seinem 1952 in der Zeitschrift *Esprit* veröffentlichten Artikel *Philosophie et prophétisme* bringt er das Paradox der »existentiellen Vorbedingungen der philosophischen Autonomie« auf folgende, bereits in der Einleitung zu diesem Band²⁶ zitierte Formel: »Um bei sich selbst beginnen zu können, muss die Philosophie möglicherweise Voraussetzungen haben, die sie in Frage stellt und durch Kritik in ihren eigenen Ausgangspunkt integriert. Wer nicht zunächst *Quellen* hat, wird nachher auch keine *Autonomie* haben.«²⁷ Spätestens dort, wo das menschliche Selbstverständnis mit der Unbesiegbarkeit der Natur, der Begrenztheit des Charakters, der Grenzenlosigkeit des Unbewussten, und der Kontingenz des Lebens konfrontiert ist, ist der *dramatische* Grundzug der menschlichen Existenz unabweisbar.

Eine zusätzliche Verschärfung erhält die Idee eines »verwundeten *cogito*« durch die These, dass die Beziehungen des Unwillentlichen

26 Siehe dort (mit leicht abweichender Übers.) die Anm. 6.

27 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie et prophétisme I* [1952], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 151–172, hier: 152.

zum Willentlichen sich unter dem Zeichen des *Konfliktes* offenbaren (VI, 21/WU, 40). Auch in seinem Spätwerk leitet Ricœur seine Bestimmung der »praktischen Weisheit« mit einer Besinnung über die »Tragik des Handelns« und die Unausweichlichkeit von Konflikten ein.

Ricœurs Philosophie des Willens ist eine Philosophie des Paradoxes, welche die gebrochene Sprache der Subjektivität (vgl. VI, 22/WU, 40) ernstnimmt und im Einklang mit Kants Analyse der Postulate der praktischen Vernunft davon ausgeht, dass das »Paradox der Freiheit und der Natur« unüberbietbar ist. Gerade weil er diesen Paradoxen eine wichtige Stellung in der Beschreibung der menschlichen Existenz- und Handlungsvollzüge einräumt, weigert er sich, diese auf das Gebiet der Ontologie zu projizieren, und eine sich aus unversöhnlichen Gegensätzen aufbauende Ontologie in Analogie zu Sartres *L'être et le néant* zu entwickeln. Seines Erachtens ist »eine paradoxe Ontologie [...] nur als eine insgeheim bereits versöhnte möglich« (VI, 22/WU, 41). Die Begriffe der »Aus-söhnung« (*conciliation*) und der »Einwilligung« (*consentement*) sind das erste Fernziel einer Philosophie, die den »inneren Rhythmus des Dramas übernimmt«, und dennoch nicht in eine Philosophie der Verzweiflung und noch weniger in eine Philosophie des Absurden mündet. Ihr Siegel ist die Sehnsucht nach einer Wiederherstellung des Sinns (»*restauration du sens*«) angesichts des Sinnlosigkeitsverdachts. Sie versteht das »Geheimnis« im Sinne Gabriel Marcells, das sich niemals auf ein bloßes »Problem« reduzieren lässt, als »Versöhnung«, als Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses, das das Bewusstsein mit seinem Körper und der Welt verknüpft, aber auf der höheren Ebene des transzendental gereinigten Bewusstseins.

Dass Freiheit und Notwendigkeit sich unversöhnlich gegenüberstehen, ist keine bloße Einsicht des auf klare Begriffsunterscheidungen pochenden Verstandes. Lange bevor die Negativität ein Problem des Verstandesdenkens geworden ist, brennt sie bereits als eine heimliche Wunde im Herzen der menschlichen Existenz. Der Philosoph muss diese »wesentlich verletzende Notwendigkeit« ernstnehmen und ihren Begriff so zu bestimmen versuchen, dass er ihre wahre Natur aufdeckt.

Ricœurs Begriff der »Negation« bezeichnet einerseits die in den drei Grundfiguren des absolut Unwillentlichen (Beschränktheit des Charakters, Abgründigkeit des Unbewussten, Kontingenz des Le-

bens) angezeigte Notwendigkeit und zugleich eine Freiheit, die diese Notwendigkeiten negiert. Die Reziprozität der Negation (vgl. VI, 418/WU, 518 f.) vertieft und verschärft die phänomenologische Reziprozität des Willentlichen und verwandelt sie in eine zugleich *erlittene* und *selbst vollzogene* Negation.

Die im Charakter, im Unbewussten und in der Faktizität des Lebens erlittenen Negation bekundet »die konstitutive Unstimmigkeit [*disgrâce*]« der menschlichen Existenz: »All das, was meine Einzigartigkeit ausmacht, begrenzt mich. Der dunkle Reichtum meines Bewusstseins stellt zugleich seinen Mangel dar; das Leben, das mich trägt, bedrückt mich auch durch seine Bedrohungen und eines Tages wird es mich verraten. Ich bin selbst durch das begrenzt, in dem ich verwurzelt bin« (VI, 418/WU, 518).

Für das Bewusstsein ist diese von der Freiheit, die total, transparent und autonom sein möchte, erlittene Negativität ein unerträglicher Skandal, auf das es mit dem Gestus der Auflehnung reagiert. Demgegenüber vertritt Ricœur einen Freiheitsbegriff, der mit dem Bild des »verwundeten *cogito*« verträglich ist. Der höchste Akt, dessen eine rein menschliche Freiheit fähig ist, ist nicht die trotzigte Revolte, sondern das *Fiat* der Einwilligung. »Der philosophische Glaube, der uns inspiriert, besteht im Willen, die Einheit des Seins, welche der Notwendigkeit einen radikaleren Todesstoß als die Reflexion versetzt, auf einer höheren Ebene der Hellsichtigkeit und der Glückseligkeit wiederherzustellen. Die Philosophie ist für uns die Betrachtung des Ja und nicht eine gehässige Verstärkung des Nein. Die Freiheit will kein Aussatz, sondern die Vollendung der Natur sein, soweit dies in diesem Zeitalter, das wir als Wanderer durchheilen, möglich ist. Deshalb betrachten wir die Negation nur in der glühenden Hoffnung, sie überwinden zu können« (VI, 419/WU, 519²⁸). Dieses philosophische Glaubensbekenntnis, dem noch viele andere folgen werden, impliziert, dass der Akt der Einwilligung auf keine Kapitulation hinausläuft, weil auch für die Einwilligung die Welt ein möglicher Schauplatz der Freiheit bleibt (VI, 439/WU, 542 f.).

Zwei »metaphysische Optionen« erlauben es, das Nein der Weigerung in das Ja der Einwilligung zu verwandeln. Einmal die Tatsache, dass der Schauplatz, auf dem das menschliche Handeln sich

28 Übers. JG.

bewähren muss, keine leere Bühne ist, sondern bereits durch die Spuren der Verfehlung gekennzeichnet ist. Ferner die tatsächliche *Transzendenz*erfahrung, derzufolge die Freiheit nur Ja sagen kann, wenn ihr »*Fiat*« von einem vorgängigen Ja getragen wird. An diesem Punkt überschneidet sich Ricœurs Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen einer rein menschlichen Freiheit mit Kants dritter Grundfrage: *Was darf ich hoffen?* Einwilligen, genauso wie Hoffen, ist eine Frage des *Dürfens* und nicht des Sollens oder gar des Müssens, so dass die Freiheit sich in eine »Freiheit im Licht der Hoffnung« verwandelt.²⁹ Beide metaphysische Optionen lassen sich nicht voneinander trennen. Die Freiheit muss sich in der hoffnungslosen Welt der Verschuldung bewähren, was sie aber nur unter Berufung auf eine »Transzendenz« tun kann, die ihr die Möglichkeit einer Aussöhnung (*conciliation*) der Freiheit und der Notwendigkeit verschafft.

2.2 Ein Vorverständnis der menschlichen Fehlbarkeit: die Pathetik des menschlichen Elends

Auch wenn Ricœur von Anfang an dem cartesianischen »Verstandesdualismus« und dem Leib-Seele-Dualismus eine Abfuhr erteilt, muss seines Erachtens der phänomenologische Dualismus des Willentlichen und des Unwillentlichen früher oder später in den existentiellen Dualismus der menschlichen Gespaltenheit und Zerbrochenheit überführt werden.

Zehn Jahre nach der Veröffentlichung der Habilitationsschrift über die phänomenologischen Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen greift Ricœur das Thema des »verwundeten *cogito*« unter neuem Vorzeichen, nämlich dem einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit, bzw. der »Disproportion« und der damit innerlich zusammenhängenden hermeneutischen »Symbolik des Bösen« wieder auf. Die aus den drei Grundformen des absolut Unwillentlichen resultierende »Betrübnis des Negativen«, verwandelt sich in der Einleitung von *L'homme faillible* in eine Besinnung auf eine »Pathetik des Elends«, die sich in den biblischen Klagepsalmen, dem platonischen Mythos von Eros, dem Sprössling

29 Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 529–558.

des schlecht zu einander passenden Paares *Poros* und *Penia* und in Pascals Rhetorik der Größe und des Elends des Menschen niederschlägt. »Elend« ist der Name für eine erlebte Unstimmigkeit, lange bevor sie zum Thema des philosophischen Denkens erhoben wird. Die Menschheit hat nicht auf die Philosophen gewartet, um sich der konstitutiven Disproportion der menschlichen Existenz bewusst zu werden und sie in der Sprache der Klage auszudrücken.

Ricœurs Rückgriff auf Platon und Pascal hat ihren Grund nicht nur in der Bewunderung, die er diesen Denkern zollt, sondern weil sie bezeugen, dass man sich dem Thema der Unstimmigkeit der menschlichen Existenz auch mit den Mitteln des Mythos und der Rhetorik nähern kann. Darüber hinaus hat Pascals Rede vom Menschen als denkendem Schilfrohr den Vorzug, dass sie eine Dialektik von Elend und Größe des Menschen impliziert, die sich nicht auf eine Philosophie der Endlichkeit zurückführen lässt. Wäre dies der Fall, so wäre der Mensch nichts anderes als ein bedauernswertes Schilfrohr. Pascal dagegen bleibt Descartes mindestens insofern treu, als er die Würde des Denkens über alle anderen Größenordnungen erhebt: Räumlich betrachtet, umgreift das Universum mich und es verschlingt mich wie ein Punkt; durch das Denken umgreife ich das Universum.³⁰ »Verwundetes« aber nicht zertrümmertes *cogito* auch hier! Im Rückgriff auf die existentielle Sprache der Pathetik des Elends und die in ihr implizierte Polarität des Endlichen und des Unendlichen entwirft Ricœur eine philosophische Anthropologie, die »um das Thema der Fehlbarkeit [kreist], d. h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht« (HF, II/FM, 8 f.).

»Fehlbarkeit« besagt soviel wie Disproportion. Jean Nabert zufolge bildet das Gefühl der Unangemessenheit des Selbst gegenüber sich selbst den innersten Kern der Endlichkeit. In dieser von Ricœur übernommenen Konzeption bleibt die Endlichkeit »ständig von einem Begehren nach Selbstübersteigung durchzogen, das ständig durchkreuzt wird und sich ständig erneuert, ein Begehren, das mit den tiefsten Bedingungen des Selbstbewusstseins zusammenhängt«.³¹

30 Übers. JG; vgl. Pascal, *Gedanken*, 60, Nr. 127: »Durch die Ausdehnung umgreift mich das Weltall, und verschlingt mich wie einen Punkt; durch den Gedanken umgreife ich es.«

31 J. Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris 1955, 27.

Endlichkeit, Unendlichkeit, unvollständige Vermittlung: Im Rückgriff auf Kants vier Grundfragen (»Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch?«), in denen sich die Interessen der Vernunft in weltbürgerlicher Absicht wieder spiegeln, weist Ricœur nach, dass die Polarität des Endlichen und des Unendlichen auf der Ebene des Erkennens, des Handelns und des Fühlens eine unvollständige Vermittlung in der Gestalt der Einbildungskraft, des Gefühls der Achtung und der Zwiespältigkeit des Menschenherzens zulässt, die eine transzendente Verankerung des Begriffs der Fehlbarkeit ermöglicht.³²

2.3 Der Mensch im Streit mit sich selbst: die Zerbrechlichkeit des Menschenherzens

Auch wenn jeder der eben erwähnten vermittelnden Begriffe einen besonderen Aspekt der menschlichen Fehlbarkeit illustriert, liefert die im Rückgriff auf Maine de Birans Diktum *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* (s. o. Anm. 8) durchgeführte Besinnung auf die Zwiespältigkeit des Menschenherzens einen besonders wichtigen Beitrag zu einem vertieften Verständnis des »verwundeten *cogito*«. Im innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Gebiet der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität« und verschärft und dramatisiert sie zum Konflikt. Der »festen Synthesis der Objektivität«, die das Erkenntnisvermögen auszeichnet, steht nun »die polemische Dualität der Subjektivität gegenüber« (HF, 123/FM, 141).

Kants Theorie der Leidenschaften (Habsucht, Ehrsucht und Herrschsucht), die kein wirkliches Gegenstück im tierischen Bereich haben, spielt eine besonders wichtige Rolle in Ricœurs Verständnis der Theorie der »affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen«, in der der Begriff der Fehlbarkeit gipfelt. Der Mensch allein ist ein leidenschaftliches Lebewesen, denn Kant und Ricœur zufolge gehen »Leidenschaften eigentlich nur auf Menschen und können auch nur durch sie befriedigt werden.«³³ Kant zufolge ist die Leidenschaft ein

32 Vgl. den Artikel *Die Frage nach dem Menschen. Ricœur in der Nachfolge Kants* in diesem Band.

33 Nabert, *Le Désir de Dieu*, 605.

Hang, den die Vernunft des Subjekts entweder nur mühsam oder überhaupt nicht in den Griff bekommt – umso mehr als seiner Ansicht nach »Affekte [...] ehrlich und offen«, »Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt« sind.³⁴

Der Grund, warum Ricœur Kants Thesen bis zu einem bestimmten Grad übernimmt, ist nicht nur, dass Kant die Aporien der klassischen Traktate der Leidenschaften hinter sich lässt, denen zufolge die Leidenschaften nur der Ausdruck des Animalischen im Menschen sind, sondern auch weil er es ermöglicht, das menschliche Herz als Urquelle aller Unruhe und als die tiefste Wurzel der konstitutiven Zerbrechlichkeit des Menschen zu verstehen. Im leidenschaftlichen ›aufs Ganze gehen‹ verwandelt die »Unendlichkeit des Glückes [...] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe« (HF, 146/FM, 170), und zwar so, dass sämtliche existentielle Spannungen in das innerste Selbstbewusstsein übertragen werden. Letzten Endes ist es die kantische Trias der Kategorien der Qualität (*Realität, Negation, Limitation*), die Ricœur aufgreift, um sie auf der Ebene seiner Anthropologie der Fehlbarkeit in die Trias: »ursprüngliche Bejahung«, »existentielle Differenz« und »Limitation« bzw. »Fehlbarkeit« zu verwandeln.

2.4 »Das Symbol gibt zu denken«: die hermeneutische Verwandlung des *cogito*

Ricœur nimmt Descartes' Hinweis in der vierten der *Metaphysischen Meditationen* beim Wort: Insofern das Ich in gewisser Weise am Nichts oder am Nichtsein teilnimmt, ist es einer unendlichen Vielzahl von Verfehlungen ausgesetzt, so dass es nicht verwunderlich ist, dass es sich täuschen kann. Damit stellt sich unmittelbar die Frage, wie man von einer rein eidetischen Beschreibung der elementaren Phänomene des Willentlichen und des Unwillentlichen und von einer transzendentalen Anthropologie der Fehlbarkeit zu einer Empirik des bösen Willens und zur Tatsächlichkeit der Verfehlung, »die ein Fremdkörper in der Eidetik des Menschen bleibt« (VI, 27/WU, 48) übergehen kann: »Die Verfehlung ist ein Abenteuer, des-

34 Vgl. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: 581.

sen Möglichkeiten unermesslich sind. An ihren äußersten Grenzen ist sie eine Entdeckung des Unendlichen, eine Prüfung des Heiligen, des Heiligen im Negativ, des Heiligen im Teuflischen. Sie ist die Sünde im stärksten Sinn des Wortes« (VI, 25/WU, 45³⁵).

Der dritte und letzte Schritt in Ricœurs Philosophie des Willens stellt das *cogito* auf eine neue Zerreißprobe: Ist die Reflexionsphilosophie imstande, den Übergang von der im Begriff der »Fehlbarkeit« enthaltenen Möglichkeit des Bösen zu einer *konkreten Empirik* des bösen Willens zu vollziehen?

Ricœur zufolge kann das nur über den Umweg einer »empirischen Beschreibung« der Schuld Erfahrung bzw. einer Phänomenologie des Schuldbekenntnisses geschehen, die ihrerseits eine hermeneutische Entschlüsselung der elementaren Symbolik des Bösen und darüber hinaus der Mythen bereitstellt, die eine Antwort auf die Frage geben: »Woher kommt das Böse?«

Sobald die phänomenologische *époque* aufgehoben wird, verschärft die Analyse der tatsächlichen Verfehlung den dramatischen Charakter der menschlichen Existenz, weil die *Verklavung* der in sich selbst verstrickten Seele den Freiheitsbegriff im Sinne des Lutherischen *servum arbitrium* modifiziert. Knechtschaft (Unterwerfung unter Zwänge, die ihre Wurzeln im Subjekt selbst haben) und Determinismus (Abhängigkeit von den Naturgesetzen) sind zwei grundverschiedene Phänomene, weil die spezifische *Negativität der Leidenschaften*, deren Leere »die Lüge« der Seele ist, etwas ist, was das Subjekt, d.h. eine Freiheit befällt (VI, 25/WU, 45).

Kants Formel »Das Symbol gibt zu denken« ist der Leitfaden einer philosophischen Hermeneutik, die das Thema des »verwundeten *cogito*« weiterführt, weil es ihr gelingt, den Zauberkreis des rein reflexiven Selbstbewusstseins zu durchbrechen.

Die unter dem Titel *Le conflit des interprétations* vereinigten Aufsätze und das *Freud*-Buch verdeutlichen, um welchem Preis die hermeneutische Verwandlung der Reflexionsphilosophie erkaufte werden muss: Eine Hermeneutik der Wiederaneignung der in den Symbolen und Mythen anvisierten Sinnerfahrungen muss sich mit einer Verdachtshermeneutik konfrontieren, die die Projektionen und Illusionen des falschen Bewusstseins unermüdlich und unerbittlich aufdeckt. Das Selbstvertrauen des *cogito* ist nicht über alle Kritik er-

35 Übers. JG.

haben, aber das ist noch lange kein Grund, seine legitimen Ansprüche nicht zu befriedigen, wie Ricœurs Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins und die daran anschließende Hermeneutik des Selbst zeigen. Ein besonders sprechender Beweis hierfür ist die Art und Weise, wie Ricœurs Bestimmung der narrativen Identität die Selbstständigkeit und die Beständigkeit des Charakters miteinander verbindet, und zugleich die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit der personalen Identität aufdeckt. Selbst in den Augenblicken äußerster Entblößung, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, »verweist die Nicht-Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* keineswegs auf die Nichtigkeit, sondern auf die Blöße der Frage selber« (Sca, 197/SaA, 204).

Überblickt man Ricœurs Denkweg im Ganzen aus dem Gesichtswinkel des »verwundeten *cogito*«, so zeigt sich, dass der im dritten Band von *Zeit und Erzählung* proklamierte »Verzicht auf Hegel« kein Gegenstück im Verzicht auf die Voraussetzungen der Reflexionsphilosophie hat. Ganz im Gegenteil: Von Anfang bis Ende handelt es sich um eine Philosophie, die sich als Suche nach einem »integralen *cogito*« versteht.³⁶

36 Vgl. J. Greisch, *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, 2000; ders., *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris 2015.