

2. Grundzüge einer hermeneutischen Anthropologie

Jean Greisch

Existenz und Denken

Philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata*

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes (133) | 2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre (134) | 3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945) (138) | 4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955) (140) | 5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit (142) | 6. Geschichte und Wahrheit (1955) (149) | 7. Eine transzendente Anthropologie der Fehlbarkeit (151) | 8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata* (155) | 9. Der Konflikt der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974) (158) | 10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989) (160) | 11. Lebendige Metaphern (161) | 12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion (163) | 13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005) (169) | 13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990) (170) | 13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000) (183) | 13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens (191)

1. *Memento mori*: Kindheit im Schatten des Todes

Am 27. Februar 1913 erblickte Paul Ricoeur in Valence (*Département de la Drôme*) das Licht der Welt. Seine Mutter starb kurz nach seiner Geburt und sein Vater, Englischlehrer am dortigen Gymnasium, fiel 1915 während der Schlacht an der Marne. Über der Kindheit und der Jugend des früh verwaisten Knaben lasten von Anfang an die Schatten des Todes, noch verstärkt durch den Verlust seiner einzigen Schwester Alice, die 1935 von der Tuberkulose hinweggerafft wurde. Während eines unserer letzten Telefongespräche, anlässlich der Nachricht des Todes von Jacques Derrida, klagte er: »Warum bin ich immer der Überlebende, der die Trauerarbeit auf sich nehmen muss?«

Nach dem Tod seiner Eltern kam er in die Obhut seiner strenggläubigen protestantischen Großeltern und seiner unverheirateten Tante Odette. Sein Verhältnis zum religiösen Erbe, dessen Grundtenor Schleiermachers »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«

bildet, fasst er in der Formel: »ein Zufall, den eine ständige Wahl in ein Geschick verwandelte«, zusammen. Der intensiven Bibellektüre in seinen Kindheits- und Jugendjahren und seiner frühen Bekanntschaft mit Karl Barths Römerbrief verdankt er sein bleibendes Interesse an der Bibelexegese, ein Sondergut seines Denkens, das kein wirkliches Gegenstück unter seinen philosophischen Zeitgenossen hat.

2. 1930–1939: Die philosophischen Lehrjahre

Nach dem Abschluss seiner Ausbildung tritt der zwanzigjährige Ricœur seine erste Stelle als Philosophielehrer am Gymnasium von Saint-Brieuc an, um ein Jahr später in Paris das Examen für die *Agrégation de Philosophie* vorzubereiten. Erst in einem zweiten Anlauf gelingt es ihm 1935, das anspruchsvolle Examen zu bestehen. Im selben Jahr ehelichte er seine Jugendfreundin Simone Lejas (1911–1987). Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor. In philosophischer Hinsicht sind Ricœurs akademische Lehrjahre in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre von mehreren Leitfiguren begleitet, die einen prägenden Einfluss auf ihn ausübten. Der erste ist Roland Dalbiez (1893–1976), Philosophieprofessor am Gymnasium von Rennes, kämpferischer Thomist im Gefolge von Jacques Maritain und leidenschaftlicher Widersacher jeder Form des Idealismus, zugleich Autor der ersten philosophischen Dissertation in französischer Sprache über Sigmund Freuds psychoanalytische Methode und seine Doktrin (*La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 Bände, 1936). Diesem glänzenden Pädagogen, der sich selbst als letzten Erben der mittelalterlichen Kunst der *quaestio disputata* verstand, verdankt Ricœur nicht nur die Ablehnung einer Philosophie, die auf den Unmittelbarkeitsanspruch und die Apodiktizität des cartesianischen *cogito* pocht, sondern auch den Stil des Umgangs mit philosophischen Problemen: anstatt den Schwierigkeiten auszuweichen, ihnen resolut in die Augen sehen!

Ricœurs 1934 verteidigte, aber erst 2017 veröffentlichte Magisterarbeit (*Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lache-*

lier et Lagneau¹⁾ hatte den Zugang zur Gottesfrage im Werk der beiden Großmeister der französischen Reflexionsphilosophie, Jules Lachelier (1832–1918) und Jules Lagneau (1851–1894), zum Gegenstand, eine umso bemerkenswertere Tatsache, als der späte Ricœur einen philosophischen Agnostizismus in Bezug auf den Gottesbegriff vertrat, der keinen Raum für die Entfaltung einer philosophischen Theologie übriglässt.

Der kritische Impetus der Reflexionsphilosophen, zu denen sich in den fünfziger und sechziger Jahren die eindringliche Beschäftigung mit den Schriften Jean Naberts (1881–1960) hinzugesellte, ließ keine versöhnliche Aufhebung des Gegensatzes von Glauben und Wissen zu. Vielmehr zwang sie Ricœur, »von Waffenstillstand zu Waffenstillstand«²⁾, einen mehr oder weniger zufriedenstellenden Kompromiss zwischen den unterschiedlichen Ansprüchen des Glaubens und des Wissens auszuhandeln.

In den Notizen zur Verteidigung der Dissertation findet sich ein Aphorismus, den man Ricœurs ganzem Denkweg als Motto voranstellen könnte.

(1) »Der kürzeste Weg vom Selbst zum Selbst führt über den Anderen.« Das ist der erste Artikel eines philosophischen Glaubensbekenntnisses, dessen Knotenpunkte (1–52) die in dieser Einführung vorausgesetzte Interpretation des Gesamtwerks strukturieren.

In Ricœurs 1995 erschienener intellektuellen Autobiographie markieren die Jahre 1934–35 einen weiteren wichtigen Einschnitt, den die Namen Gabriel Marcel (1889–1973) und Edmund Husserl (1859–1938) bezeichnen. Marcells christliche Existenzphilosophie und seine Methode der »zweiten Reflexion« (*réflexion seconde*³⁾ lenken Ricœurs Aufmerksamkeit auf die Begriffe der Inkarnation, des Einsatzes (*engagement*) und die Phänomene der Anrufung, des Absurden und der Hoffnung, vor allem aber auf den Unterschied von »Problem« und »Geheimnis«. Marcel verdankt er auch die frühe Bekanntschaft mit der Existenzphilosophie von Karl Jaspers (1883–

1 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris 2017.

2 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 15 [=RF]; dt.: *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78 [=TP].

3 P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 79.

1963), der in den Jahren der Kriegsgefangenschaft sein »stummer Gesprächspartner« (RF, 17/TP, 9) war.

Die Schlüsselstellung, die Husserls Phänomenologie dem Begriff der Intentionalität einräumte, war der Auslöser einer eindringlichen Auseinandersetzung mit dem 1913 erschienenem Ersten Band der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den Ricœur während der Kriegsgefangenschaft ins Französische übersetzte und mit einem ausführlichen Kommentar versah.⁴ Dass er sich nicht mit rein theoretischen Erörterungen begnügte, sondern sich an der phänomenologischen Beschreibung der »Sachen selbst« versuchte, bezeugt der kurz vor Kriegsbeginn erschienene Aufsatz über das Phänomen der Aufmerksamkeit und dessen philosophische Implikationen. In seinem von Gabriel Marcel angeregtem Entwurf einer »Phänomenologie der Aufmerksamkeit«⁵ trifft Ricœur eine prinzipielle Vorentscheidung für seine spätere Untersuchung der Phänomene des Willentlichen und Unwillentlichen.

Besonders beeindruckend ist sein Bestreben, die lebendige Gelenkstelle und die gemeinsame Verwurzelung von Erkenntnis und Handlung, Wahrheit und freier Entscheidung in den Griff zu bekommen. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung *hebt* die Aufmerksamkeit das Wahrgenommene innerhalb eines Totalfeldes *heraus*. Der »eminent prospektive Charakter der Aufmerksamkeit« macht eine Selbstbeobachtung unmöglich, die nur unter der Bedingung gelingen könnte, dass der Beobachter zu leben aufhörte. Ähnlich wie Husserl in seiner *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* von einem »Zeithof« spricht, spricht Ricœur von einem »Aktivitätshof [...], der in der Bewegung der Aufmerksamkeit auf ihr Objekt hin unmittelbar erlebt wird« (DA, 358 f.) anstatt reflexiv repräsentiert zu werden.

Mit der These, dass die »*willentliche Aufmerksamkeit [...]* eine *Beherrschung der Dauer, eine Orientierungsfähigkeit in der Zeit*«

4 P. Ricœur, *Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur*, in: E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Paris 1950, XI–XXXIX.

5 P. Ricœur, *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* 4, no. 15 (1940), 1–28; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382 [=DA].

impliziert (DA, 363), betritt Ricœur ein Erfahrungsgebiet, in dem die Unterscheidung des Willentlichen und des Unwillentlichen unumgänglich wird. Die Aufmerksamkeit führt uns auf die »lebendige Gelenkstelle« von intellektuellem Determinismus und Freiheit (DA, 367), weil sie uns nicht nur »durchlässig für das Wahre und für den Gegenstand ansprechbar«, sondern »auch zu Herren über unsere Handlungen« macht (DA, 369). Handlungen sind etwas anderes als Tatsachen bzw. als anonyme Ereignisse in der Welt, die sich als solche feststellen und beobachten lassen. Umgekehrt sind sie auch keine willkürlichen, quasi-demiurgischen Eingriffe in das Weltgeschehen, denn ich handle immer nur »nur entlang gewisser Kräftelinien, gewisser Genehmigungen dieser Welt« (DA, 370).

Ricœur zufolge ist es das »andauernde Spiel der Aufmerksamkeit«, das »die Entschlussfindung und die Entscheidung zu willentlichen macht« (DA, 371 f.). Auch wenn die mangelnde Aufmerksamkeit bisweilen als ein willentliches Phänomen betrachtet werden kann (»*willentlich aus einem Mangel des Gebrauchs des Willens*« [DA, 379], betont Ricœur), kann dieses »natürliche Gebet des Geistes« (Malebranche⁶) nicht »das letzte Wort über unser inneres Leben« sein (ebd.). Sein Gewährsmann ist Gabriel Marcel, demzufolge der Übergang vom »Problem« zum »Geheimnis« einen persönlichen Einsatz erfordert, der die Leistungskraft der Aufmerksamkeit übersteigt. »Besinnlichkeit« oder noch besser »Verfügbarkeit« sind Grundhaltungen, die über die bloße Aufmerksamkeit hinausführen, weil in ihnen »die Seele eher am Sein teilhat, als dass sie es betrachtet« (DA, 380). Auf diese Weise entsteht zwischen dem Sein und dem Subjekt eine Beziehung, »die in einem gewissen Sinne das Bewusstsein überschreitet« (ebd.), m. a. W. eine Art von Transzenderfahrung.

Ricœurs Bemühen, seine religiösen Überzeugungen mit politischen Stellungnahmen zu verbinden (RF, 18), deckt sich in gewisser Hinsicht mit dem philosophischen Programm des katholischen Philosophen Emmanuel Mounier (1905–1950), der 1932 die bis heute bestehende einflussreiche Zeitschrift *Esprit* gründete. Insbesondere Mouniers Programmschriften: *Révolution personnaliste et commun-*

6 »L'attention de l'esprit est donc une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la Raison nous éclaire« (N. Malebranche, *Traité de Morale* I, V, § 4, in: *Œuvres de Malebranche*, T. 10, Paris 1960, 60).

autaire (1934) sowie *Manifeste au service du personnalisme* (1936) üben eine Langzeitwirkung auf Ricoeur aus, die sich nach dem Krieg in zahlreichen in *Esprit* veröffentlichten Beiträgen widerspiegelt.

Ihren ersten philosophischen Ausdruck finden Ricoeurs schwankende politischen Überzeugungen in seinem frühen Aufsatz über das Verhältnis von Staat und Gewalt (*État et violence*⁷). In politischer Hinsicht betätigte er sich in den Vorkriegsjahren als kämpferischer Pazifist, der 1936 in Eigenregie die von Karl Barth inspirierte Zeitschrift *Être* herausgab und 1935 mehrere Beiträge zur linksradikalen Zeitschrift *Terre Nouvelle*, dem Organ der revolutionären Christen, die eine Vereinigung zwischen Christus und den »Arbeitern für eine soziale Revolution« anstrebten, beisteuerte. Diesbezüglich markiert das Jahr 1936, das Jahr des *Front populaire*, einen neuen Einschnitt. André Philip (1902–1970), Leitfigur des *Front des chrétiens révolutionnaires*, warnt Ricoeur vor den Gefahren eines blauäugigen Pazifismus und macht ihn zugleich mit den Schriften Henri de Mans, berühmter Autor des *Manifeste du 28 juin 1940*, bekannt.

3. Kriegsgefangenschaft in Pommern: die Lageruniversität (1940–1945)

Von 1936 bis 1937 absolvierte Ricoeur seinen Militärdienst. 1939 wurde er als Reserveoffizier an die Front versetzt und am 7. Juni 1940 von den deutschen Truppen an der Marne festgenommen. Die folgenden Jahre verbrachte er als Kriegsgefangener in den Offizierslagern von Gross-Born und Arnswalde in Ostpommern. Unter der Leitung der sogenannten »Philosophenstube«, zu denen Ricoeurs Kameraden Roger Ikor, Jacques Desbiez, Paul-André Lesort, Jean Chevallier, Fernand Langrand, Daniel Robert, Léon Savinas und Mikel Dufrenne gehörten, entstand dort eine kleine Lageruniversität mit regelmäßigen Lehrveranstaltungen. Gemeinsam mit Dufrenne studierte Ricoeur intensiv die dreibändige Philosophie von Karl Jaspers, dessen Motto: »liebender Kampf um die Sache selbst« er sich zu eigen machte.

7 P. Ricoeur, *État et violence*. Conférences annuelles du Foyer J. Knox, Genève 1957, wieder abgedruckt in: *Histoire et vérité*, Paris ³1967, 278–293 [=HV]; dt. Teilübersetzung der ersten Auflage: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 232–247 [=GW].

1941 publizierte der »Kommandant Jean Rivain« in der pétainistischen Zeitschrift *L'Unité Française* unter der Rubrik *Paroles de Prisonniers* mehrere Aufsätze, von denen drei (*Propagande et Culture; La Jeunesse et le sens du service social; Le risque*) aus der Feder Ricœurs stammten, die aber z. T. ohne sein Wissen veröffentlicht wurden.⁸ Ricœur selbst machte keinen Hehl aus seiner ursprünglichen Faszination für die Ideen des Maréchal Pétain und aus seiner Beteiligung an den ersten Aktivitäten des »Cercle Pétain«.⁹

In einer polemischen Streitschrift (2008) ging Robert Lévy als selbsternannter Scharfrichter besonders gnadenlos mit Ricœur und seinen Biographen ins Gericht.¹⁰ In einer waghalsigen doppelten Extrapolation verwandelte der Polemiker die obigen Texte in einen nicht mehr gutzumachenden Sündenfall. Einmal dreht er Ricœur den Strick aufgrund der Tatsache, dass er sich im Sommer 1939 in München aufhielt, um seine Deutschkenntnisse zu verbessern und bei dieser Gelegenheit in der Zeitschrift *Terre nouvelle* einen: *Où va la France? Perte de vitesse* betitelten Aufsatz veröffentlichte, in dem er seine Skepsis gegenüber den »unreinen Werten« einer sich mehr und mehr in eine Plutokratie verwandelnden Demokratie bekundete.¹¹ In einer in der Tat missverständlichen Formulierung erwähnt er das Unbehagen, das Hitlers Rede vor dem Reichstag in ihm, dem »Demokraten mit einem schlechten Gewissen«, auslöste. Derselbe Aufsatz ist der Hebel der harschen Kritik David Hansels an

8 Vgl. P. Ricœurs *Note sur certaines »paroles de prisonniers«* vom 17.10.1994, verfügbar auf der Seite archives.fondsriceur.fr; sowie, Ricœur zugeschrieben: *Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture*, in: *L'Unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France*, no. 1 (1941), 54–59; P. Ricœur und L. Estrangin zugeschrieben: *Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social*, in: *L'Unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France*, no. 2 (1941), 162–172; *Paroles de prisonniers. III. Valeurs d'action. Le risque* (ursprünglich 1936 publiziert), in: *L'Unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France*, no. 2 (1941), 206 ff.

9 P. Ricœur, *La Critique et la Conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris 1995, 31–33.

10 https://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_RLevy_Ricoeur.pdf.

11 P. Ricœur, *Où va la France? Perte de vitesse*, in: *Terre nouvelle* 43 (1939), Ausgabe vom 2. März, 2.

Ricœurs im Jahre 2000 veröffentlichtem Buch *La mémoire, l'histoire et l'oubli*.¹²

Je nachdem, wie man diesen Text einschätzt, liegt die Versuchung nahe, Ricœurs »pétainistische Episode« weit über das Jahr 1941 hinaus zu extrapolieren, auch wenn es hierfür, abgesehen von einem kurzen Eintrag in Georges Gusdorfs *Crépuscule des Illusions* keine Textgrundlage gibt.¹³ Diese immer wieder aufgewärmte Polemik läuft Gefahr, andere Aspekte der inneren Entwicklung Ricœurs während seiner Kriegsgefangenschaft aus dem Auge zu verlieren, etwa den am 12. März 1942 verfassten Entwurf eines Briefes an Gabriel Marcel, in dem Ricœur dem verehrten Meister, dem er seine »philosophische Geburt« verdankt, bekennt, dass er, bar »jedes Ratgebers und jeder Kritik«, den realen Wert seiner philosophischen Arbeit aus dem Blick verloren habe. Der anschließende Satz bezieht sich auf eine zentrale Frage der späteren Habilitationsschrift: Wie kann ein sowohl souveräner als gebundener Wille zugleich ein »befreiter Wille« und doch ein Wille sein, der diesen Namen verdient?

Im selben Brief¹⁴ erwähnt Ricœur, dass ihn die Frage der Ökumene und einer möglichen Bekehrung zum Katholizismus umtreibt, ebenso wie er sich in ethischer Hinsicht fragt, wie eine stoische Moral der Unterwerfung unter das Unabänderliche mit einer Verantwortungsmoral zu verknüpfen ist, der es gelingt, neue Ereignisse auf den Plan zu rufen.

4. »Weg und Wendung«: Ein philosophischer und existenzieller Neubeginn (1945–1955)

Nach Ricœurs Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft verschaffte ihm André Philip in seiner Eigenschaft als Mitglied der neuen Regierung eine Anstellung als Philosophielehrer am geschichtsträchtigen *Collège Cévenol* in Chambon-sur-Lignon, einer Ortschaft, die während der Kriegsjahre unter der Leitung der Pastoren André Trocmé und Edouard Theis ein Hort des Widerstands war und insbesondere

12 D. Hansel, *Pour mémoire: A propos du dernier livre de Paul Ricœur*; abrufbar unter: <http://ghansel.free.fr/riccnew.html>.

13 G. Gusdorf, *Le crépuscule des Illusions. Mémoires intempestifs*, Paris 2002, 207 f.

14 Dieser Brief befindet sich in den Archiven des Fonds Ricœur.

zahlreichen jüdischen Kindern einen Unterschlupf bot. Von dieser hohen Warte aus, tausend Meter über dem Meeresspiegel am Fuß des Bergmassivs des Mézinc, verfolgte Ricœur die von Sartres Manifest *L'existentialisme est un humanisme* ausgelösten stürmischen Debatten der Pariser Intellektuellen, ohne sich, abgesehen von einer Besprechung von Sartres Theaterstück *Le diable et le Bon Dieu* und Albert Camus' *L'homme révolté*, direkt an diesen Auseinandersetzungen zu beteiligen.¹⁵ In Chambon-sur-Lignon knüpfte er Kontakte mit Vertretern der amerikanischen Quäker-Bewegung, die ihm einen ersten Lehrauftrag an ihrem College in Haverford (Pennsylvania) verschafften.

Ricœurs gemeinsam mit Dufrenne veröffentlichte Einführung in die Existenzphilosophie von Karl Jaspers (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947) und sein Vergleich von Gabriel Marcells Begriff des Geheimnisses mit Jaspers' Begriff des Paradoxes (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948) bestätigen den nachhaltigen Einfluss, den beide Philosophen auf ihn ausübten.

1948 erhält der 35-jährige Philosoph einen Ruf an die Universität Straßburg, als Nachfolger von Jean Hyppolite auf dem Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie. Am Osterfest desselben Jahres schließt er seine Habilitationsschrift über das Willentliche und das Unwillentliche ab, die er am 29. April 1950 zusammen mit seiner Übersetzung von Husserls *Ideen I* an der Sorbonne verteidigte. Die Habilitationsjury setzte sich aus Jean Wahl, Jean Hippolyte, René Le Senne, Maurice Colleville und Etienne Souriou zusammen. Trotz der einstimmigen Anerkennung der außergewöhnlichen Qualität der Arbeit, erhoben Le Senne (der die Arbeit in die von ihm geleitete Schriftenreihe *Philosophie de l'esprit* aufnahm) und Jean Wahl Bedenken gegenüber der Tatsache, dass Ricœur unter Berufung auf die strikt phänomenologische Orientierung seiner Untersuchung sowohl die Schuld- als auch die Transzendenz Erfahrung ausblendete.

15 P. Ricœur, *Réflexions sur »Le diable et le Bon Dieu«*, zuerst in: *Esprit*, no. 11 (1951), nov., 711–719; wieder abgedruckt in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 137–148; P. Ricœur, *L'Homme révolté*, zuerst in: *Christianisme social* 60, no. 5–6 (1952), 229–239, wieder abgedruckt in: *Lectures 2*, 121–136 (dort falsch datiert auf das Jahr 1956).

5. Das Willentliche und das Unwillentliche (1950): ein Plädoyer für eine rein menschliche Freiheit

Die generelle Absicht seiner Habilitationsschrift fasst Ricœur in seinem 1951 gehaltenen Vortrag vor der *Société française de Philosophie* in einem einzigen Satz zusammen:

(2) »Es ist die Aufgabe der Philosophie des Willens, den ›Verstandesdualismus‹ in eine ›dramatische Dualität‹ des Willentlichen und des Unwillentlichen zu übertragen, und zwar unter der regulativen Idee einer *nur menschlichen Freiheit*, d.h. einer nicht-schöpferischen, sondern durch ihren Leib motivierten, vollzogenen und situierten Freiheit.«¹⁶ In seiner intellektuellen Autobiographie betont Ricœur, dass es ihm darum ging, »im praktischen Bereich ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* zu liefern« (RF, 23/TP, 15). Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* und Ricœurs *Das Willentliche und Unwillentliche* sind Meilensteine der französischsprachigen Phänomenologie. Beide Werke haben ein frühes Vorspiel in der deutschsprachigen Phänomenologie: Wilhelm Schappys *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910) einerseits und Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens* andererseits, die den Anspruch erhob, »das Wollen in seiner tatsächlichen Beschaffenheit festzustellen«.¹⁷

Die »Inspiration« seiner Untersuchung verdankt Ricœur Gabriel Marcel und Karl Jaspers und die Strenge seines methodische Vorgehens Husserls eidetischer Phänomenologie. Seiner Arbeit stellt er Rilkes Sonett über das »Sternbild ›Reiter‹« aus dem ersten Teil der *Sonette an Orpheus* als Motto voran, vermutlich, weil die Doppelfigur des Reiters und des Pferdes (das Rilke durch die »lebendige Metapher« »*dieser Stolz aus Erde*« umschreibt¹⁸) die spannungsvol-

16 Vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1–2 (1951), 3–29; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, Paderborn 2019, 1–35, hier: 3.

17 A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Motiv und Motivation* [1900], München 31963, 5.

18 R. M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus* (XI), in: ders., *Die Gedichte*, Frankfurt/M., Leipzig 1998, 681.

le Reziprozität des Willentlichen und des Unwillentlichen gut ver-sinnbildet. Die Präzision der dichterischen Sprache, für die *Treiben* und *Halten* fundamentale Akte des Wollens sind, in denen sich die »*sehnige Natur des Seins*«¹⁹ selbst widerspiegelt, kommt der Strenge der phänomenologischen Beschreibung der Grundartikulationen des Willens entgegen.

Rilkes Termini: *Zustimmung* und *Bejahung* berühren sich eng mit dem Begriffsvokabular, anhand dessen Ricœur seine phänomenologische Analyse der Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen in den Horizont einer »Poetik des Willens« bzw. der Freiheit einschreibt. Wollen und Streben sind unterschiedliche intentionale Akte, die aber kooperieren, insbesondere wenn es gilt, einen »Weg« zu bahnen oder eine »Wendung« vorzunehmen. Beide Kräfte, und die sich in ihnen auswirkenden intentionalen Akte, bahnen einen Weg, der nie geradlinig verläuft, sondern manche überraschende Kehrtwendungen nach sich zieht.

Für den, der sich von der zeitweiligen und unbeständigen Doppel-figur des Reiters und des Pferdes belehren lässt – eine Figur, die Martin Luther in seinem Traktat über das *servum arbitrium* auf das Verhältnis von Gott und Mensch (oder Mensch und Teufel) anwendet –, kann es keine definitive, gleichsam »sternische Verbindung« (Rilke) geben. In Ricœurs Philosophie des Willens bleibt das »absolute Wissen« (insbesondere in der Gestalt einer »Metaphysik des Willens« im Sinne Schopenhauers!) außer Reichweite.

Die Widmung der Habilitationsschrift an Gabriel Marcel ist mehr als eine Höflichkeitsbezeugung an die Adresse eines Philosophen, der Ricœur in der Mitte der dreißiger Jahre in seinen Gesprächs-zirkel aufgenommen hatte. Marcells Denken ermöglichte es ihm, Husserls eidetische Phänomenologie in den Dienst einer Existenz-philosophie zu stellen, die sich dem Problem der Transzendenz nicht verweigert. Sein Versuch, anhand der phänomenologischen Beschreibung der natürlichsten Gliederungen des Wollens in Form der Trias des Entscheidens, Bewegens und Einwilligens die Grundstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen zu erschließen, bedient sich des Verfahrens der »eidetischen Reduktion«, die den Überschnitt vom Faktum zum Eidos ermöglicht, unter vorläufiger Ausblendung der Schuld- und der Transzendenz-erfahrung. In-

19 Ebd.

dem Ricœurs Philosophie des Willens der Komplementarität des Willentlichen und des Unwillentlichen Rechnung trägt, gelingt es ihm, einen Zugang »zu einer *integralen* Erfahrung des Cogito« zu finden, die sich »bis hin zu den Grenzen der verworrensten Affektivität« erstreckt.²⁰ Nur dort, wo es ein Selbstverständnis gibt, das sich in einem »Ich will« widerspiegelt, können die Konturen des Unwillentlichen sichtbar gemacht werden. Ricœurs Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen beschreibt beide Phänomene in der Perspektive der ersten Person. Diesbezüglich bleibt Descartes für ihn ein Verbündeter, auch wenn Descartes' »Verstandesdualismus« ihn daran hinderte, den Eigenleib in die »integrale Erfahrung des Cogito« einzuschreiben, die »das Ich wünsche, Ich kann, Ich lebe« (VI, 13/WU, 31) umfasst. Die Erfahrung des Eigenleibes zeigt, dass sich eine »reine Beschreibung« der willentlichen und unwillentlichen Strukturen (VI, 17/WU, 35) schwieriger als erwartet gestaltet. Die Einführung des Begriffs eines »innerlich gebrochen[en] [*intérieurement brisé*]« Cogito verbietet es, das Cogito als reine Selbstsetzung zu verstehen. Dieser Verzicht setzt eine Empfänglichkeit für eine »nährende Situation« und eine Art von Inspiration voraus, die über die Grenzen einer phänomenologischen Beschreibung der Wesensstrukturen des Willentlichen und des Unwillentlichen hinausführt (vgl. VI, 22 f./WU, 40 f.).

Der Ausdruck »nährende Situation« drückt Ricœurs Überzeugung aus, dass der Philosoph ein Spätgeborener ist, der mit Sinn gestalten konfrontiert ist, die ihren Sitz im Leben in anderen Erfahrungen als denjenigen der Philosophie haben. Wenn er im selben Zusammenhang das bedeutungsschwere Wort »Inspiration« verwendet, dann spiegelt das eine andere seiner Grundüberzeugungen wider: Das Selbstverständnis gelingt nur dort, wo das Subjekt sich einem Wort aussetzt, das ursprünglicher als es selbst ist. Ricœur lässt keinen Zweifel daran, dass er damit eine andere Sprache als die der streng deskriptiven Phänomenologie spricht. An die Stelle der klaren und deutlichen Unterscheidungen tritt nun die aktive Teilnahme »an meiner Inkarnation als Mysterium« (VI, 18/WU, 36), wodurch die Existenz selbst auf den Prüfstand versetzt wird.

20 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 12 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 29 [=WU].

(3) »Der Akt des Cogito ist kein reiner Akt der Selbstsetzung; er lebt von der Aufnahme und im Dialog mit seinen eigenen Verwurzelungsbedingungen. Der Akt des Ich ist zugleich Teilnahme« (VI, 21/WU, 40 f.). Hier deuten sich die beiden Pole einer Ellipse an, um die Ricœurs ganzes späteres Denken kreisen wird: die analytische Präzision der begrifflichen Unterscheidungen einerseits und andererseits das Gespür für hintergründige Beziehungen, Klarheit und Tiefe. Die Suche nach einem Gleichgewicht zwischen den Forderungen einer Phänomenologie, der es auf die Klarheit der Unterscheidungen ankommt, und dem Bedürfnis, am Mysterium der leiblichen Existenz teilzunehmen, ist keine leichte Sache, umso weniger als die Teilnahme den »inneren Rhythmus eines *Dramas*« (VI, 20/WU, 39) annehmen muss. Trotzdem behält in Ricœurs Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen die »dramatische Dualität« nicht das letzte Wort, weil er sich nicht damit begnügt, nur zu beschreiben und zu verstehen, sondern darüber hinaus eine »Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses des verworrenen Bewusstseins mit seinem Leib und der Welt auf der Ebene des luzidesten Bewusstseins« (VI, 21/WU, 41) anstrebt.

Der von Ricœur häufig in der Einleitung verwendete Ausdruck »mise à l'épreuve« trifft auch auf die Transzendenz zu. Es geht ihm um das konkrete Widerfahrnis einer Transzendenz, die sich durch Worte wie »Heil«, »Läuterung«, »Befreiung« und »Gnade« umschreiben lässt. Dort, wo sie erfahren wird, manifestiert sie sich als freimachende und befreiende Freiheit.

(4) »Die Freiheit erinnert sich ihrer Unversehrtheit in dem Maße, in dem sie ihre vollständige Befreiung erwartet« (VI, 32/WU, 53). Diese These zieht neue methodologische Schwierigkeiten nach sich. Es geht nicht nur um das Eingeständnis, dass wir in Wirklichkeit nicht so frei sind, wie wir es eigentlich sein könnten, sondern um die Frage, unter welchen Bedingungen, wenn überhaupt, schöpferische Möglichkeiten des Freiseins freigesetzt werden können. Dies erfordert nicht nur eine ontologische Besinnung auf die Wurzeln der Subjektivität selbst, sondern auch eine Besinnung über den Gebrauch, den wir von unserem Willen machen können. Dies ist die Aufgabe einer schöpferischen »Poetik des Willens« (VI, 32/WU, 54), bzw. einer »Poetik der Freiheit«.

Der schöpferische Gebrauch der Freiheit setzt eine »erste kopernikanische Wende« voraus: den radikalen Verzicht auf die Illusion

der Selbstsetzung, den Ricœur mit einem Sterben vergleicht; anderseits (gleichsam auf der Seite der »Auferstehung«) eine Empfänglichkeit für die *Gabe* des Seins, die allein die Wunden der Freiheit zu heilen vermag. Diese »Begnadung« ist Ricœur zufolge das höchste aller Geheimnisse, dem der menschliche Wille begegnen kann.

(5) »Vielleicht ist der Leib eine gebrechliche Gestalt der Transzendenz und ist die Geduld, die sich über die unhintergehbare fleischliche Kondition beugt, eine verhüllte Gestalt der Hingabe an die Transzendenz« (VI, 39/WU, 59).

Die beiden ersten Teile der Untersuchung machen die bewundernswürdige Akribie der Beschreibung der zwei Grundakte des Willens deutlich: das Entscheiden und die willentliche Bewegung einerseits und den komplementären Aspekten des Unwillentlichen andererseits. Auch der dritte Grundakt: das Einwilligen, bleibt dem Gesetz der eidetischen Reduktion unterworfen.

(6) »Die Notwendigkeit ist stets mit mir, und ein Jeder besitzt die Ganzheit des Lebens und des Todes. Ich mache sie mir auf eine unnachahmliche Weise zu eigen, die im eigentlichen Sinne ›Einwilligen‹ bedeutet. Sie ist vielmehr Geduld als Besitz. Die Geduld hält dasjenige aktiv aus, was sie erleidet; sie handelt innerlich gemäß der Notwendigkeit, die sie erduldet. Die Einwilligung ist Geduld, so wie die Anstrengung Wirksamkeit und die Wahl Legitimität ist« (VI, 324/WU, 405). Der Hauptunterschied besteht darin, dass die Einwilligung nicht mit einem relativen, sondern mit einem absolut Unwillentlichen konfrontiert ist, das sich in der Trias der Beschränktheit des Charakters, der Formlosigkeit des Unbewussten und der radikalen Kontingenz des Lebens bekundet.

(7) »Der Charakter, das Unbewusste und das Leben bilden die drei Hauptrichtungen [des] Reichs des Unwillentlichen« (VI, 321/WU, 401). Im Vergleich zu Heideggers Begriff des »Seins-zum-Tode« sträubt sich Ricœur, das Cartesianische »*sum existo*« in ein »*sum moribundus*« umzudeuten. Seines Erachtens ist die Gewissheit des Sterbenmüssens ein Wissen und keine Erfahrung.

(8) »Die Erkenntnis der Sterblichkeit verleiht dem Gefühl der Kontingenz die metallische Klarheit des Wissens: ›Du musst sterben‹ klingt klarer als: ›Du bist nicht Du‹. [...] *da der Tod nicht auf die*

gleiche Weise das Ich ausmacht wie das Leben – und wie auch Leid, Altern und Kontingenz – bleibt er stets fremd« (VI, 434/WU, 537).

Die dramatische Frage: »Kann ich jedoch wirklich in mein Leben, in mein Unbewusstes, in meinen Charakter einwilligen?« (VI, 416/WU, 516) lässt sich nicht mit den Mitteln einer rein deskriptiven Phänomenologie bewältigen. Hatte Ricœur bisher im neutralen Tonfall der phänomenologischen Beschreibung gesprochen, verwendet er nun die besinnlichere Sprache einer Meditation, die sich nicht scheut, auch Beispiele aus der Literatur heranzuziehen, wie insbesondere die elegische Besinnung über die dreifache »Traurigkeit des Endlichen« (Charakter) des Formlosen (Unbewusstes) und der Kontingenz (Leben) zeigt, die man mit Rilkes zehnter *Duineser Elegie* vergleichen könnte.

Die Reziprozität des Willentlichen und des Unwillentlichen impliziert Ricœur zufolge eine »wechselseitige Negation« (VI, 417/WU, 517), die einerseits erlitten wird und anderseits im Akt des Einwilligens bestanden und angenommen werden muss. Läuft die Einwilligung in diesem Fall nicht auf eine Resignation oder gar eine Kapitulation hinaus? Ein fatalistisches Verständnis des Einwilligens lässt der Freiheit keinen Spielraum mehr übrig. Dass ohne die Möglichkeit des Neinsagens, anders gesagt: einer »gewollten Negation«, die Freiheit undenkbar ist, ist unbestreitbar. Indem Ricœur das Bewusstsein als »Verweigerung« kennzeichnet und diese als Ausdruck einer Freiheit versteht, die »total, transparent und autonom« (VI, 418/WU, 518) sein möchte, stellt er die Weichen für eine Auseinandersetzung mit Albert Camus' wichtigstem philosophischen Werk: *L'homme révolté* (*Der Mensch in der Revolte*), das ein Jahr nach *Das Willentliche und das Unwillentliche* erschien.

(9) »Auch das *Ja der Einwilligung muss stets vom Nein zurückerobert werden*« (VI, 332/WU, 414). Ricœur drückt seine Replik auf eine Philosophie, derzufolge die Revolte der höchste Ausdruck der menschlichen Freiheit ist, wiederum in Form eines philosophischen Glaubensbekenntnisses aus.

(10) »Der philosophische Glaube, der uns antreibt, ist auf einer höheren Ebene von Luzidität und Glück jene Einheit des Seins wiederherzustellen, die die Negation in noch radikalerer Weise beseitigt als die Reflexion. Die Philosophie ist für uns ein Nachsinnen über das Ja und nicht eine verbissene Aufwertung des Nein. Die Freiheit

will keine Plage sein, sondern die Erfüllung der Natur, soweit es in diesem Jahrhundert, das wir als Reisende durchschreiten, möglich ist. Deshalb sinnieren wir über die Negation nur mit der glühenden Hoffnung nach, sie schließlich zu überwinden« (VI, 419/WU, 519).

Wie jeder Glaubensakt bleibt dieses Bekenntnis, das man ebenso gut Ricœurs ganzem Denkweg als Motto voranstellen könnte, der Anfechtung und der Versuchung ausgesetzt. Im Horizont der Phänomenologie des Willentlichen und Unwillentlichen besteht die erste Bewährungsprobe der als Willensakt vollzogenen Einwilligung im Umgang mit den Schranken des Charakters, dem Dunkel des Unbewussten und der Kontingenz des Lebens. Letzten Endes dreht sich alles um die Frage, inwiefern die Einwilligung als höchster Ausdruck einer weder unmenschlichen noch übermenschlichen, sondern rein menschlichen Freiheit verstanden werden kann.

(11) »Einwilligen heißt nicht soviel wie kapitulieren, wenn allem Anschein zum Trotz die Welt der mögliche Schauplatz der Freiheit ist« (VI, 439/WU, 542).

Diese These wird von einer doppelten Warnung eingeleitet, die auf die Bedingungen aufmerksam macht, unter denen die Verwandlung des »Nein« der Verweigerung in das »Fiat« der Einwilligung gelingen kann. Der Schauplatz des Einwilligens ist keine leere Bühne, denn die Bürde der Schuld lastet je schon auf den Schultern der Handelnden. Das Ja der Einwilligung setzt ein stärkeres und ursprünglicheres Ja voraus, das ihm schon zuvorgekommen ist.

Das dreifache Ja zur Beschränktheit des Charakters, »dessen Enge ich in Tiefe wandeln kann, indem ich akzeptiere, seine unhintergehbare Voreingenommenheit durch Freundschaft auszugleichen«, zum Unbewussten, als grenzenloser Möglichkeit der Motivierung meiner Freiheit und zu »meinem Leben, das ich nicht gewählt habe, das jedoch die Bedingung für jede möglichen Wahl ist« (VI, 450/WU, 557), bleibt ein vom Ich zu vollziehender Akt.

(12) »Das Leid und das Übel liegen, sofern sie in ihrem skandalösen Mysterium geachtet und gegen ihre Erniedrigung zu einem Problem geschützt werden, auf unserem Wege als die Unmöglichkeit, bis zum Ende das Ja zum Charakter, zum Unbewussten und zum Leben auszusprechen und die Traurigkeit des Endlichen, des Formlosen und der Kontingenz vollständig in Freude zu verwandeln. Kein ›Vielleicht‹ kann bis zum Ende der Einwilligung gehen. Das Übel

stellt den Skandal dar, der auf immer die Einwilligung stets von der grausamen Notwendigkeit trennt« (VI, 451/WU, 557).

Unter der doppelten Voraussetzung der Schuld- und der Transzendenzerfahrung erschließt sich dem Denker der Sinn der dritten Grundfrage Kants: »*Was darf ich hoffen?*« Es wäre die Aufgabe einer »Poetik des Wollens« den Begriff einer »rein menschlichen Freiheit« durch eine Besinnung auf die »Freiheit gemäß der Hoffnung«²¹ zu ergänzen. Die Hoffnung spricht eine andere Sprache als die der Bewunderung, die sich damit begnügt zu sagen: »Die Welt ist gut, sie ist die *mögliche* Heimat der Freiheit; ich kann einwilligen« (VI, 451/WU, 558).

(13) »Die Welt ist nicht die *definitive* Heimat der Freiheit: Ich willige so weit wie möglich ein, aber ich hoffe, vom Schrecklichen befreit zu werden, und mich am Ende aller Zeiten eines neuen Leibes und einer neuen Natur zu erfreuen, die der Freiheit zugestanden werden [...]. Wenn die Hoffnung die Seele der Einwilligung bildet, so ist es doch die Einwilligung, die ihr einen Leib verleiht. Hoffnung ist nicht Illusion. [...] Die Hoffnung, die die Befreiung erwartet, ist die auf die Probe gestellte Einwilligung. Die immanente Geduld – die, die *im Spiel bleibt* –, bildet die Gestalt der Hoffnung, die transzendiert« (VI, 451/WU, 558).

6. Geschichte und Wahrheit (1955)

Ricœurs 1955 unter dem Titel *Histoire et vérité* vereinigten frühen Aufsätze geben einen guten Einblick in die Spannweite seiner damaligen philosophischen Interessen, die um das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Bereich des geschichtlichen Bewusstseins kreisen. Besonders nachdrücklich warnt er davor, die Grundbegriffe des geschichtlichen Verstehens und die Notwendigkeit eines aktiven Eingriffs in den Verlauf der geschichtlichen Ereignisse voneinander abzusondern. Seine regelmäßigen Beiträge in der Zeitschrift des *Christianisme social*, insbesondere *Travail et Parole* (1953²²) und *Le*

21 Vgl. P. Ricœur, *La liberté selon l'espérance* [1968], in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 529–558 [=CI].

22 Vgl. HV, 238–264/GW, 190–217.

socius et le prochain (1954²³), sowie sein Aufsatz über das *Paradox des Politischen* (1957) in *Esprit*²⁴ zeigen, dass er das Problem des Übels über die individuelle Sphäre hinaus in den Blick nimmt.

Eine Passage aus dem Aufsatz *Arbeit und Wort*, dessen Gegenstand der Lobpreis eines Wortes ist, das »wirkmächtig reflektiert und denkerisch handelt«, hat den Stellenwert eines weiteren philosophischen Glaubensbekenntnisses:

(14) »Mein Reich ist die Rede^[25], und ich schäme mich dessen nicht; oder vielmehr: ich schäme mich dessen insofern, als meine Rede teilhat am Schuldigsein einer ungerechten Gesellschaft, die aus der Arbeit einen Gegenstand der Ausbeutung macht; ursprünglich, ich meine, hinsichtlich der *Bestimmung* der Rede. Als Akademiker glaube ich an die Wirksamkeit der lehrenden Rede; als Lehrer der Geschichte der Philosophie glaube ich an die – selbst für die Politik – aufklärende Macht einer Rede, die mit der Aufarbeitung unserer philosophischen Tradition beschäftigt ist; als Mitglied der *Esprit*-Mannschaft glaube ich an die Wirksamkeit einer Rede, die sich in der Reflexion mit den Grundthemen einer lebendigen Zivilisation abgibt; als Hörer der christlichen Botschaft glaube ich an die Rede, die das ›Herz‹, das heißt den Springquell unserer Präferenzen und Stellungnahmen verändern kann« (HV, 11/GW, 33).

In einem anderen Aufsatz verwirft er den Traum einer voraussetzungslosen Philosophie:

(15) »Um bei sich selbst anfangen zu können, muss die Philosophie mutmaßlich Voraussetzungen haben, die sie in Frage stellt und kritisch in ihren Ausgangspunkt integriert. Wer anfangs über keine *Quellen* verfügt, der wird am Ende auch keine Autonomie haben.«²⁶

In Straßburg verbrachte Ricœur acht sehr glückliche Jahre mit seinen protestantischen Freunden Roger Mehl (1912–1997), Georges Casalis (1917–1987) und den Mitarbeitern der Zeitschrift *Esprit*. Überschattet war seine dortige Lehrtätigkeit freilich von der Eifersucht seines Kollegen Georges Gusdorf (1912–2000), Autor einer 14-bändigen Geschichte der Geisteswissenschaften (*Les sciences humaines et la pensée occidentale*; 1966–1988), in der dieser einen Begriff

23 HV, 113–127/GW, 109–123.

24 HV, 294–321/GW, 248–275.

25 P. Ricœur, *La parole est mon royaume*, in: *Esprit* 23, no. 223 (2) (1955), 192–205.

26 P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 152.

der Geisteswissenschaften und der Hermeneutik vertrat, der sich im Wesentlichen auf Wilhelm Dilthey und Georg Misch stützte, weshalb Gusdorf Ricœur's Entwurf einer philosophischen Hermeneutik misstrauisch und eifersüchtig verfolgte.

1957 wechselte Ricœur an die Sorbonne als Professor für Allgemeine Philosophie. In dieser Eigenschaft stellte er Jacques Derrida als Assistenten für sein Seminar über die Phänomenologie ein. Der Wechsel nach Paris zog einen Wohnungswechsel nach sich: Von nun an, bis zu seinem Tod, wohnt Ricœur mit seiner Familie in den Räumlichkeiten des Grundstücks »Les Murs Blancs« in Châtenay-Malabry und wird Mitglied der von Emmanuel Mounier 1939 gegründeten Wohngemeinschaft des Redaktionsteams der Zeitschrift *Esprit*.

1960, zehn Jahre nach der Publikation des ersten Teils der *Philosophie des Willens* erscheint der zweibändige, *Endlichkeit und Schuldhaftigkeit* (*Finitude et culpabilité*, dt. *Phänomenologie der Schuld I*) betitelte zweite Teil.

Unter dem Titel: *L'homme faillible* (*Die Fehlbarkeit des Menschen*) entwirft Ricœur eine stark von Kant inspirierte »Anthropologie der Disproportion« und an diese anschließend eine *Symbolik des Bösen*, die seinen Eintritt in die philosophische Hermeneutik markiert.

7. Eine transzendente Anthropologie der Fehlbarkeit

Die Fehlbarkeit des Menschen ist Ricœur's »Kantbuch«, das eine Kantinterpretation voraussetzt, die sich nicht mit Martin Heideggers »Ver-Endlichung der Sorge« deckt und Ernst Cassirers *Essay on Man* (1944²⁷) viel nähersteht. In der Einleitung greift er das Thema der »konstitutiven Unstimmigkeit der menschlichen Existenz« (»disgrâce constitutive de l'existence humaine«) in einer Besinnung auf die Pathetik des Elends wieder auf, die er in eine transzendente »Anthropologie der Disproportion« überführt. Die erlebte und erlittene Disproportion setzt einen »Riss« oder einen »Spalt« (»faille«) zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit voraus, ohne in einen anthropologischen Dualismus auszuarten, weil es auf der

27 Dt.: E. Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 2007.

Ebene des Erkennens, des Handelns und auch in der Gefühlssphäre unvollkommene Vermittlungen gibt, die beiden Pole miteinander verbinden.

Eine präzise Analyse dieser Vermittlungen auf der Ebene des Erkenntnisvermögens (*transzendente Einbildungskraft*) des Handlungsvermögens (*Achtung*) und der menschlichen Affektivität (das *Menschenherz* als letzter Ort der menschlichen Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit) ermöglicht die Ausformulierung des philosophischen Begriffs der *Fehlbarkeit*. Kants erste Grundfrage: »Was kann ich wissen?« deckt ein Merkmal der Endlichkeit auf, das unser Erkenntnisvermögen affiziert: die Standortgebundenheit der *Wahrnehmung* und der mit ihr verbundenen Abschattungen. Von einem Erkennen kann man nur sprechen, wenn das erkennende Subjekt zugleich auf einen unendlichen Sinnhorizont ausgerichtet ist, von dem es nie eine erschöpfende und adäquate Erfahrung haben wird. Auf dieser Ebene bildet die *transzendente Einbildungskraft* die erste Wurzel des Begriffs der menschlichen »Fehlbarkeit«.

Kants zweite Grundfrage: »Was soll ich tun?«, die sich auf das menschliche Handeln und dessen Voraussetzungen bezieht, konfrontiert Ricœur mit einer praktischen Figur der Endlichkeit: die bereits in der Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen beschriebene Beschränktheit des *Charakters*. Hier findet der Unendlichkeitspol seinen Ausdruck in der unendlichen Forderung der moralischen Vervollkommnung. Die Besinnung auf das im kategorischen Imperativ implizierte Phänomen der *Achtung*, das jeden Menschen zu einem »Zweck an sich selbst«²⁸ macht, deckt einen weiteren »Riss« auf, der sich von der Vermittlungsfunktion der transzendentalen Einbildungskraft unterscheidet.

Ricœurs dritte philosophische Annäherung an den Begriff der Fehlbarkeit rekuriert nicht auf Kants religionsphilosophische Frage: »Was darf ich hoffen?«. Es ist Maine de Birans Formel: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, die ihm den Schlüssel zum Verständnis der konstitutiven Duplizität der menschlichen Affektivität liefert. Auf dem innersten und zugleich ontologisch weitreichendsten Gebiet der menschlichen Affektivität verinnerlicht das Gefühl »die unserer Menschlichkeit wesentliche Dualität«, und es verschärft und dramatisiert sie bis zum Konflikt.

28 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg ⁷1994, 50.

Nirgendwo ist die Synthese des Endlichkeits- und des Unendlichkeitspols problematischer als in dieser Sphäre. Gerade hier muss die methodologische Grundentscheidung: »nicht vom Einfachen, sondern vom Zweifachen« und nicht »vom elementaren, sondern vom Polaren« auszugehen, ihre Fruchtbarkeit erweisen.

Die Disproportion des Lustprinzips und des Glücksstrebens lässt sich nicht in den Rahmen einer Analytik der Sorge einspannen, weil »Leidenschaft« und »Begehren« (»désir«) keine Existenzialien im Sinne der Heidegger'schen Daseinsanalytik sind. Indem er Heideggers Grundwort »Sorge« durch »Herz« ersetzt, verlagert Ricoeur den Schwerpunkt der Daseinsanalytik auf den Boden einer Analytik der Fehlbarkeit, d.h. einer philosophischen Theorie der »affektiven Zerbrechlichkeit des Menschen«.²⁹

Die ständige Konfrontation zwischen der Kraft der Hingabe und der Auslieferung, die jedes »leidenschaftliche Leben« zu einem »seiner Aufgabe gewidmete[n], ihr verschworene[n] Leben« (HF, 147/FM, 170) macht, und die damit verbundene dumpfe Unruhe, die zu einer unerschöpflichen Konfliktquelle wird, macht die Unbeständigkeit, Wankelmütigkeit und Zerbrechlichkeit des Menschenherzens aus, wodurch sämtliche existenzielle Spannungen in das innerste Selbstbewusstsein übertragen werden.

(16) »[D]as Objekt ist Synthesis, das Ich ist Konflikt; die menschliche Dualität geht intentional über sich hinaus in der Objektsynthese und verinnerlicht sich affektiv im Konflikt der Subjektivität« (HF, 148/FM, 172). Die Analyse dieser Form der Zerbrechlichkeit zieht eine Besinnung auf Kants Theorie der grundmenschlichen Leidenschaften der *Habsucht*, *Herrschaft* und *Ehrsucht* nach sich. In jeder großen menschlichen Leidenschaft investiert der Mensch alle seine Kräfte und sein ganzes Herz.

(17) Das leidenschaftliche ›Aufs-Ganze-gehen‹ »ist das Kennmal des Begehrens nach Glückseligkeit: das Leben will nicht alles; das Wort ›alles‹ hat für das Leben keinen Sinn, wohl aber für den Geist; dieser

29 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 140 [=FM]; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome II: La Symbolique du mal*, Paris 1960 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München ²1988 [=SdB].

ist es, der ›alles‹ will, der ›alles‹ denkt und nirgends Ruhe findet, wenn nicht im ›alles‹« (HF, 146/FM 170).

In der Sphäre der Affektivität üben die Leidenschaften eine ähnliche vermittelnde Funktion aus wie die transzendente Einbildungskraft auf der Ebene des Erkenntnisvermögens und die Achtung im Bereich des Handelns, aber mit dem bezeichnenden Unterschied, dass die »Unendlichkeit des Glückes [...] sich in die Unbestimmtheit der Unruhe« hinablässt (ebd.).

(18) »Zwischen die Endlichkeit der Lust, die einen wohlbegrenzten Akt abschließt und mit ihrer Ruhe besiegelt, und die Unendlichkeit des Glückes schiebt das Gemüt [der *thymos*] ein Unbestimmtes und mit ihm die Bedrohung, die sich an ein Treiben ohne Ende [an eine endlose Flucht nach vorne] heftet« (HF, 142/FM, 165).

Hinter der Pathologie (»Sucht«) der Leidenschaften verbergen sich, transzendental betrachtet, konstitutive Dimensionen (»Sehnsüchte«) des Menschseins: *Haben*, *Vermögen* und *Gelten*, denen die *ökonomische* Sphäre des *Besitzens*, die *politische* Sphäre der *Herrschafts-* und *Machtverhältnisse* und die *öffentliche* Sphäre der *Anerkennung* entsprechen. Das Phänomen der Anerkennung, mit dem Ricœur sich in seiner letzten Schrift beschäftigt, ist bereits *in nuce* in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit enthalten.

Im Schlusskapitel, das der Konstitution des Begriffs der Fehlbarkeit gewidmet ist, unterstreicht Ricœur nochmals die Grenzen einer bloßen Analytik der Endlichkeit. Nichts zeigt besser, wo die Grenzen einer solchen Analytik liegen, als die Unmöglichkeit, die Erfahrung der Endlichkeit mit der Erfahrung des Bösen zu identifizieren. Wiederum ist Kant Ricœurs entscheidender Wegweiser. Indem er die Kantische Trias der Kategorien der Qualität (Realität, Negation und Limitation) von der Physik auf die Anthropologie überträgt, erscheinen sie im Gewande der *Urbejahung* (»affirmation originnaire«, ein Schlüsselwort in Naberts Reflexionsphilosophie) und der *existenziellen Differenz* (oder Negation), zwischen denen es eine »nur menschliche«, d.h. eine *endliche* und *zerbrechliche* Vermittlung (Limitation) geben kann.

(19) »Diese Limitation, das ist der Mensch selbst. Ich denke den Menschen nicht geradehin, sondern ich denke ihn durch die Zusammensetzung, als das ›Mixtum‹ der Urbejahung und der existentialen

Verneinung. Der Mensch, das ist die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen« (HF, 156/FM, 182).

Wie wichtig auch die Resultate der »Analytik der Fehlbarkeit« sind, in der das Kantische Hapax: »transzendente Anthropologie« einen konkreten Sinn erhält, gelingt es ihr doch nicht vollständig, die Lücke zwischen der »Pathetik des Elends« und dem Begriff der Fehlbarkeit zu schließen. Dort, wo es um den Nachweis der affektiven Zerbrechlichkeit geht, scheitert die Strategie der transzendentalen Wiederaufbereitung der Themen und Inhalte der Pathetik des Elends.

8. Die Symbolik des Bösen: eine philosophische Hermeneutik *more gallico demonstrata*

Eine philosophische Anthropologie, derzufolge das Selbstverständnis des Menschen eine Sinnfülle in sich birgt, die eine auf sich allein gestellte Reflexion niemals einholen wird, ist darauf angewiesen, die Resultate der Analytik der Fehlbarkeit durch eine Hermeneutik der Schuld Erfahrung ergänzen.

Das Jahr 1960 markiert den zweiten Frühling der philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts, der seinen Ausdruck in Gadamer's *Wahrheit und Methode* und Ricœur's *Symbolik des Bösen* findet. Beiden Entwürfen liegt jeweils ein verschiedener Begriff von Hermeneutik zugrunde. In Gadamer's philosophischer Hermeneutik findet die lange Tradition der »Kunst des Verstehens« ihren krönenden Abschluss mit der These, dass Kunst, Geschichte und Sprache Wahrheitserfahrungen implizieren, die sich der Kontrolle des wissenschaftlichen Methodenideals entziehen. Gadamer's Besinnung auf die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens überhaupt verleiht der Hermeneutik einen Universalitätsanspruch, der dem der Wissenschaft ebenbürtig und in gewisser Weise noch grundlegender ist.

Demgegenüber hat Ricœur's Hermeneutik »*more gallico demonstrata*« ein völlig verschiedenes Profil. Im Gegensatz zu Heidegger und Gadamer vermeidet er die ontologische Engführung des Verstehensbegriffs, und er lässt sich auf ein intensives Gespräch mit den Humanwissenschaften ein.

(20) »Zwar ist die Ontologie tatsächlich das Verheißene Land, das mit der Sprache und der Reflexion anhebt. Aber, ähnlich wie Moses, kann das sprechende und reflektierende Subjekt es nur kurz vor seinem Tode aus der Ferne erblicken« (CI, 50). Dieser Husserl entlehnte Vergleich illustriert die methodologische Grundentscheidung, »den kurzen Weg der *Daseinsanalytik* durch den langen Weg, den die Analysen der Sprache eröffnen, zu ersetzen« (CI, 32 f.). Es ist der Begriff der Interpretation und nicht der des Verstehens, der den Schwerpunkt von Ricœurs philosophischer Hermeneutik bildet.

(21) »Das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, die wir erwarten, sind uns nirgendwo anders zugänglich als in einer Hermeneutik. Glauben können wir nur, indem wir interpretieren. Dies ist die ›moderne‹ Modalität des Glaubens an die Symbole. Sie ist der Ausdruck der Not der Moderne und zugleich das Heilmittel gegen diese Not« (SM, 327/SdB, 400).

Ein 1959 in *Esprit* unter dem Titel: *Das Symbol gibt zu denken* veröffentlichter Aufsatz³⁰ Ricœurs räumt dem Symbol eine Zentralstellung im ersten Entwurf seiner Hermeneutik ein. »Geben« bedeutet in diesem Fall eine Sinnvorgabe, die jedem Reflexionsakt vorausliegt. Die Aufgabe des Denkens ist, diese Sinnvorgabe reflexiv zu verarbeiten.

(22) »Was das Symbol gibt, ist: zu denken. Von der Gabe [*donation*] aus: die Setzung [*la position*]. Der Aphorismus legt zweierlei nahe: daß alles schon im Rätsel gesagt sei und daß man gleichwohl immer alles in der Dimension des Denkens anfangen und wiederanfangen müsse. Es ist diese Artikulation des sich im Reich der Symbole selbst gegebenen Denkens und des setzenden und denkenden Denkens, [die] den kritischen Punkt unseres ganzen Unternehmens [bildet]« (SM, 325/SdB, 397 f.).

Das »hermeneutische Problem« drängt sich Ricœur auf, weil sich der Übergang vom transzendentalen Begriff der Fehlbarkeit zur Tatsächlichkeit der Verschuldung nicht mit den Mitteln der Reflexionsphilosophie bewältigen lässt. Die Analyse des Schuldbekenntnisses lenkt den Blick auf drei Hauptmerkmale der Schuld Erfahrung: Undurchsichtigkeit einer Erfahrung, die von Emotionen, Furcht und Angst durchtränkt bleibt; Äquivokität einer Erfahrung, deren Bedeu-

30 P. Ricœur, *Le Symbole donne à penser*, in: *Esprit* 27, no. 275 (7/8) (1959), 60–76.

tungsspektrum die Befleckung, Sünde und Schuld umfasst, Ärgernis einer Erfahrung, die sich den philosophischen Spekulationen und den gnostischen und theologischen Rationalisierungen widersetzt.

Ricœurs *Symbolik des Bösen* greift in gewisser Weise Cassirers Definition des Menschen als *animal symbolicum* wieder auf, womit es ihm zugleich gelingt, die Hauptlücke seines »Kantbuchs«, nämlich die Ausblendung der Frage: »Was darf ich hoffen?« zu schließen und Luthers Begriff des *servum arbitrium* zu rechtfertigen. Die »rein menschliche Freiheit, mit der die Habilitationsschrift endigte, erscheint in einem neuen, zwielichtigerem Licht, wenn wir uns als Philosophen auf die elementare Symbolik des Bösen einlassen, die die Sprache des Schuldbekenntnisses, und sie allein offenbart: Verunreinigung, Befleckung, Sünde (Gesetzesübertretung, Bundesbruch, Verirrung), Bedrückung und Niedergeschlagenheit. Die reflexive Verarbeitung dieser Ursymbole interpretiert sie als die verschiedenen Gesichter einer geknechteten Freiheit (Luthers *servum arbitrium*, das gleichsam die negative Kehrseite einer »Freiheit im Zeichen der Hoffnung« ist).

Im zweiten Teil der *Symbolik des Bösen* erörtert Ricœur vier »idealtypische« Antworten (Schöpfungsdrama, tragischer Mythos der Verblendung, mit dem die Götter die menschliche Hybris bestrafen, biblischer Adammythos und gnostischer Leib-Seele Dualismus), die das mythische Bewusstsein auf die existenziell unausweichliche, aber für eine Reflexionsphilosophie unlösbare Frage: *Unde malum?* – »Woher stammt das Böse?« – gibt. Jede dieser Antworten wäre belanglos, wenn sie nicht auch eine bestimmte Vorstellung eines möglichen Heils oder einer »Erlösung« implizierte, anders gesagt, wenn sie uns nicht bereits den Weg einer möglichen Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« andeuten würde.

Ricœurs Wegbegleiter auf dem Weg einer Hermeneutik, die ihren Ausgang von der Sprache des Schuldbekenntnisses nimmt und sich anschließend dem mythischen Bewusstsein zuwendet, sind zum einen Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* und zum anderen Schellings »tautegorisches« Verständnis des mythischen Bewusstseins in seiner *Philosophie der Mythologie*. Besonders nachdrücklich warnt er vor der Gefahr eines kulturellen oder wissenschaftlichen Donjuanismus, der seinen schärfsten Ausdruck bei Claude Lévi-Strauss, dem Begründer der Strukturalen Anthropologie, gefunden hat. Lévi-Strauss zufolge vermitteln die Mythen keine

existenziellen, religiösen, anthropologischen oder tiefenpsychologischen Einsichten. Ihr Sinn wird nur verständlich, wenn man sie wie die Partitur von Ravels *Boléro* entziffert. Ricoeur begnügt sich nicht damit, in einem idealtypischen Vergleich die innere Schlüssigkeit der vier Mythen aufzuzeigen. Seines Erachtens verfügen wir immer noch über die Möglichkeit, uns den durch das christliche Kerygma tradierten Adammythus neu anzueignen und darüber hinaus auch die Elemente der übrigen Mythen in die Arbeit der Wiederaneignung zu integrieren.

(23) »Mein Unternehmen geht von der Voraussetzung aus, daß der Ort, von dem man die Weisung der Mythen *in ihrer Gesamtheit* am besten hören, vernehmen und verstehen kann, jener Ort ist, an dem noch heute die Überlegenheit eines dieser Mythen, nämlich des Adamsmythos, verkündet wird« (SM, 285/SdB, 349).

9. Der Konflikt der Interpretationen: Existenz und Denken auf dem Prüfstand (1966–1974)

Sowohl auf der intellektuellen wie auf der existenziellen und institutionellen Ebene sind die Jahre 1964 bis 1974 Ricoeurs schwierigsten Jahre. Von Anfang an nahm er aktiven Anteil am Projekt der Gründung einer neuen Universität in Nanterre. Als erster Dekan der dortigen Philosophischen Fakultät scharte er seine langjährigen Freunde Mikel Dufrenne, Emmanuel Levinas, Sylvain Zac und Henry Duméry um sich. Er zweifelte nicht daran, dass die Hochschule in einer Krise stand, ohne zu ahnen, dass 1968 die Universität Nanterre die Keimzelle der Studentenunruhen werden sollte. Zusammen mit Alain Touraine und Henri Lefebvre war er einer der »Anwälte« im gegen Daniel Cohn-Bendit angestregten Disziplinarverfahren. Im Krisenjahr 1969 wählte ihn die Universität zum Rektor. Trotz seiner ständigen Dialogbereitschaft wurde er von extremistischen Splittergruppen mehr und mehr angefeindet und sogar tätlich angegriffen, insbesondere als ein Agitator ihn mit einem Abfallkübel krönte. Nach einer Intervention der Polizei auf dem Gelände der Universität wurde seine Position als Rektor unhaltbar und er musste am 9. März 1970 seinen Rücktritt einreichen.

Während der nächsten drei Jahre erhielt er einen Lehrauftrag am Institut Supérieur de Philosophie an der Universität Louvain-la-

Neuve in Belgien. 1970 trat er die Nachfolge Paul Tillichs an der *Divinity School* in Chicago an. Darüber hinaus blieb er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1992 ständiges Mitglied des Lehrkörpers der Philosophischen Fakultät der Northwestern University, an der er mit Mircea Eliade (1907–1986) gemeinsame Seminare veranstaltete.

Dass es sich auch in intellektueller Hinsicht um besonders schwierige Jahre handelte, bezeugen die kritischen Reaktionen auf seine Untersuchung über Freuds Begriff der Interpretation (1965), die ihm insbesondere gehässige Kritiken Lacans und seiner Schüler eintrug. Die *Le conflit des interprétations* (1969; deutsch *Hermeneutik und Strukturalismus* und *Hermeneutik und Psychoanalyse*) betitelte Aufsatzsammlung zeigt, dass Ricœurs Weigerung, Wahrheit und Methode auseinander zu reißen, eine intensive Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern des Strukturalismus im Bereich der Linguistik, der Literaturwissenschaft und der Anthropologie zur Folge hatte. Seines Erachtens bestand die beste Strategie, dem philosophischen Strukturalismus den Wind aus den Segeln zu nehmen, darin, den Stärken und Schwächen des strukturalen Paradigmas im Gespräch mit den Einzelwissenschaften auf den Grund zu gehen.

Die Humanwissenschaften, mit denen er sich in seiner Aufsatzsammlung befasste, haben ein anderes Profil als die »Geisteswissenschaften« Diltheys, an ihrer Spitze die Geschichte. Angeführt von der strukturalistischen Linguistik Ferdinand de Saussures, haben die Humanwissenschaften den klassischen Geisteswissenschaften den Rang abgelaufen. Für Ricœur besonders entscheidend sind die Ethnologie und strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, die Psychoanalyse von Jacques Lacan, die strukturelle Semantik von Algirdas-J. Greimas und die Literaturkritik von Gérard Genette, die ein wissenschaftstheoretisches Konzept vertreten, in dem für den geisteswissenschaftlichen Begriff des Verstehens kaum noch Platz vorgesehen ist.

»Mehr Erklären, bedeutet besser verstehen«, lautet die Leitformel, mit der Ricœur unter gewandelten Bedingungen den Dilthey'schen Pakt zwischen der Hermeneutik und der Wissenschaftstheorie zu erneuern versucht. In philosophischer Hinsicht spielt die Auseinandersetzung mit den großen Meistern des Misstrauens, Freud, Marx und Nietzsche eine besonders wichtige Rolle, insofern das Feld der Interpretationen vom Konflikt zwischen einer Verdachtshermeu-

tik und einer Vertrauenshermeneutik beherrscht ist, der als solcher unhintergebar ist.

(24) »Die Existenz, von der eine philosophische Hermeneutik sprechen kann, bleibt ständig eine interpretierte Existenz; in der Interpretationsarbeit entdeckt sie die vielfältigen Modalitäten der Abhängigkeit des Selbst, seine Abhängigkeit vom Begehren, die eine Archäologie des Subjektes aufdeckt, seine Abhängigkeit vom Geist, den eine Teleologie aufdeckt, seine Abhängigkeit vom Heiligen, den eine Eschatologie aufdeckt. Indem sie eine Archäologie, eine Teleologie und eine Eschatologie entwickelt, hebt die Reflexion sich selbst als Reflexion auf« (CI, 49).

10. »Synthesis des Heterogenen«: die schöpferische Einbildungskraft und ihre Funktionen (1975–1989)

Statt auf die Unmittelbarkeit einer intellektuellen Selbstanschauung zu rekurren, ringt Ricœurs Hermeneutik mit der unendlichen Aufgabe, uns das, was wir sind, im Rückgang auf die vielfältigen Ausdrücke unseres Seinsbegehrens neu anzueignen.³¹

(25) »Es gibt kein Selbstverständnis, das nicht durch Zeichen, Symbole und Texte vermittelt wäre; letzten Endes fällt das Selbstverständnis mit einer auf diese vermittelnden Termini angewandten Interpretation zusammen.«³²

Ab der Mitte der achtziger Jahre verlagert sich der Schwerpunkt immer stärker von einer Hermeneutik der symbolischen Ausdrücke auf eine Texthermeneutik.

(26) »Sich selbst verstehen, heißt sich *vor dem Text* verstehen, und von ihm die Bedingungen eines anderen Selbst als das Ich [moi] das sich an die Lektüre begibt, zu empfangen [*recevoir ... les conditions d'un soi autre*]« (TA, 31).³³

31 P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sui Freud*, Paris 1965, 56 f.; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 58 f.

32 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 33 [=TA]; Übers. v. JG.

33 Übers. JG. Im frz. Orig. steht zuerst »devant le texte«, dann »recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture [...]«.

In seiner intellektuellen Autobiographie behauptet Ricœur, dass sein von Jaspers inspirierter Entwurf einer »Philosophie der Transzendenz, die zugleich eine Poetik wäre«, folgenlos geblieben ist, weil die diesem Projekt entsprechende Religionsphilosophie niemals geschrieben wurde (RF, 25 f./TP, 18). Im selben Zusammenhang weist er aber darauf hin, dass ihn die Idee einer Poetik (Aristoteles) und das Problem der schöpferischen Einbildungskraft (Kant) in zunehmendem Maß beschäftigten. Dies bestätigen die Zwillingswerke: *Die lebendige Metapher* (frz. 1975; dt. 1986) und die dreibändige Untersuchung: *Zeit und Erzählung* (frz. 1982–1985; dt. 1988–1991), deren Gegenstand das Phänomen der semantischen Innovation und seine philosophischen Konsequenzen sind.

11. Lebendige Metaphern

Das Prädikat »lebendig« im Titel der acht Abhandlungen, die Ricœur dem Problem der Metapher widmet, unterstreicht die enge Zusammengehörigkeit der Lebendigkeit des Ausdrucks und der Existenz. Sein Kronzeug ist Aristoteles, dessen Poetik und Rhetorik die Definition der Metapher als Prozess einer Bedeutungsübertragung voraussetzen, aufgrund derer ein Name eine neue »übertragene« Bedeutung erhält. Ein dynamisches Verständnis des aristotelischen Begriffs der *mimesis* verbietet es von vornherein, im Bereich der Poetik die Metapher nur zu Verschönerungszwecken zu verwenden und sie auf dem Gebiet der Rhetorik nur in den Dienst einer Effekthascherei zu stellen.

Vor diesem Hintergrund fragt Ricœur sich, welches semantische Vehikel der postulierten Lebendigkeit der Metapher am besten gerecht wird: der Name, der Satz oder die höherstufige Einheit einer Rede oder eines Textes? Dass der Begriff der »lebendigen Metapher« keine bloße Floskel ist, zeigt der Rückblick auf die lange Tradition der auf eine Tropologie, d.h. eine Typologie der Redefiguren reduzierten klassischen Rhetorik. Die Präzision der Unterscheidungen der Tropen, die Quintilian mit dem metaphorischen Ausdruck *lumi-na orationis* (»Glanzlichter der Rede«) bezeichnete, läuft Gefahr, sie wie ausgetrocknete Blumen in einem Herbarium zu betrachten. Demgegenüber rückt die semantische Analyse der metaphorischen Aussagen deren Überraschungseffekt in den Vordergrund. Wenn

Aristoteles zufolge geglückte Metaphern (*eumetapherein*) die Fähigkeit voraussetzen, verborgene Ähnlichkeiten hinter offensichtlichen Unähnlichkeiten zu entdecken, wird die Frage nach ihrer möglichen kognitiven Funktion unumgänglich.

Insbesondere auf der höherstufigen, »hermeneutischen« Ebene der Rede, die die Metapher als »Gedicht im Kleinformat« betrachtet, ermöglicht Ricœurs Theorie der verdoppelten Referenz ein Wirklichkeitsverständnis, das über die bloße Tatsachenfeststellung hinausreicht. Diese hermeneutische Betrachtungsweise hat weitreichende philosophische Konsequenzen. Ricœur hinterfragt die von Nietzsche, Heidegger und Derrida vertretene These der Komplizität von Metapher und Metaphysik. Auch wenn er keinen Bezug auf Hans Blumenbergs Konzept einer »Metaphorologie« nimmt, postuliert er, dass die philosophische Begrifflichkeit ihre Wurzel in der semantischen Dynamik der metaphorischen Äußerung hat.³⁴

Die Einführung des Begriffs der »metaphorischen Wahrheit« (MV, 310–321) führt über den als Übereinstimmung verstandenen Wahrheitsbegriff hinaus. Diesem paradoxen Wahrheitsbegriff entspricht eine Wirklichkeitserfahrung, in der der Gegensatz von Erfinden und Entdecken aufgehoben ist und Schöpfen und Offenbaren deckungsgleich sind. In ontologischer Hinsicht impliziert dieser Wahrheitsbegriff ein spannungsgeladenes Seinsverständnis, das man im Anklang an Rilkes Sonett über das »Sternbild des Reiters« als »*sehnige Natur des Seins*« bezeichnen könnte (s. o.).

»Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde«: Diese Verse Hölderlins liefern einen Fingerzeig auf den Schlussakkord der ganzen Untersuchung, nämlich die These, dass uns die lebendigen Metaphern, die die schöpferische Einbildungskraft unaufhörlich erzeugt, Zugang zu einer »bewohnbaren« Welt verschaffen, einer Welt, die eine Bedeutung für den Menschen besitzt, ohne etwas von ihrer Objektivität einzubüßen (MV, 238–251/LM, 285–304).

34 P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975, 375 [=MV]; vgl. dt.: *Die lebendige Metapher*, München 1986 [=LM], 274.

12. Narratives Verstehen: Jenseits des Gegensatzes von Historie und Fiktion

Ebenso wie er in der *Symbolik des Bösen* die elementare Symbolik des Schuldbekenntnisses durch eine Besinnung auf das mythische Bewusstsein ergänzte, untersucht Ricœur in der Trilogie *Zeit und Erzählung I-III* eine zweite Hauptfunktion der schöpferischen Einbildungskraft und eine neue Form der Synthesis des Heterogenen: den Akt des Erzählens, auf Grund dessen die Zeit einen menschlichen Sinn erhält.

(27) »In der Strukturidentität der narrativen Funktion und im Wahrheitsanspruch jedes narrativen Werkes« steht »letztlich der zeitliche Charakter der menschlichen Erfahrung auf dem Spiele [...]«. Die Zeit wird in dem Maße zur menschlichen, wie sie narrativ artikuliert wird; umgekehrt ist die Erzählung in dem Maße bedeutungsvoll, wie sie die Züge der Zeiterfahrung trägt« (TRI, 17/ZEI, 13).³⁵

Wiederum ist es die *Poetik* des Aristoteles, die Ricœur das Hauptstichwort seiner Untersuchung liefert. Der *mythos* (»Fabelbildung«) bildet Aristoteles zufolge das »Herz der Tragödie«, die in der »Nachahmung des Handelns« besteht. Die Tragweite dieser Definition zeigt sich, wenn man sie vor dem Hintergrund der augustinischen Dialektik der *intentio* und *distentio animi* im 11. Buch der *Bekenntnisse* betrachtet.

Ricœur zufolge entfaltet der auf den Akt des Erzählens angewandte Begriff der *mimesis* seine volle Dimension erst, wenn man sich nicht mit einer Analyse der narrativen Textkonfiguration (Mimesis II) begnügt, sondern auch die prä-narrativen Züge der Alltagserfahrung (Mimesis I) in Betracht zieht und anschließend darauf achtet, wie der schöpferische Akt der Aneignung einer Erzählung (Mimesis III) ein neues Licht auf die Alltagserfahrung wirft und neue Möglichkeiten des Handelns freisetzt. Von hier ausgehend stellt sich die Frage, ob es der »hermeneutische Zirkel von Zeit und Erzählung« (TRI, 110/ZEI, 120) ermöglicht, Geschichtsschreibung und Fiktions-erzählung miteinander zu verbinden, trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen beiden Gattungen.

35 P. Ricœur, *Temps et récit I-III*, Paris 1983–1985 [=TRI-III]; dt.: *Zeit und Erzählung. Bd. I-III*, München 1988–1991 [=ZEI-III].

In einem ersten Schritt, der den ganzen zweiten Teil des ersten Bandes einnimmt, untersucht Ricœur hierfür die spezifische Intentionalität des Geschichtsdenkens, das Erklärungsbedürfnisse impliziert, die sich nicht mit den traditionellen Mitteln der Kunst des Erzählens befriedigen lassen. Auch wenn der moderne Historiker kein bloßer Geschichtenerzähler mehr ist, bewegt sich die Geschichtsschreibung trotzdem immer noch auf den Bahnen der Erzählung, weil dies die einzige Möglichkeit ist, die historische Dimension selbst aufrecht zu erhalten (TRI, 320/ZEI, 344 f.).

Auch die im zweiten Band durchgeführte Analyse der Konfigurationsprozesse der Fiktionserzählung ähnelt einem Hindernislauf in dem Ricœur vier Hürden bewältigt.

Die erste Hürde ist Walter Benjamins These vom Ende der traditionellen Kunst des Erzählens, der der moderne Roman und mehr noch die Informationsgesellschaft den Todesstoß versetzt. Auf diese Herausforderung antwortet Ricœur mit einem neuen Glaubensakt:

(28) »*Und doch ... Vielleicht muß man trotz allem dem Konsonanzbedürfnis vertrauen, das noch heute die Leseerwartung bestimmt, und daran glauben, daß neue Erzählformen, die wir noch nicht benennen können, im Entstehen begriffen sind, die davon zeugen werden, daß sich die Erzählfunktion wandeln, jedoch nicht sterben kann. Denn wir haben keine Vorstellung von einer Kultur, in der man nicht mehr wüßte, was Erzählen heißt*« (TRII, 48/ZEII, 50 f.).

Das zweite Hindernis entstammt der strukturalen Semiotik, insbesondere der Unterscheidung zwischen einer narrativen Oberflächenstruktur und der logischen Tiefenstruktur der Erzählung. Die Art und Weise, wie Ricœur diese Schwierigkeit bewältigt, ist das Resultat seiner langjährigen und intensiven Auseinandersetzung mit den strukturalistischen Ansätzen, insbesondere mit der Narratologie von Greimas. Auch wenn die *narratologische Rationalität* ein tieferes Verständnis der semiotischen Zwänge, denen die narrative Konfiguration unterworfen bleibt, ermöglicht, gelingt es den entsprechenden Theorien, die der Logifizierung und Entchronologisierung des Erzählens Vorschub leisten, nicht, die Vorrangigkeit der *narrativen Vernunft* aufzuheben.

Eine präzise Analyse der Eigenschaften des narrativen Aussagesatzes, selbst in der minimalistischen Form der Behauptung: »Der König starb, die Königin starb aus Trauer«, lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied der Erzählzeit und der erzählten Zeit und

damit auf das, was Proust als »formidable jeu avec le temps« bezeichnet. Das Prädikat »formidable« macht uns darauf aufmerksam, dass die fiktiven Spiele mit der Zeit nicht so belanglos sind, wie es scheint. In ihnen steht etwas auf dem Spiel: die Möglichkeit, die hierarchischen Ebenen zu erforschen, die die Tiefe der Zeiterfahrung ausmachen, eine These, die Ricœurs detaillierte Interpretation dreier großer »Fabeln der Zeit«: *Mrs. Dalloway* (Virginia Woolf), *Der Zauberberg* (Thomas Mann) und *À la recherche du temps perdu* (Marcel Proust) veranschaulicht. Weit entfernt davon, sich in einen künstlichen Olymp des Scheins zu verschließen, verweist die Analyse der fiktiven Zeiterfahrungen auf die Möglichkeit, aufgrund der immanenten Transzendenz der Textwelten diese in den Dienst der Lebenswelt der Leser oder Hörer zu stellen.

(29) Indem sich die literarischen Werke von den linearsten Aspekten der Zeit lösen, »können sie die hierarchischen Ebenen erforschen, die die Tiefe der Zeiterfahrung ausmachen. Was die Fiktionserzählung aufspürt, sind [...] mehr oder weniger gespannte Zeitlichkeiten, die jeweils eine andere Gestalt der Sammlung, der Ewigkeit in der Zeit oder außerhalb der Zeit und [...] der geheimen Beziehung zwischen Tod und Ewigkeit darbieten« (TRII, 152/ZEII, 172).

Auch wenn in Descartes' Liste der Grundakte des Cogito in der Zweiten Metaphysischen Meditation der Akt des Erzählens unerwähnt bleibt, zweifelt Ricœur nicht daran, dass es sich hierbei um eine eigenständige Denkarbeit handelt, deren philosophische Tragweite die im dritten Band von *Zeit und Erzählung* durchgeführte Analyse der Refigurationsprozesse im Bereich der Historie und der Fiktion offenbart. Ricœur nähert sich diesem Refigurationsvermögen über den langen Umweg einer philosophischen Aporetik der Zeitlichkeit.

(30) »Damit der Begriff einer Zeiterfahrung seinen Namen verdient, darf man sich nicht darauf beschränken, die impliziten Zeitaspekte zu beschreiben, die die Umformung des Verhaltens durch die Narrativität mit sich bringt. Man muss radikaler sein und die Erfahrungen ans Licht bringen, in denen die Zeit als solche thematisiert wird, was unmöglich geschehen kann, ohne dass neben der Geschichtsschreibung und der Narratologie ein dritter Teilnehmer in die Debatte eingeführt wird, die Phänomenologie des Zeitbewusstseins« (TRIII, 10/ZEIII, 8).

Im ersten Teil des dritten Bandes verteidigt Ricœur im Rückblick auf Aristoteles, Augustinus, Kant, Husserl und Heidegger die These, dass jeder philosophische Versuch, das Wesen der Zeit auf den Begriff zu bringen, unlösbare Aporien erzeugt, weil es keine vermittelnde Instanz gibt, der es gelänge, die objektive Weltzeit und die Zeit der Seele auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Dieser aporetische Charakter des philosophischen Zeitbegriffs darf auf keinen Fall als ein Scheitern verstanden werden. Ricœur spricht von einer »Arbeit der Aporie« (TRIII, 138/ZEIII, 150), die erst ein tieferes Verständnis der Zeitlichkeit in Form einer »Poetik des Erzählens« möglich macht. Nur auf diese Weise kann die unbestreitbare Diskrepanz von Historie und Fiktion zugunsten einer Theorie der überkreuzten Referenz der beiden Hauptgattungen des Erzählens zwar nicht aufgehoben, aber doch relativiert werden.

Letzten Endes steuert Ricœur auf eine umfassende Theorie des historischen Bewusstseins zu, die die ganze Spannweite der bereits in *Histoire et vérité* anvisierten, von Menschen gemachten und erlittenen Geschichte umfasst. Der erste Schritt besteht in der Bestimmung des Begriffs der Geschichtszeit (TRIII, 153–183/ZEIII, 165–200) die über spezifische Denkinstrumente verfügt, die den garstigen Graben zwischen der erlebten und der universellen Zeit überbrücken.

(31) »Die Geschichte erweist ihre schöpferische Fähigkeit, die Zeit zu refigurieren, fürs erste durch die Erfindung und den Gebrauch gewisser *Denkinstrumente*, als da sind: der Kalender, die Idee einer Generationenfolge und damit verbunden die einer dreifachen Welt von Zeitgenossen, Vorgängern und Nachfolgern, schließlich und vor allem durch den Rekurs auf Archive, Dokumente und Spuren. Bemerkenswert an diesen Denkinstrumenten ist, dass sie die Rolle von Bindegliedern zwischen der erlebten Zeit und der universellen Zeit spielen« (TRIII, 153/ZEIII, 165).

Das bereits im zweiten Band von *Zeit und Erzählung* in den Vordergrund gestellte Hauptmerkmal der Fiktion, nämlich der gleichsam monadologische Charakter einer fiktiven Zeiterfahrung, die uns eine singuläre, unvergleichliche und einzigartige Textwelt vor Augen führt (TRIII, 185/ZEIII, 202), läuft nicht auf Beliebigkeit hinaus. Die Fiktion stellt uns phänomenologische Ressourcen zur Verfügung, die es ermöglichen, den »Zusammenhang des Lebens« besser zu verstehen.

Die *Repräsentanzfunktion* der Historie gegenüber der wirklichen Vergangenheit und die *Signifikanzfunktion* der Fiktionserzählung, die die Textwelt mit der Welt des Lesers verbindet, führen über den pauschalen Gegensatz der Wirklichkeit der Vergangenheit und der Unwirklichkeit der Fiktion hinaus. Ricœur zufolge sind beide Gattungen, aber jede auf ihre Weise, »wirklichkeitsbezogen«.

Die These, dass der Historiker es den Toten schuldet, die Vergangenheit so zu rekonstruieren, wie sie wirklich gewesen ist, markiert den Übergang von einer Theorie der historischen Erkenntnis zu einem »Geschichtsdenken« das sich in drei philosophischen Positionen widerspiegelt. Eine Theorie des Nachvollzugs (»reenactment«) legt den Akzent auf das Weiterleben der Vergangenheit. Im Gegensatz hierzu betonen viele moderne Historiker die radikale Andersheit der Vergangenheit, deren Differenz und Fremdheit anerkannt werden muss. Gegenüber dieser Alternative vertritt Ricœur ein analogisches Verständnis, das seines Erachtens am besten geeignet ist, der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

(32) »Die Analogie macht sich nicht im Alleingang auf die Jagd nach der Gewesenheit, sondern in Verbindung mit der Identität und der Alterität. Zunächst ist die Vergangenheit durchaus das, was in identitärer Weise nachzuvollziehen ist: dies aber nur in dem Maße, wie sie zugleich das Abwesende in all unseren Konstruktionen ist. Das Analoge [...] ist genau das, was die Kraft des Nachvollzugs und der Distanznahme in sich vereint« (TRIII, 226/ZEIII, 250).

In ähnlicher Weise rückt Ricœurs Besinnung auf die Beziehung zwischen der Welt des Textes und der Welt des Lesers die Verantwortlichkeit des Lesers in den Vordergrund, der sich nicht mit einer bloßen Unterbrechung begnügen kann, sondern das Gelesene als Anlass eines Neuaufbruchs verarbeitet. Beiderseits, sowohl auf der Seite der Geschichtserzählung wie auch auf der der Fiktionserzählung, ist die schöpferische Einbildungskraft am Werk. Der Historiker kann sich nicht damit begnügen, Fakten und statistische Daten aufzulisten; beim Intendieren der Vergangenheit, wie sie wirklich gewesen ist, insbesondere im Blick auf »Ereignisse die eine historische Gemeinschaft für besonders wichtig hält, weil sie in ihnen einen Ursprung oder einen Neuanfang sieht« (TRIII, 272/ZEIII, 303), muss er nicht nur seine Phantasie aufbieten, er darf auch seine Gefühle des Entsetzens, der Entrüstung, der Bewunderung, usw., nicht unter den Scheffel stellen.

(33) »Vielmehr kommt es darauf an, die historische Erklärung und die Individuierung durch das Entsetzen so aufeinander einwirken zu lassen, daß sie sich gegenseitig steigern. Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr das Entsetzen uns faßt, um so mehr versuchen wir zu begreifen« (TRIII, 274/ZEIII, 305).

Auch wenn Ricœur den Hiatus der Geschichtserzählung und der Fiktionserzählung zugunsten einer Theorie der Überkreuzung der jeweiligen referenziellen Zielrichtungen relativiert, bleibt er seinem Prinzip treu, dass unvollkommene Vermittlungen doch Vermittlungen sind. In geschichtsphilosophischer Hinsicht impliziert diese Position einen Verzicht auf Hegels Idee einer Totalisierung der Zeit in der ewigen Gegenwart. An diesem entscheidenden Punkt berührt sich Ricœurs Entwurf einer Hermeneutik des historischen Bewusstseins eng mit Gadamers Begriff des »wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins«. Dennoch zeichnet sich seine Analyse des Netzes »sich überkreuzender Perspektiven zwischen der Erwartung der Zukunft, der Rezeption der Vergangenheit und dem Erlebnis der Gegenwart« (TRIII, 300/ZEIII, 334) durch eine große Originalität aus, nicht nur weil sie von der These getragen ist, dass es ohne die erzählte Zeit keine gedachte Zeit gäbe, sondern auch, weil sie der Ideologiekritik einen größeren Spielraum einräumt.

Reinhart Kosellecks Begriffe des Erfahrungsraums und des Erwartungshorizontes verwendet Ricœur als echte transzendente, bzw. »metahistorische Kategorien« einer philosophischen Anthropologie (TRIII, 309/ZEIII, 345) mit weitreichenden ethisch-politischen Konsequenzen.

(34) »Die Vergangenheit muss wieder offen werden, ihre unerfüllten, zurückgehaltenen oder auch mit Gewalt unterdrückten Potentialitäten müssen zu neuem Leben erweckt werden. Kurz, wider die Spruchweisheit, wonach die Zukunft in jeder Hinsicht offen und kontingent und die Vergangenheit ein für allemal geschlossen und notwendig sein soll, müssen wir unsere Erwartungen bestimmter und unsere Erfahrung unbestimmter machen« (TRIII, 312 f./ZEIII, 349).

Gadamers »wirkungsgeschichtliches Bewusstsein« versteht Ricœur als ein »Affiziertwerden durch die Vergangenheit« (TRIII, 313/ZEIII, 349), das sich in drei Schlüsselbegriffen widerspiegelt: »*Traditionalität*« als formaler Überlieferungsstil des Vergangenen, das *plurale tantum* der sinnerfüllten »*Traditionen*«, und die »*Tradition*«

als Inbegriff der mit diesen Sinngehalten verbundenen Legitimations- und Wahrheitsansprüche. Dem oftmals gegen die Hermeneutik erhobenen Traditionalismusverdacht hält Ricœur seine Überzeugung entgegen, dass das Affiziertwerden durch die Vergangenheit durchaus mit den Ansprüchen der Kritik verträglich ist, wie auch die Kritik ihrerseits traditionsgebunden bleibt. Ricœurs Bestimmung der historischen Gegenwart legt den Akzent auf den Begriff der *Initiative* (TRIII, 332/ZEIII, 371). Die Fähigkeit, neue Initiativen zu ergreifen und auf diese Weise den Gang der Geschichte zu beeinflussen, ist die Gelenkstelle, an der sich Erwartungshorizonte und Erfahrungsräume miteinander verschränken.

(35) »Vollständig zur Krise wird die Gegenwart, wenn sich die Erwartung in die Utopie flüchtet und die Tradition sich in ein totes Depot verwandelt. Angesichts dieser drohenden Zersplitterung der historischen Gegenwart besteht die Aufgabe [...] darin zu verhindern, daß aus der Spannung zwischen den beiden Polen des Denkens der Geschichte ein Schisma wird, also darin, einerseits die rein utopischen Erwartungen wieder der Gegenwart anzunähern, und zwar durch ein strategisches Handeln, das die ersten Schritte festlegt, die in Richtung auf das Wünschenswerte und Vernünftige zu machen sind; und andererseits darin, der Verengung des Erfahrungsraums entgegenzutreten, indem man die ungenutzten Möglichkeiten der Vergangenheit freisetzt. Die Initiative besteht auf der historischen Ebene in nichts anderem als darin, zwischen diesen beiden Aufgaben zu vermitteln« (TRIII, 339/ZEIII, 379).

13. Unterwegs zu einer Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten: das Spätwerk (1986–2005)

Im Jahre 1986 traf Ricœur ein neuer schwerer Schicksalsschlag. Während eines inoffiziellen Seminars in Prag mit den Mitgliedern der Charta 77-Bewegung erreichte ihn die Nachricht des Selbstmords seines jüngsten Sohnes Olivier.

13.1 Selbigkeit, Selbstheit und Andersheit: eine »Hermeneutik des Selbst« (1990)

Dreißig Jahre nach *L'homme faillible* erscheint Ricœurs aus den 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford Lectures* hervorgegangenes Buch: *Soi-même comme un autre*. Zwar geht es ihm immer noch um die »Ausarbeitung einer Fundamentalanthropologie«³⁶, aber der Umschlag der Wasfrage (»Was ist der Mensch?«) zur Werfrage (»Wer sind wir?«) markiert einen neuen Ansatz, den einer »Hermeneutik des Selbst«. Die zehn Abhandlungen des Buches verteilen die Werfrage auf vier Unterfragen: *Wer spricht?*, *Wer handelt?*, *Wer erzählt sich?*, *Wer ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung von Verantwortung?*

Der Georges Bernanos entlehnte Titel des Buches fasst die drei philosophischen Leitintentionen der Untersuchung zusammen: 1. den Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber jeder unmittelbarer Selbstsetzung des Subjektes; 2. die klare Unterscheidung zweier Grundbedeutungen der Identität: *Selbigkeit* und *Selbstheit*, die bereits in den lateinischen Ausdrücken *idem* und *ipse* angedeutet ist; 3. die Ergänzung der Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit durch die des *Selbst* und des *Anderen als man selbst*.

Weil sie keine »Subjektphilosophie« mehr sein will, kehrt die Hermeneutik des Selbst der Alternative des entweder verherrlichten oder gedemütigten Subjektes, des *Cogito* (Descartes) und des *Anti-cogito* (Nietzsche) den Rücken. Eine Hermeneutik des Selbst, die sich den Rekurs auf eine direkte Selbstanschauung verbietet und die ontologische Frage der Seinsart des Selbst erst ganz zum Schluss erörtert, kann sich den Umweg über die Sprachanalyse nicht ersparen und sich auch nicht Hals über Kopf in eine Philosophie des Handelns stürzen. Es ist ihr *indirekter* Stil, der eine »konstruktive Konfrontation zwischen der analytischen und der hermeneutischen Philosophie« erfordert.

Der rote Faden, der die zehn Abhandlungen miteinander verbindet, ist die »rein *analogische* Einheit, die zwischen den vielfältigen Verwendungen des Begriffs *Handeln* waltet« (Sca, 31/SaA, 30). Dem Augenschein zum Trotz, implizierte der Wechsel von einer Symbol-

36 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 124 [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 127 [=SaA].

hermeneutik zu einer Texthermeneutik keine Einschränkung ihres Untersuchungsfeldes. Im Gegenteil nimmt Ricœur nun das weiträumige Gebiet einer Philosophie des Handelns in Angriff, die sich auf zahlreiche Analogien stützt, die es ermöglichen, eine sinnvolle Handlung wie einen Text zu verstehen (TA, 137–280). Damit verschiebt sich auch die Perspektive auf die Frage des Bösen. Während die Symbolik des Bösen das Schwergewicht auf das Schuldbekenntnis legte, berücksichtigt Ricœur immer stärker die Klagen der unschuldigen Opfer, die nicht weniger ursprünglich als die Bekenntnisse der Sünder sind.

Beschreiben, Erzählen, Vorschreiben: Diese drei großen Sprachspiele bestimmen den Rhythmus der ganzen Untersuchung. Während bei Heidegger die Ontologie des Selbst der Ausgangspunkt ist, ist sie für Ricœur ein Endziel, möglicherweise sogar nur ein ständig zurückweichender Horizont. Darüber darf man nicht vergessen, dass ein Nahhorizont einen Fernhorizont verbergen kann. Auch wenn die zehnte Abhandlung eine hermeneutische Ontologie des Selbst skizziert, zeigt das ursprüngliche Manuskript der *Gifford Lectures*, dass die letzten drei Vorlesungen dem spezifischen Problem des religiösen Selbst gewidmet waren, ein Selbst, das Ricœur als ein »angerufenes Selbst« (»sujet convoqué«) versteht. Die Tatsache, dass sein philosophischer Agnostizismus ihn dazu verleitete, diesen Teil der *Lectures* auszuklammern, bedeutet keineswegs, dass die entsprechenden Fragen nur ein Nebenschauplatz seiner Hermeneutik des Selbst sind.

Das Selbst als ein Anderer ist Ricœurs »transatlantischstes« Buch, in dem er sich mehr als in seinen anderen Werken der Verfahren der Analytischen Philosophie bedient. In den beiden ersten Abhandlungen erörtert er die *semantische* Dimension (Peter Strawson: *Über wen spricht man?*) und die *pragmatische* Dimension (*Wer spricht und bezeichnet sich selbst als Sprecher?*) des Sprechens. Der wichtigste Beitrag der Theorie der Sprechakte zu einer Hermeneutik des Selbst besteht im Nachweis, dass die Äußerung ein »bipolares Phänomen« (Sca, 59/SaA, 59) ist, das den Sprecher und den Angeredeten miteinander verbindet. Das Bündnis von Selbstheit und Andersheit erhält einen ersten Umriss im Phänomen der Interlokution als »Austausch sich gegenseitig aufeinander beziehender Intentionalitäten« (Sca, 60/SaA, 60).

Die Besinnung auf das Phänomen der *Anrufbarkeit* deckt die verborgene Beziehung zwischen der Benennung und der »eigentümlichen Verfasstheit des Eigenleibes« (Sca, 72/SaA, 72) auf. Eigenleib und Eigenname sind unterschiedliche Phänomene, die sich aber jedes auf seine Weise auf die Problematik des Selbst beziehen. Auch wenn die Sprachsemantik das *Organon* einer Handlungssemantik ist, die sich bemüht, die Diskurse zu analysieren und zu beschreiben, in denen wir unser Tun und Lassen zur Sprache bringen, muss man dennoch auf die Eigentümlichkeiten der Sprache des Handelns achten. Eine Handlung lässt sich weder als ein Faktum noch als ein unpersönliches Ereignis beschreiben. Die primäre Aufgabe der Handlungssemantik ist die präzise Beschreibung des Begriffsnetzes des Handelns. Sie betrachtet die Handlungen in einer atomistischen Perspektive, genauso wie es die Pragmatik gegenüber den Sprachspielen tut.

Was in Heideggers ontologischer Perspektive als eine Schwäche der analytischen Theorie erscheint – die Was- und Warumfrage behalten die Oberhand gegenüber der Werfrage – verwandelt Ricœur in eine Stärke. Erst nachdem er die Formen der Vereinnahmung des Handlungsbegriffs durch eine Ontologie der unpersönlichen Ereignisse diskutiert hat, gelingt es ihm, die Frage der Selbstheit in einer expliziten Handlungstheorie anzusiedeln. In einer Art von Hindernislauf macht er auf den paradoxen Umschlag aufmerksam, aufgrund dessen an verschiedenen Fronten (an der der Wasfrage, der Warumfrage und der damit verbundenen Unterscheidung von *Motiv* und *Ursache*) die Dichotomie der Handlungssemantik und der Hermeneutik als praktischer Philosophie »phänomenologisch wenig plausibel« (Sca, 85/SaA, 85) und ontologisch schlecht fundiert ist.

Anstatt die unpersönlichen Ereignisse wie Substanzen zu behandeln, plädiert er für »eine *andersartige* Ontologie«, die mit einer Phänomenologie der Absicht und mit einer Epistemologie der teleologischen Kausalität vereinbar ist. Es ist die Ontologie »eines Seins im Entwurf, dem *de jure* die Problematik der Selbstheit« angehört, »so wie *de jure* die Problematik der Selbigkeit der Ontologie des Ereignisses angehört« (Sca, 107/SaA, 108).

Gegenüber Strawson unterstreicht Ricœur den Unterschied zwischen der Attribution eines Prädikates an ein logisches Individuum und der Zuschreibung einer Handlung an einen Handlungsvollzieher. Das logische Individuum trägt keine Verantwortung für seine

Eigenschaften; der Handelnde, dem eine Handlung zugeschrieben wird, kann für diese zur Verantwortung gezogen werden. Aristoteles zufolge ist der Handelnde nicht nur die physische Ursache, sondern der Ursprung (*arkhè*) der Handlung. Wir haben es mit einem »Ursprung, der ein Selbst ist« und einem »Selbst, das Ursprung ist« (Sca, 113/SaA, 115) zu tun. Um die Eigenart dieser *Zuschreibung* zu gewährleisten, stützt Ricœur sich auf den phänomenologischen Begriff des »Handlungsvermögens« oder der »Handlungsfähigkeit« (»puissance d'agir«).

Kants These, derzufolge das, was »in Bezug auf eine besondere Reihe von Ereignissen ein absoluter Anfang ist«, für die Freiheit »in Bezug auf den gesamten Lauf der Welt nur ein relativer Anfang« sein kann (Sca, 128/SaA, 131), verkoppelt Ricœur mit dem Begriff der *Initiative*.³⁷ Eine Initiative ist der aktive Eingriff eines Handelnden in den Verlauf der Dinge, um tatsächliche Veränderungen auszulösen, die das Zusammenwirken unterschiedlicher Kausalitäten verlangen. Nur eine »Phänomenologie des *ich kann*« und der »zum Eigenleib gehörigen Ontologie« wird dem »Status einer Urtatsache, die man dem Handlungsvermögen zuerkennt« (Sca, 135/SaA, 137), gerecht.

Die im Nachwort von *Zeit und Erzählung III* skizzierte Theorie der narrativen Identität ermöglicht eine konkretere Entfaltung der Dialektik der Selbstheit und der Selbigkeit, indem sie den Zeitfaktor und die Frage, ob es überhaupt eine sich durch die Zeit hindurch behaltende Identität des Selbst gibt, in den Vordergrund rückt.

Die Ausarbeitung der Hermeneutik des Selbst konfrontiert Ricœur in neuer Weise mit dem Problem des Charakters, mit dem er sich bereits in seiner Phänomenologie des Willentlichen und des Unwillentlichen und in seiner Anthropologie der Fehlbarkeit befasst hatte. Im Kontext der Hermeneutik des Selbst bezeichnet der Charakter »die Gesamtheit der dauerhaften Habitualitäten, *auf Grund derer* man eine Person wiedererkennt« (Sca, 146/SaA, 150). Er ist der Sockel der Gewohnheiten, die uns ein gewisses Gefühl unserer Identität verleihen und zugleich das Fundament der im Umgang mit anderen erworbenen *Identifikationen*.

Beiderseits besitzt er eine zeitliche Dichte, die sich in der Figur einer Erzählung entfalten lässt: »Was die Sedimentierung zusammengezogen hat, das kann die Erzählung wieder ausbreiten« (Sca,

37 Vgl. Sca, 133/SaA, 135; TA, 261 f.

148/SaA, 152). Der Begriff der narrativen Identität verbindet die *Dauerhaftigkeit* (*persévération*) des Charakters und die *Ausdauer* (*perséverance*) der Treue gegenüber dem gegebenen Wort miteinander. Die existenzielle Polarität des Charakters (»Charakterfestigkeit«) und der schöpferischen Treue (»fidélité créatrice« im Sinne von Gabriel Marcel) bildet den Schwerpunkt von Ricœurs Begriff der personalen Identität.

Derek Parfitts kompromisslose Dekonstruktion des Begriffs der personalen Identität und sein Argument, dass die personale Identität nicht das ist, worauf es ankommt, liefern Ricœur einen willkommenen Anlass, sein »Plädoyer für die Irreduzibilität des Merkmals der Jemeinigkeit und der darin implizierten Frage der Selbstheit« (Sca, 165/SaA, 170) zu vertiefen. Die Dialektik der Selbigkeit und der Selbstheit erreicht ihren Scheitelpunkt in der narrativen »Synthesis des Heterogenen«, die sich nicht nur auf den Akt des Erzählens, sondern auf die Handlungsträger selbst anwenden lässt. Auch die zeitgenössischen Romane, in denen sich die Selbigkeit des Charakters zugunsten eines Mannes oder einer Frau »ohne Eigenschaften« (Robert Musil) auflöst, kreisen immer noch um den Invarianzpunkt unserer leiblichen »Verfasstheit, die als existentielle Vermittlung zwischen Selbst und Welt erlebt wird« (Sca, 178/SaA, 184).

Die narrative Konfiguration der personalen Identität betrifft nicht nur Einzelhandlungen. Sie setzt eine ganze Hierarchie von Tätigkeiten oder »Praktiken« voraus, die sich über lange Zeitstrecken hinweg erstrecken. Eine besonders wichtige Frage betrifft den Begriff des *Lebensplans* und, damit verbunden, den von Alasdair MacIntyre und Charles Taylor geprägten Begriff der narrativen Einheit der *Lebensgeschichte*. Im Gespräch mit diesen Autoren unterstreicht Ricœur die bereits in *Zeit und Erzählung* erörterte Möglichkeit einer *Refiguration des Lebens durch die Fiktion*, anders gesagt, die Möglichkeit, dass die fiktiven Erzählungen uns helfen, eine bessere Antwort auf die »Ödipusfrage«: »Wer bin ich?« zu geben. Die These »dass literarische Erzählungen und Lebensgeschichten nicht nur einander nicht ausschließen, sondern sich – trotz oder wegen ihres Kontrastes – ergänzen« (Sca, 193/SaA, 200), hat erhebliche Konsequenzen für das rechte Verständnis der Beziehungen zwischen der Theorie der Narrativität und der in den Abhandlungen 7 bis 9 skizzierten »Kleinen Ethik«.

(36) »Im irrealen Bereich der Fiktion erforschen wir unablässig neue Bewertungsweisen für die Handlungen und Figuren. Die Gedankenexperimente, die wir im großen Laboratorium der Einbildung durchführen, sind auch Forschungsreisen durch das Reich des Guten und des Bösen« (Sca, 194/SaA, 201).

Die narrative Identität offenbart die Brüchigkeit und die Fragwürdigkeit jeder Identität. Sie verleiht der Frage: »Wer bin ich?«, die manchmal in den finstersten Nächten der persönlichen Identität ertönt, ihre volle Schärfe. Aber selbst »in diesen Augenblicken äußerster Entblößung 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)!

Scheinbar ist das Bewusstsein der äußersten Fragwürdigkeit der Selbstheit (d.h., in der Sprache der ersten Anthropologie Ricœurs, das Bewusstsein der menschlichen Fehlbarkeit) unverträglich mit dem assertorischen Charakter der moralischen Entscheidung. Während das narrative Selbst sich unaufhörlich fragt: »Wer bin ich?« bekennt das ethische Selbst: »Hier bin ich!« Die Hermeneutik des Selbst verwandelt diesen Unterschied zwischen der narrativen und der moralischen Identität in eine lebendige Dialektik.

(37) Die »von den verwirrenden Fällen literarischer Fiktion freigelegte beängstigende Frage: ›Wer bin ich?‹ kann sich in einer gewissen Weise der stolzen Erklärung: ›Hier stehe ich!‹ eingliedern. Die Frage wird dann zu: ›Wer bin ich, der ich so wankelmütig bin, dass Du trotzdem auf mich zählst?‹ Die Diskrepanz zwischen der Frage, in deren Abgrund die narrative Einbildungskraft versinkt, und der Antwort des durch die Erwartung des Anderen zur Verantwortung gerufenen Subjektes wird zu einem heimlichen Riss im Zentrum des Engagements selbst« (Sca, 198/SaA, 205).

Dass Ricœur an diesem Punkt auf die Metaphorik des »Risses« seiner Anthropologie der Fehlbarkeit zurückgreift, ist kein Zufall!

Parfit hat nicht Unrecht, wenn er sagt, dass es in der gelebten Ethik nicht auf den Selbstbesitz ankommt. Das will aber nicht besagen, dass das Selbst hassenswert ist und sich selbst auflösen muss. Es handelt sich lediglich um eine Selbstentblößung, die »den ethischen Primat des Anderen als das Selbst gegenüber dem Selbst« (Sca, 198/SaA, 206) ernstnimmt.

(38) »In einer Philosophie der Selbstheit wie der unsrigen muss man sagen können: Besitz ist nicht das, worauf es ankommt. Was die Grenzfälle, die die narrative Einbildungskraft erzeugt, nahelegen, ist die Dialektik von Besitz und Besitzlosigkeit, von Sorge und Sorglosigkeit, von Selbstbehauptung und Selbstverzicht. So wird das eingebildete Nichts des Selbst zur existentiellen ›Krise‹ des Selbst« (Sca, 198/SaA, 206).

Diese These markiert die Schwelle der drei Abhandlungen, die Ricœur in Anspielung auf die aristotelischen Ethiken allzu bescheiden als seine »Kleine Ethik« bezeichnet, wobei sich der Akzent mehr und mehr auf die Dialektik der Selbstheit und der Andersheit verlagert. Diesbezüglich verdient der *ordre des raisons*, den Ricœur befolgt, eine besondere Aufmerksamkeit. Er besteht in einem Dreischritt, der unter Berufung auf Aristoteles mit dem »ethischen Selbst« anhebt, von da aus mit Kant die Gestalten des »moralischen Selbst« bestimmt und mit einer praktischen Weisheit endigt, die ihrerseits von den Einsichten der tragischen Weisheit getragen ist. Ricœur zufolge gibt es keine bessere Möglichkeit, David Humes Dichotomie von Sein und Sollen, Tatsache und Wert zu überwinden, als dass man ein Verhältnis der Subordination und der Komplementarität zwischen dem aristotelischen Erbe einer teleologischen Ethik des guten Lebens und dem kantischen Erbe einer Pflichtmoral postuliert.

Die ethischen Gestalten des Selbst lassen sich anhand der Leitformel: »*Ausrichtung auf das wahre Leben mit dem Anderen und für ihn in gerechten Institutionen*« (Sca, 211/SaA, 220) aufschlüsseln. Ohne Selbstschätzung, kein gutes Leben! Alles hängt davon ab, dass dieser Begriff nicht einseitig egozentrisch verstanden wird, sondern auch die Beziehungen zu den Mitmenschen und zu den gesellschaftlichen Institutionen einschließt.

Der kürzeste Weg, unsere Einzelentscheidungen mit der Idee, die wir uns von einem geglückten Leben überhaupt machen, in Einklang zu bringen, besteht in »einer unaufhörlichen Interpretationsarbeit der Handlung und des Selbst« (Sca, 210/SaA, 218). Die Selbstschätzung besitzt nicht nur eine reflexive Struktur, »insofern wir in der Schätzung unserer Handlungen uns selbst als deren Urheber schätzen« (Sca, 208/SaA, 216), sie setzt einen eigenständigen Akt der *Selbstinterpretation* hinaus, die sich auf der Ebene der Ethik in eine Selbstschätzung verwandelt.

Die ursprüngliche Selbstschätzung kann nicht von der auf den Anderen gerichteten »Fürsorge« getrennt werden. Im Rückgriff auf die antiken Traktate über die Freundschaft erinnert Ricœur daran, dass die Freundschaft als »erste Entfaltung des Wunsches, gut zu leben« (Sca, 214/SaA, 223), ein wichtiges Thema für eine Ethik der Gegenseitigkeit, des Teilens und des Zusammenlebens von Menschen ist, »deren jeder sich selbst schätzt« (Sca, 220/SaA, 221).

Gegenüber der Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens führt die Einseitigkeit des Anspruchs, der von der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen ausgeht, eine dissymmetrische Verantwortung ein, die Levinas zufolge das Ich »in den Akkusativ versetzt«, was zugleich seine beste Chance ist, sich von einem Ich zu einem Selbst zu verwandeln.

Ricœur zufolge gehört auch das Mitleiden mit dem leidenden Anderen zum Spektrum der Möglichkeiten des ethischen Selbst, weil »das Selbst, dessen Handlungsvermögen anfangs größer ist als das [s]eines Anderen, sich von all dem berührt [findet], was der leidende Andere ihm im Gegenzug anbietet« (Sca, 223/SaA, 232).

(39) »Ein an die Verletzlichkeit seiner Sterblichkeit erinnertes Selbst kann von der Schwachheit des Freundes mehr empfangen, als es ihm gibt, indem es aus seinen eigenen Kraftreserven schöpft« (Sca, 224/SaA, 233).

Die Ausrichtung auf das gute Leben schließt auch den Dritten als Person ein. Gerade weil der »Dritte« sich mehr als einmal in der Situation des »ausgeschlossenen Dritten« befindet (etwa als Bürger der »Dritten Welt«, der verzweifelt versucht, ein Schlupfloch in der »Festung Europa« zu finden), muss er als »eingeschlossener« und nicht *ausgeschlossener* »Dritter« (Sca, 228/SaA, 238) behandelt werden. Damit offenbart sich eine dritte Gestalt des ethischen Selbst: der gesichtslose und anonyme »jedermann«, der zur gesellschaftlichen Institution als solcher gehört, die vom Wunsch des Zusammenlebenwollens der Mitglieder einer geschichtlichen Gemeinschaft getragen ist.

Auf der sozialen und gesellschaftlichen Ebene verwandelt sich die Selbstschätzung in einen *Gerechtigkeitssinn*, bzw., noch elementarer, in das Gespür für das Ungerechte und das Gerechte. Die Gesellschaft erscheint damit als ein komplexes System der Verteilung grundverschiedener Güter, die nur so lange Bestand hat, als möglichst viele Mitspieler am großen Spiel des gerechten Verteilens

beteiligt sind. Für den Wunsch nach einem guten Leben hängt alles von der Verbindung von Gerechtigkeit und Gleichheit ab. Für den Gerechtigkeitssinn ist »die *Gleichheit im Verhältnis zum Leben in den Institutionen, was die Fürsorge im Verhältnis zu den interpersonellen Beziehungen ist*« (Sca, 236/SaA, 245 f.).

Früher oder später muss sich das ethische Selbst der Strenge der moralischen Norm unterwerfen, wodurch der Optativ des Wunsches nach einem guten Leben sich in die kategorischen Imperative einer Pflichtmoral verwandelt. Den drei Grundgestalten des ethischen Selbst (Selbstschätzung, Fürsorge und Gerechtigkeitssinn) entsprechen drei Grundgestalten des moralischen Selbst: *Selbstbestimmung* bzw. *Selbstgesetzgebung (Autonomie)*, *Achtung* und *prozedurale Gerechtigkeit*, die zugleich »Orte virtueller Aporie« (Sca, 247/SaA, 257) sind. Der Kern des *Autonomieprinzips* ist nicht die selbstherrliche Selbstbehauptung, sondern eine bestimmte Rezeptivität, in der sich die Freiheit dem Gesetz unterwirft. Die »seltsame Natur« des Gefühls der Achtung, die Ricœur bereits in *L'homme faillible* unterstrichen hatte, verschärft diese Passivität durch die in diesem Gefühl implizierte Affektion durch den Anderen.

Im Versuch *Über das radikale Böse* lenkt Kant die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass »der Hang zum Bösen den Gebrauch der Freiheit – die Fähigkeit gemäß der Pflicht zu handeln, kurz: die Fähigkeit, tatsächlich autonom zu sein – beeinflusst« (Sca, 252/SaA, 262). Der Ausdruck »das radikal Böse« bezeichnet eine »ursprüngliche Wunde, aufgrund derer das *liberum arbitrium* sich in ein *servum arbitrium* verwandelt. Nichts bezeugt besser die Kontinuität zwischen Ricœurs früherer Anthropologie der Fehlbarkeit und seiner späteren phänomenologischen Anthropologie der Fähigkeit als das Argument, dass die Widerspenstigkeit des radikal Bösen dem Streben nach einem guten Leben die Prüfung der moralischen Pflicht auferlegt, die Ricœur in folgender Maxime zusammenfasst: »Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei, was nicht sein soll*, nämlich das Böse« (Sca, 254/SaA, 264).

Das Postulat einer gewissen Kontinuität zwischen den ethischen und den moralischen Gestalten des Selbst impliziert, dass die Achtung der personalen Würde des Anderen ebenso eng mit der Autonomie verbunden ist wie die Fürsorge mit der Selbstschätzung. Im Bereich des Moralischen ist es die in der »Goldenen Regel« enthal-

tene Norm der Gegenseitigkeit, die diese Verbindung gewährleistet. Ihre volle Tragweite offenbart sich dort, wo sich ein tätiges und ein erleidendes Selbst gegenüberstehen. Erst wenn man sämtliche Formen der Gewalttätigkeit erfasst hat, die in dieser Dissymmetrie enthalten sind, versteht man die Verbote, die sich aus der Goldenen Regel ergeben, an erster Stelle das: »Du sollst nicht töten!« des Dekalogs.

Kants kategorischer Imperativ ist eine bloße Formalisierung der Goldenen Regel. Jede seiner Formulierungen ist durch ein »subtiles Missverhältnis« (Sca, 263/SaA, 274) gekennzeichnet: Teils orientiert sich der Imperativ an der Idee der vernünftigen Natur des Menschen, der im Begriff der Selbstgesetzgebung enthalten ist; teils betont er die im Begriff des »Zwecks an sich selbst« enthaltene spezifische Andersheit der anderen Person.

Der formale Begriff der Gerechtigkeitsregel, der sich in der Fiktion eines »Gesellschaftsvertrags« als erster und grundlegender kontraktuel­ler Prozedur widerspiegelt, feiert eine Neuauflage in John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*. Rawls ist Ricœurs wichtigster Gesprächspartner in seinem Versuch, die Stärke und die Grenzen eines theoretischen Modells zu bestimmen, in dem der Begriff der *fairness* »den Urzustand des Vertrags bestimmt, aus dem die Gerechtigkeit der Basisinstitutionen sich herleiten soll« (Sca, 267/SaA, 278). Dieselbe Diskussion setzt Ricœur später in seinen unter dem Titel: *Le Juste* (1994) und *Le Juste 2* (2001) veröffentlichten Beiträgen zur Rechtsphilosophie fort. Seines Erachtens gelingt es der prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit nicht, den »ethischen« Gerechtigkeitssinn überflüssig zu machen. Bestenfalls liefert sie uns die Formalisierung eines solchen Gerechtigkeitssinns, »der stets vorausgesetzt bleibt« (Sca, 274/SaA, 285).

Die Frage des Verhältnisses zwischen der ethischen Ausrichtung auf ein gutes Leben und den Normen der Pflichtethik wird besonders akut, wenn sich das Selbst mit Konflikten konfrontiert sieht, die sich aus dem Universalitätsanspruch und der Strenge der ethischen Norm selbst ergeben. Weder Hegels *Sittlichkeit* noch ein moralischer Situationismus ist diesen Konflikten gewachsen. Ricœur zufolge bedürfen wir einer *praktischen Weisheit* (seine Übersetzung des Aristotelischen Schlüsselbegriffs der *phrónesis*), die angesichts von scheinbar unlösbaren Konflikten unsere Überzeugung, recht zu

handeln, im Rückblick auf die ursprüngliche Zielsetzung des guten Lebens verankert.

Die Stellung der Konflikte im moralischen Leben ist das Thema der Ricœurs Sohn Olivier gewidmeten, »Die Tragik des Handelns« betitelten Einleitung der neunten Abhandlung. In diesem »Zwischenspiel« verlässt er für eine Weile das Gebiet der Philosophie und er lädt uns ein, auf die Stimme der tragischen Weisheit, insbesondere auf die Stimme von Sophokles und seiner Antigone zu hören. Gerade weil sich das Tragische einer vollständigen »Wiederholung« im philosophischen Diskurs der Ethik und der Moral widersetzt, muss es in unser Selbstverständnis integriert werden. Indem sie Grenzerfahrungen beschreibt, bahnt die tragische Weisheit den Weg einer praktischen Weisheit, die versucht, in einem »rechten Denken« dem »schrecklichen Erleiden« (*pathein to deinon*), das die Gestalt der Antigone verkörpert, gewachsen zu sein.

Die Tragödie lenkt den Blick auf eine ethisch-praktische Aporie, die die Aporien der narrativen Identität verschärft. Indem sie darauf verzichtet, uns direkte Ratschläge zu erteilen, eröffnet die tragische Läuterung den Weg des guten Abwägens. Der Weg vom tragischen *phronēin* zur praktischen *phronēsis* ist nicht nur gangbar; er allein erhellt die wahre Quelle der moralischen Konflikte, die nicht nur in der Einseitigkeit der Charaktere besteht, sondern in »*de[n] mit der Komplexität des Lebens konfrontierten moralischen Prinzipien selbst*« (Sca, 290/SaA, 302) wurzelt.

(40) »Zur Bescheidenheit gebracht, findet die Sittlichkeit im moralischen Situationsurteil Anschluss an die *phronēsis*. Umgekehrt ist die *phronēsis*, weil sie so viele Vermittlungen und Konflikte durchlaufen hat, gegen jede Versuchung der Anomie gewappnet. Im Durchgang durch die öffentliche Debatte, das freundschaftliche Gespräch und den Austausch der Überzeugungen bildet sich das moralische Situationsurteil« (Sca, 337/SaA, 351).

Am Ende des »phänomenologisch-hermeneutischen Zyklus« (Sca, 338/SaA, 352) seiner »Kleinen Ethik« fördert Ricœur drei Grundbegriffe zutage, die den harten Kern dieser Ethik bilden. Die Prädikate »gut« und »verpflichtend«, die sich zunächst auf moralische Handlungen beziehen, verweisen auf den Begriff der *Imputabilität* oder *Zurechenbarkeit*, d.h. »die Zuschreibung einer Handlung an ihren Vollzieher unter der Bedingung moralischer Prädikate, die die Handlung als gut, gerecht, pflichtgemäß, aus Pflicht vollzogen,

und letzten Endes als die im Falle von Konflikten weiseste qualifizieren« (Sca, 338/SaA, 353).

Am Schnittpunkt der Begriffe der Selbstheit und der Selbigkeit begegnen wir dem Begriff der *Verantwortung*, den Ricœur im dreifachen Zeithorizont des Bezugs zur Vergangenheit, zur Gegenwart und zur Zukunft entfaltet. »Verantwortlich« ist ein Selbst, das die zukünftigen Folgen seines gegenwärtigen Handelns bedenkt und auf sich nimmt, eine Aufgabe, die, wie Hans Jonas in seinem *Prinzip Verantwortung* nachgewiesen hat, umso dringlicher ist, als sich die Langzeitwirkungen des technologischen Handelns über mehrere Generationen hinweg erstrecken. Ricœur erwägt zugleich die Möglichkeit einer Verantwortung gegenüber der Vergangenheit, »die uns berührt, ohne ganz unser Werk zu sein, und die wir dennoch als die unsrige auf uns nehmen« (Sca, 343/SaA, 356). In diesem Fall deckt sich die Verantwortung mit »der Anerkennung der eigenen Schuldigkeit gegenüber dem, was uns zu dem macht, was wir sind« (ebd.; SaA, 357). Schließlich erlaubt die Hermeneutik des Selbst, den Begriff der Verantwortung auf die Gegenwart zu beziehen, die in diesem Fall kein bloßer punktueller Augenblick mehr ist. Die so verstandene Verantwortung erzeugt ihr eigenes Gegenwärtigkeitsfeld, das der *Initiative*.

Die Dialektik des Selbst und des Anderen als man selbst findet ihren begrifflichen Ausdruck in der Kategorie der *Anerkennung*, die Hegel in seiner Jenaer Zeit ausgearbeitet hatte. Indem er die Anerkennung als eine Struktur bestimmt, »das die Bewegung reflektiert, welche die Selbstschätzung zur Fürsorge und diese zur Gerechtigkeit führt«, legt Ricœur die »Wege des Anerkennens« frei, die er in seinem letzten Werk erkundet. Die Anerkennung »führt die Dyade und die Pluralität in die Konstitution des Selbst selber ein« und sie macht die »Selbstschätzung selber zu einer Gestalt der Anerkennung« (Sca, 344/SaA, 358).

Die zehnte Abhandlung von *Soi-même comme un autre*, die sich um die Frage der ontologischen Verfasstheit des Selbst dreht, hat einen exploratorischen Charakter, der sich bereits in ihrer Titelfrage: »Auf dem Weg zu welcher Ontologie?« ankündigt. Ricœur verknüpft die Frage nach der Seinsart des Selbst mit dem Begriff der *Bezeugung*, der das geheime Passwort des ganzen Buches (Sca, 335/SaA, 349) ist. Auch wenn die Bezeugung ein Modus der Selbstgewissheit ist, lässt sie sich nicht als eine Wissensform charakterisieren. Ihr

Gegenteil ist nicht das Falschsein, sondern der Verdacht. Auch für die Hermeneutik des Selbst, die sich im Zeichen der Werfrage entfaltet, stellt sich das Problem »einer beunruhigenden Art des Gleichgewichts zwischen Bezeugung und Verdacht. Was letzten Endes bezeugt wird, ist die Selbstheit, »sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (Sca, 351/SaA, 365).

Eine eigenständige Ontologie des Selbst gibt es noch nicht; sie muss erst mühsam erfunden und erarbeitet werden. Die Vermutung, dass das Begriffspaar *energeia/dynamis* auf einen »*zugleich potenzhaften und wirklichen Seinsgrund*« verweist, von dem sich das menschliche Handeln *abhebt*« (Sca, 357/SaA, 372), verleiht dem Erbe der aristotelischen Ontologie eine neue Aktualität.

Gegenüber Heidegger betont Ricœur die »kleine Differenz«, die seine Hermeneutik des Selbst von der Heideggers unterscheidet. Sie kündigt sich zunächst in der Hypothese an, dass die ontologisch verstandene Sorge nur ein Äquivalent der rein »*analogischen Einheit des Handelns*« (Sca, 359/SaA, 374) ist. Auch hier gilt der Satz: »Es gibt keine Welt ohne ein Selbst, das sich in ihr befindet und in ihr handelt, kein Selbst ohne eine in irgendeiner Weise praktikable Welt« (Sca, 360/SaA, 375).

Für Ricœur wie für Heidegger ist das Selbst ein »Mitspieler im großen Spiel des Lebens«. Als solches ist es mit Andersheiten konfrontiert, die nur eine Reflexion auf das menschliche Handeln und seine Voraussetzungen erschließen kann. Dieselbe »kleine Differenz« gegenüber Heidegger führt Ricœur zur Frage, ob eine ontologische Interpretation der Selbstheit nicht einen Platz für die spinozistische *essentia actiosa* und den Begriff des *conatus* freihalten sollte. Die Vermutung, dass der *conatus* eine »wichtige Schaltstelle [darstellt] zwischen der Phänomenologie des handelnden und leidenden Subjekts und dem zugleich wirklichen und mächtigen Grund, von dem sich die Selbstheit abhebt« (365/380), bestätigt, dass Ricœur den Begriff des Lebens auch in seiner Hermeneutik des Selbst nicht aus dem Blick verloren hat.

(41) Die Andersheit kommt nicht von außen her zur Selbstheit hinzu, »gleichsam um deren solipsistische Verirrung zu verhindern«. Sie gehört vielmehr »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« (Sca, 367/SaA, 382).

Ricœur unterwirft die »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit« (Sca, 368/SaA, 383) einer sowohl *spekulativen* wie *phänomenologischen* Analyse. Ähnlich wie Levinas im ersten Teil von *Totalité et infini* mobilisiert Ricœur in spekulativer Hinsicht Platons große Meta-Kategorien des »Selben« und des »Anderen«. Die Hermeneutik des Selbst verleiht ihnen eine besondere Stoßrichtung, insofern die Vieldeutigkeit der Selbstheit sich auf die Andersheit überträgt, so dass letztere sich nicht auf die alleinige Andersheit des Anderen reduziert.

Die Beschreibung der verschiedenen Brennpunkte der Andersheit, denen der Mensch als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens« ausgesetzt ist, ist der *Phänomenologie* vorbehalten. Ricœur selbst beschränkt sich auf den »Dreifuß der Passivität, *mithin der Andersheit*« (Sca, 359/SaA, 374): die dem *Eigenleib* inhärente Passivität; die Andersheit des *anderen als das Selbst*; schließlich die »verborgenste Passivität und Andersheit des *Gewissens*«.

Ricœur zufolge ist jeder Versuch, die drei Brennpunkte der Andersheit unter einen gemeinsamen Hut zu vereinigen, kontraproduktiv, weil er die Idee der Andersheit entschärfen würde. Eine ganz andere Frage ist, ob dieser »Dreifuß« sämtliche phänomenalen Gestalten der Andersheit erfasst. Etwa die Frage des Verhältnisses zwischen der Selbstheit des Menschen und der Selbstheit des Gottes, den Augustinus mit dem Begriff *Idipsum* identifiziert, oder die »innerliche« Andersheit des Unbewussten, die uns zu »Fremden gegenüber uns selbst« macht.

13.2 Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000)

Kurz nach dem Erscheinen von *Soi-même comme un autre* taucht in Ricœurs Schriften der Ausdruck: »Phänomenologie des fähigen Menschen« auf. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine äußerliche Ergänzung seiner Hermeneutik des Selbst, die von Anfang an als eine »Phänomenologie des ›Ich kann‹« (Sca, 136/SaA, 137) konzipiert war.

Die Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen entfaltet sich zunächst in der umfangreichen Untersuchung: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), die genau fünfzig Jahre nach Ricœurs Habilitationsschrift erschien und die man fast als eine zweite Habilitati-

onsschrift *post festum* bezeichnen könnte. Für die Bibliographie und bei der Lektüre der Korrekturfahnen war ihm Emmanuel Macron behilflich, eine Tatsache, die zu einer doppelten Legendenbildung führte. Der spätere französische Staatspräsident war niemals wissenschaftlicher Assistent Ricoeurs. Noch abwegiger ist die Annahme, dass Ricoeur der intellektuelle Mentor von Macrons politischem Programm gewesen sei.

Wiederum ist es Aristoteles, der Ricoeur das entscheidende Stichwort seiner Analyse des Erinnerungsvermögens liefert: »Das Gedächtnis hat es mit der Zeit zu tun.« Inwiefern das der Fall ist, zeigt eine differenzierte Analyse, die über die Fragen: »Woran erinnern wir uns?«, »Wie erinnern wir uns?«, »Wer erinnert sich?« führt.

Gegenüber der verbreiteten Versuchung, die Unzuverlässigkeit, die Grenzen und Lücken des Erinnerungsvermögens zu betonen, betont Ricoeur die Unersetzlichkeit dieses Vermögens, das uns unschätzbare Dienste im Umgang mit der Vergangenheit, der Gegenwart und sogar der Zukunft leistet. Der Begriff des »glücklichen Gedächtnisses«³⁸ macht darauf aufmerksam, dass die Fähigkeit des Sicherinnernkönnens ausschlaggebender ist als die Furcht vor dem Vergessen und die Pflicht des Sicherinnernmüssens. Das »geglückte Erinnern« steht im Dienst einer Arbeit des Anerkennens, die von der totalen Familiarität des Wiedererkennens bis zur Unheimlichkeit des unbestimmten *déjà vu* reicht.

Die Erinnerungsphänomene setzen nicht nur eine Zeiterfahrung voraus; aufgrund der leiblichen Verfasstheit des Menschen und der spezifischen Räumlichkeit der menschlichen Existenz implizieren sie auch ein Verhältnis zum Raum und den Erinnerungsorten. Aufenthalts- und Wohnorte sind ein bevorzugter Gegenstand des Erinnerungsvermögens. Die Phänomenologie des Erinnerns verschränkt die ontologische Funktion der Metaphern (Bewohnbarkeit der Welt), und des Erzählens (Vermenschlichung der Zeit) miteinander.

Die Wie-Frage (*Wie erinnert man sich?*) verleiht der Phänomenologie des Erinnerungsvermögens eine pragmatische Stoßrichtung, die sich nach zwei gegensätzlichen Richtungen hin entfaltet. Die erste findet ihren Ausdruck in der antiken *ars memoriae*, für die

38 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 642 f. [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 761 [=GGV].

das Erinnerungsvermögen ein Hochleistungssport ist, auf die Gefahr hin, dass das so verstandene Gedächtnis nur eine Handlung, aber niemals ein Erleiden ist. Erst wenn man einsieht, dass die Leistungen der Gedächtniskünstler die Rolle des Vergessens verdecken und zugleich das Von-der-Vergangenheit-affiziertsein verkennen, wird der Weg frei für eine differenzierende »Typologie des *Gebrauchs* und des *Missbrauchs* des natürlichen Gedächtnisses« (MHO, 82 f./GGV, 114 f.).

Diesbezüglich unterscheidet Ricœur drei Hauptformen des Missbrauchs. Die erste ist das »verhinderte Gedächtnis«, das sich der *Deutungsarbeit* und der *Erinnerungsarbeit* bzw. *Trauerarbeit* im Freud'schen Sinn zugunsten des Wiederholungszwangs verweigert. Ricœurs »Phänomenologie des verwundeten Gedächtnisses« (*mémoire blessé*; MHO, 94/GGV, 127) beschränkt sich nicht auf die Privatsphäre; sie nimmt auch den kollektiven Bereich in den Blick. Die geschichtliche Erfahrung macht uns auf das ständige Hin- und her eines Zuviel und eines Zuwenig des Erinnerns aufmerksam. Dort, wo das Zuviel überwiegt, beherrscht die zwangshafte und sterile Wiederholung des erlittenen Leids das Feld; dort, wo das Zuwenig dominiert, verbreitet sich das Unkraut negationistischer Verneinungsstrategien. Beiderseits handelt es sich um dieselbe Verweigerung der Trauerarbeit und die Unfähigkeit der Kritik. Nur ein »kritisches«, bzw. »gerechtes« Gedächtnis verdient den Namen eines geglückten Gedächtnisses!

(42) »Ich bleibe bestürzt über das beunruhigende Schauspiel des Zuviel an Gedächtnis hier, des Zuwenig an Gedächtnis dort, ganz zu schweigen vom Einfluss der Gedächtnisfeierlichkeiten und des Missbrauchs des Gedächtnisses. Diesbezüglich ist die Idee einer Politik des gerechten Erinnerns eines der Themen meiner zivilpolitischen Überzeugungen« (MHO, I/GGV, 15).

Die zweite Form des Missbrauchs ist die Gedächtnismanipulation, insbesondere von Seiten demagogischer Politiker, die die »identitäre Versuchung« schamlos ausbeuten. Dieselbe Gedächtnismanipulation kann auch die Form der Intoleranz und der ideologischen Verblendung annehmen.

Die dritte Form des Missbrauchs verwandelt das Erinnerungsvermögen in den kategorischen Imperativ der Erinnerungspflicht als sozialer Zwangsarbeit. In diesem Zusammenhang erhebt Ricœur Einspruch gegen frenetische Gedächtnisfeiern, die sich mit

einer Vereinnahmung der stummen Opfer der Gewalt verbinden (MHO, 109/GGV, 143). Diese nachdrückliche Warnung leitet zur Doppelfrage über: »Wem kann man Erinnerungen zuschreiben?« und »Von wem erwartet man, dass er oder sie sich erinnert?« Beide Fragen lenken unsere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Gedächtnis und Selbstheit, das seinerseits doppelschneidig ist, je nachdem, ob man sich auf das individuelle oder das kollektive Gedächtnis bezieht.

Diesbezüglich unterscheidet Ricoeur drei Formen der Erinnerungszuschreibung: an sich selbst, an die Anderen und an die uns Nahestehenden. Vergleicht man diese unterschiedlichen Zuschreibungen miteinander, zeigt sich, dass der Austausch von Erinnerungen mit den uns Nahestehenden der Sitz im Leben des glücklichen Gedächtnisses ist.

(43) »Zwischen den beiden Polen des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses gibt es eine Zwischenebene der Referenz, auf der ein konkreter Austausch zwischen dem lebendigen Gedächtnis individueller Personen und dem öffentlichen Gedächtnis der Gemeinschaften, denen wir angehören, stattfindet. Es ist die Ebene der Beziehung zu den Nahestehenden, denen wir zurecht ein Gedächtnis besonderer Art zuschreiben« (MHO, 161/GGV, 203 f.).

Im zweiten, besonders umfangreichen Teil der Untersuchung entwickelt Ricoeur die These, dass das Erinnern die Matrix der Historie und des geschichtlichen Verstehens ist. Seine Beweisführung bestätigt, wie wichtig für ihn das Gespräch mit den Historikern (Jules Michelet, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Reinhart Koselleck, Yosef Hayim Yerushalmi, Krzysztof Pomian, usw.) zeitlebens gewesen ist.

In Fortsetzung seines Entwurfs einer Hermeneutik des geschichtlichen Bewusstseins im letzten Kapitel von *Zeit und Erzählung III* fragt sich Ricoeur nun, auf welche Weise die Geschichtswissenschaft unser Verhältnis zur Zeit des Erinnerns verändert (MHO, 192/GGV, 235). Eine minutiöse Analyse der Hauptoperationen der Geschichtswissenschaft (Archivierung, Erklären, Vorstellen) zeigt, dass die Aporien des Erinnerungsvermögens ein Gegenstück im historischen Verstehen haben (MHO, 168/GGV, 211). Diesen Aporien muss eine kritische Geschichtsphilosophie Rechnung tragen, indem sie den Begriffen der Spur und des Zeugnisses eine wichtige Stelle einräumt (MHO, 229 f./GGV, 279). Niemals darf der Historiker vergessen,

dass er nicht nur anstelle der vergangenen Generationen spricht, sondern sie selbst zu Wort kommen lassen muss, weil sie, ebenso wie wir selbst, fähig gewesen sind, Initiativen zu ergreifen, die Vergangenheit zu verarbeiten die Zukunft vorzubereiten (MHO, 497/GGV, 585).

Der Streit um die Priorität der Geschichte oder der Erinnerung ist ebenso müßig wie die Frage, was früher ist: das Huhn oder das Ei? Ricœurs dialektische Bestimmung des Verhältnisses von Gedächtnis und geschichtlichem Wissen verbietet es, das Erinnern auf ein Spezialgebiet der Geschichtswissenschaft zu reduzieren. Ebenso verfehlt ist die Hypothese, dass die Historie nur eine Fortsetzung des Erinnerns mit anderen Mitteln sei.

Gegen die heute verbreitete »kommemorative Bulimie« (MHO, 532/GGV, 629) erhebt Ricœur energisch Einspruch. Seines Erachtens darf der ethische, von Yerushalmi unterstrichene Imperativ: »Erinnere Dich!« nicht mit einem »unerbittlichen Erinnern« verwechselt werden, das uns jedes Vergessen verbietet. Der Begriff des »patrimonialen Gedächtnisses« (MHO, 529/GGV, 624) ist nicht weniger zweideutig als Nietzsches »antiquarische Historie«. Beide leisten einer einseitigen Glorifizierung der Vergangenheit, unter Ausschluss jedes Bezugs auf die Zukunft, Vorschub.

Das komplexe Phänomen des Vergessens konfrontiert Ricœur mit neuen Schwierigkeiten, die ihren Grund nicht nur in der »irritierenden Komplexität« (MHO, 538/GGV, 635) des Verbums »vergessen« haben. Sie verbieten es, die Analyse des Vergessens in Analogie zum Dreischritt der Analyse des Erinnerns (*Was ist der Gegenstand des Vergessens?, Wie vergisst man?, Wer vergisst?*) zu entwickeln.

(44) »Das Phänomen des Vergessens hat dieselben Ausmaße wie die beiden Hauptklassen der auf die Vergangenheit bezogenen Phänomene: Im Vergessen geht die Vergangenheit in ihrer doppelten, mnemonischen und historischen Dimension verloren; die Zerstörung eines Archivs, eines Museums, einer Stadt – Zeugnisse der vergangenen Geschichte – läuft auf ein Vergessen hinaus. Das Vergessen gibt es dort, wo es eine Spur gegeben hat. Aber das Vergessen ist nicht nur der Feind des Erinnerns und der Geschichte. Es gibt auch ein Reservevergessen [*oubli de réserve*], das eine Ressource für das Erinnern und für die Geschichte ist« (MHO, 374/GGV, 442).

Ricœur zufolge muss sich die Phänomenologie des Erinnerns und des Vergessens von den Ergebnissen der Neurowissenschaften

belehren lassen (MHO, 549/GGV, 647), die das Vergessen als Auslöschung der kortikalen Gedächtnisspuren verstehen. Fraglich ist nur, ob jede erlebte Erfahrung des Vergessens sich auf dieses Modell zurückführen lässt. Freuds These, dass wir weniger vergessen als wir wünschen oder befürchten, macht darauf aufmerksam, dass das, was wir vergessen möchten, nicht spurlos verschwindet, sondern unvergesslich bleibt und überraschenderweise und oftmals zu unserem Leidwesen wiederauftauchen kann. Diese zweite Form des Vergessens leistet der Idee eines geglückten Erinnerns Vorschub, weil das Vergessen in diesem Fall keine tödliche Bedrohung des Erinnerungsvermögens ist, sondern dieses erst ermöglicht.

Im Rückblick auf Harald Weinrich erwägt Ricœur die Möglichkeit einer *Kunstlehre des Vergessens*, die uns in praktischer Hinsicht unschätzbare Verdienste leistet, weil sie das beste Heilmittel gegen missbräuchliche Gedächtnismanipulationen ist. Die Kunst des Vergessens kehrt den offiziellen Geschichten und der kommemorativen Frenesie den Rücken, indem sie es uns einlädt, anders zu erzählen.

Ricœur erwägt noch eine dritte institutionelle Form des Vergessens: die Amnestie, die an die Wurzeln des Politischen rührt (MHO, 586/GGV, 691). Hier verwandelt sich die Erinnerungspflicht in eine nicht weniger zweideutige Pflicht des Vergessens, auf die Gefahr hin, das geschehene Unrecht unter den Tisch zu kehren.

Damit öffnet sich der Blick auf das schwierige Problem des Verzeihens, das Ricœur im Epilog des Buches behandelt. Schwierig ist der Begriff nicht nur, weil das Verzeihen ein Extremfall des Handelns ist, den Hannah Arendt mit einem Wunder vergleicht, sondern auch, weil er uns mit der vertikalen Achse konfrontiert, die die Tiefe der Verschuldung von der Höhe des Verzeihens unterscheidet (MHO, 593/GGV, 699).

(45) »Falls das Verzeihen einen Sinn hat und insofern es existiert, bildet es den gemeinsamen Horizont des Erinnerns, der Geschichte und des Vergessens« (ebd.).

Manchmal, aber immer nur unter außergewöhnlichen Umständen, findet das kleine Wunder des Anerkennens seinen Ausdruck im großen Wunder Verzeihens, das ein neues, gleichsam eschatologisches Licht auf die Grundfähigkeiten des Menschen wirft. Den Skeptikern und den Zynikern, die die Möglichkeit des Verzeihens bezweifeln, hält Ricœur die schlichte Tatsächlichkeit des Phänomens entgegen:

(46) »Es gibt das Verzeihen, wie es die Freude, die Weisheit, die Torheit, die Liebe gibt. Gerade die Liebe: das Verzeihen gehört zur selben Familie« (MHO, 605/GGV, 712).

Ricœur begnügt sich nicht mit dieser Feststellung, denn die Probleme beginnen, sobald man sich der Frage der Gegebenheit des Phänomens stellt. Diesbezüglich skizziert er eine »Odyssee des Geistes der Verzeihung« in fünf Etappen.

Mit Derrida hält er daran fest, dass das bedingungslose Verzeihen seinen Maßstab am Unverzeihlichen hat. Je nachdem man sich auf der individuellen und der kollektiven Ebene der »Prüfung der Unmöglichkeit« unterwirft, erscheint die Verschuldung und damit auch die Möglichkeit des Verzeihens in einem anderen Licht. Sie reicht von der juristischen Kategorie der Unverjährbarkeit bis zum Begriff der politischen Schuld, die sich von der strafrechtlichen Schuld unterscheidet. Die Großzügigkeit gegenüber den Besiegten ist schon ein »Schatten der Vergebung« (MHO, 616/GGV, 727), aber die schwierigsten Probleme einer Philosophie des Verzeihens stellen sich dort, wo man sich fragt, ob das Verzeihen von der Bitte um Vergebung abhängig gemacht werden muss. Die Gleichung von Schuldbekennnis und Verzeihen (MHO, 626/GGV, 739) setzt voraus, dass man sich fragt, welches Selbst fähig ist, um Vergebung zu bitten, sie zu gewähren und sie zu empfangen, womit von vorneherein jede politische und institutionelle Instrumentalisierung des Verzeihens ausgeschlossen ist.

Das Schlusswort der Odyssee des Verzeihens ist ein endgültiger Akt des Vertrauens, der auf die Fähigkeit der Selbsterneuerung rekurriert. Sein Anspruch lässt sich nur in der Grammatik des Optativs, bzw. im Konditionalis formulieren:

(47) »Im Zeichen der Vergebung würden dem Schuldigen andere Fähigkeiten als seine Delikte und seine Schulden zugemutet. Man würde ihm seine Handlungsfähigkeit zurückerstatten und sein Handeln an dessen Fortsetzung binden. Diese Handlungsfähigkeit fände ihren Ausdruck in den winzigen Akten der Würdigung, die ein *Inkognito* des Verzeihens im Öffentlichkeitsraum sind. Schließlich würde das Versprechen, das die Handlung auf die Zukunft ausrichtet, sich dieser wiederhergestellten Fähigkeit bemächtigen. Die Grundformel dieses freisetzenden Wortes lautet: Du bist mehr wert als Deine Handlungen« (MHO, 642/GGV, 759; abweichende Übers. JG).

Der »Epilog des Epilogs« des Buches hat die Form einer Besinnung auf das im Horizont des Geistes der Vergebung betrachtete Verhältnis von Erinnern, Geschichte und Vergessen. Ricœur bezeichnet es mit dem schönen Namen »Glück« (*bonheur*; MHO, 642/GGV 760). Das »geglückte Erinnern«, mit dem die Untersuchung begann, verwandelt sich hier in ein »versöhntes Gedenken« (MHO, 375/GGV, 443). »Die Freude, der Humor, die Hoffnung, das Vertrauen und [...] die Arbeit« (MHO, 93/GGV, 125) sind die Grundstimmungen des geglückten Erinnerns, dem die Fähigkeit des Verzeihens seinen unverwechselbaren Stempel aufdrückt.

In Anspielung auf die »sublimierte Traurigkeit« der letzten Quartette und Sonaten Ludwig van Beethovens betont Ricœur:

(48) »Die Heiterkeit ist der Lohn für den Verzicht auf das verlorene Objekt und das Zeichen der Versöhnung mit seinem verinnerlichten Objekt. Und sofern die Trauerarbeit der verpflichtende Weg der Erinnerungsarbeit ist, kann die Heiterkeit die Arbeit des Gedächtnisses krönen« (MHO, 94/GGV, 126).

Abgesehen von seiner philosophischen Tragweite hat dieser Satz auch eine existenzielle Bedeutung für den Lebensweg eines Philosophen, dessen Leben von Anfang an vom Tod überschattet war. Sie wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass der am 20. Mai 2005 in Châtenay-Malabry verstorbene Philosoph fragmentarische Notizen hinterlassen hat, die Catherine Goldenstein unter dem bezeichnenden Titel: *Vivant jusqu'à la mort* (dt. *Lebendig bis in den Tod*) herausgegeben hat.

(49) »Am Ende einer Bewegung der Verinnerlichung des auf immer verlorenen Liebesobjekts schält sich die Versöhnung mit dem Verlust heraus, und genau darin besteht die Trauerarbeit. Können wir nicht im Horizont dieser Trauer um den anderen die Trauer vorwegnehmen, die den vorweggenommenen Verlust unseres eigenen Lebens krönen würde? Auf diesem Weg der verdoppelten Verinnerlichung kann uns die Vorwegnahme der Trauer, die unsere Nächsten um uns selbst als Dahingeschiedene werden leisten müssen, helfen, unseren zukünftigen Tod als einen Verlust hinzunehmen, mit dem uns im vorhinein zu versöhnen unsere Aufgabe ist« (MHO, 468/GGV, 552).

13.3 Rekognition, Selbstanerkennung, Gegenseitigkeit: drei Wege des Anerkennens

Nach dem Abschluss dieser großen Abhandlung, die er mit einem »Dreimaster« verglich, sagte Ricœur mir mit dem ihn auszeichnenden feinen Humor: »Die Tour de France werde ich zwar nicht mehr fahren, aber ich höre nicht auf, zu radeln!« Wie energisch er bis zu seinem Lebensende noch in das intellektuelle Pedal getreten hat, beweisen seine drei unter dem Titel: *Parcours de la reconnaissance*, dt. *Wege der Anerkennung* (2006), zusammengefassten Abhandlungen. Die zweite Abhandlung dieses testamentarischen Werkes enthält ein programmatisches Kapitel, das die Hauptlinien seiner Phänomenologie der menschlichen Grundvermögen zusammenfasst. Ihr Zentralthema ist die Fähigkeit des Anerkennens, die Ricœur im dreifachen Sinn des Wiedererkennens (»reconnaissance-identification«), der Selbstanerkennung (»reconnaissance de soi«) und der auf Gegenseitigkeit beruhenden Anerkennung, deren Höchstform die Dankbarkeit ist, versteht.

Ricœurs Untersuchung folgt nicht einer chronologischen Ordnung, sondern einer bei Kant ansetzenden und über Bergson zu Hegel führenden Ordnung der steigenden Problematisierung des Begriffs der Anerkennung. Jede der drei Abhandlungen beginnt mit einem Motto, in dem sich der Geist der ganzen Untersuchung widerspiegelt. Die erste, die das Wiedererkennen als Identifikation zum Gegenstand hat, ist Pascals *Entretien avec M. de Saci* entnommen: »L'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître« (PR, 369). (»Das Wesen der Verkennung besteht darin, dass man sie nicht erkennt.«³⁹) Das Zitat lenkt die Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen einem »Missgriff« (»méprise«), d.h. einer *Verkennung*, und einem bloßen Irrtum. Ein Irrtum kann *berichtigt* werden; eine Verkennung muss *überwunden* oder *abgebaut* werden, weil sie ein Fehlurteil ist, das seine Wurzel in einer misslungenen Identifikation hat.

Kants Erkenntnistheorie zufolge ist das Urteil der Ausdruck des Verknüpfungsvermögens des Verstandes, der uns instand setzt, im

39 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 317 [=WdA]. In der dt. Übersetzung steht »Irrtum« statt »Verkennung« und kaschiert so den Unterschied, auf den es dem Verf. (JG) ankommt.

Denken die Einheit eines Sinnes zu erfassen, anders gesagt, zu rekonozieren, indem wir identifizieren. Was die Arbeit der Rekognition erschwert und manchmal ganz und gar unmöglich macht, ist die Zeit als Faktor der Veränderung: »Er (oder sie) ist nicht mehr derselbe (dieselbe)!«

Während die bloße *Verwechslung* ihre Quelle in der Vertauschung zweier Vorstellungen hat, ist für die *Verkennung* das Wiederauftauchen des Selben wenn nicht ein »kleines Wunder« (PR, 100/WdA, 92), so doch mindestens ein bescheidener Sieg über die universale Unbeständigkeit, die der ernüchternden Weisheit des biblischen *Kohélet* ihre pathetische Eindringlichkeit verleiht. Im Rückgriff auf die Episode des »Schauspiels eines Diners« in Prousts *À la recherche du temps perdu*, in der der Romancier die vertrauten Figuren seiner Vergangenheit bis zur Unkenntlichkeit altern sieht, fragt Ricœur sich, ob »das Wiedererkennen – zumindest als Identifizieren – nicht seinen Höhepunkt erreicht, wenn es dem ›Unkenntlichgewordenen‹ [le ›méconnaissable‹] abgetrotzt werden muss« (PR, 103/WdA, 95).

In der Zweiten Abhandlung untersucht er die »*reconnaissance* anderer Art« (PR, 104/WdA, 95), d.h. die Arbeit der Selbstanerkennung im Rückgriff auf Arthur Rimbauds Bemerkung⁴⁰: »Je me suis reconnu poète« (»Ich habe mich selbst als Dichter anerkannt«).

Obschon die Griechen das »soi-même« als philosophisches Problem noch nicht wahrgenommen hatten, mobilisiert Ricœur zunächst den »griechischen Fundus« von Homer bis zum aristotelischen Begriff der Überlegung. Im berühmten Passus der *Odyssee*, der die Rückkehr des Odysseus auf seine Heimatinsel Ithaka schildert, konzentriert Ricœur sich auf die »das Wiedererkennen begleitenden Formeln, die Erkennungszeichen und die Verkleidungen« (PR, 116/WdA, 105).

Wenn man sich das »Die Tragik des Handelns« betitelte Zwischenspiel am Anfang der Neunten Abhandlung von *Soi-même comme un autre* vor Augen führt, wird man sich nicht übermäßig darüber wundern, dass sich der Tragödiendichter Sophokles mit seinen beiden Ödipus-Tragödien (*König Ödipus* und *Ödipus auf Kolonos*) wieder zu Wort meldet. Beide Tragödien rücken das Thema der Selbstanerkennung oder der Selbstannahme, die nicht mit einer bloßen Selbsterkenntnis gleichgesetzt werden darf, in den Vordergrund.

40 Im Brief an Georges Izambard vom 13. Mai 1871.

Der Grund, warum Ricœurs Besinnung über die griechische Auffassung der Verantwortlichkeit ein besonderes Augenmerk auf die zweite Tragödie richtet, hängt mit seiner Absicht zusammen, die Problematik der Selbstanerkennung in den allgemeinen Horizont einer Phänomenologie des fähigen Menschen hineinzustellen. Der von einem furchtbaren Schicksal zerschmetterte Ödipus bleibt dennoch ein fähiges Subjekt, mindestens insofern er zur Selbstschätzung fähig ist. Er bleibt, Ricœur zufolge, »doch Urheber jener inneren Handlung, die in der Bewertung der eigenen Taten – ganz besonders im Rückblick auf sie – besteht« (PR, 121/WdA, 106). Der furchterregende, den Eumeniden, den Göttinnen der Rache und der Vergeltung geweihte heilige Hain in der Nähe der Stadt Kolonos bei Athen liefert Ödipus eine Gelegenheit, seine Arbeit der Selbstanerkennung wieder aufzugreifen, indem er das erlittene Unheil in ein angenommenes Unheil verwandelt, wodurch es sich in eine »Dimension des Handelns selbst, insofern als es im Bewusstsein der Verantwortung ertragen wird« (PR, 121/WdA, 106), verwandelt. Es ist seine Arbeit des Anerkennens, die es Ödipus erlaubt, die Gleichung: »Schuldig, also unfähig« zu verwerfen.

Vor dem Hintergrund der tragischen »Schule der Selbstanerkennung« entwickelt Ricœur, ähnlich wie in *Soi-même comme un autre*, eine sich Aristoteles verdankende Auffassung der praktischen Weisheit, deren Wesensmerkmal der »in einer Situation der Ungewissheit fest auf die angemessene Handlung gerichtete Blick« (PR, 135/WdA, 119) ist. Ricœur stellt »Erinnerung und Versprechen als Begriffspaar an die Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen« (PR, 187/WdA, 164). Die Illusion, dass die in den Grundfähigkeiten des Sprechen-, des Handeln-, Sich-selbst-Erzählen-, und des Sichverantworten-Könnens implizierten Formen der Selbstanerkennung die leichteste Sache der Welt sind, verflüchtigt sich, sobald man sich fragt, welche Art der Selbstanerkennung im Erinnerungsvermögen und im Versprechenkönnen impliziert ist.

Ricœurs Phänomenologie der »Fähigkeiten [...], die ausüben zu können jeder die Gewissheit und das Vertrauen hat« (PR, 224/WdA, 194) beschränkt sich nicht auf die individuellen Fähigkeiten. Sie erfasst auch die kollektiven Fähigkeiten, die Amartya Sen *abilities* und Martha Nussbaum *capabilities* nennen, selbst wenn die Anerkennung in der Form der Bezeugung kein striktes Äquivalent auf der Ebene des kollektiven Handelns hat.

Das Motto von Ricœurs dritter Abhandlung ist ein Satz aus Jean-Jacques Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*⁴¹: »Sobald ein Mensch von einem anderen als fühlendes, denkendes, ihm ähnliches Wesen erkannt worden war, ließ ihn der Wunsch oder das Bedürfnis, ihm seine Gefühle und Gedanken mitzuteilen, nach Mitteln dafür suchen« (PR, 221/WdA, 193) Gegenüber Rousseaus Glorifizierung der Reziprozität betont Ricœur unter Berufung auf Husserl, dass diese bereits eine Konstitution zweiten Grades ist, und unter Berufung auf Levinas, dass sie die unaufhebbare Exteriorität des Anderen nicht neutralisiert.

Auf diesem dritten Weg des Anerkennens liegt der lastende Schatten der *Verweigerung der Anerkennung*, der das Gegenstück der *Verkennung* auf dem ersten Weg und der *Selbsttäuschung* des zweiten Weges bildet.

Für eine Phänomenologie der menschlichen Grundfähigkeiten stellt die Hobbes'sche Vorstellung des Naturzustands, als eines »Krieges aller gegen alle« die schärfste Herausforderung dar. »Sie *anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*«: Hierin besteht Hegel zufolge der »reine Begriff des Anerkennens«. Dieselbe enge »Verschränkung« von Selbstbewusstsein und Fremdbewusstsein ist der springende Punkt in Hegels Analyse der »Bewegung des Anerkennens« in seinen Jenaer Schriften. Ebenso wie Axel Honneth, der in dieser Hinsicht sein wichtigster Gesprächspartner ist, fragt sich Ricœur, ob sich die Hegel'sche Problematik der Anerkennung unter neuem Vorzeichen wiederaufgreifen lässt. Von Honneth übernimmt er die drei Modelle der intersubjektiven Anerkennung: Liebe, Recht und soziale Achtung, denen ebenso viele Gestalten der Bestreitung des Rechts auf Anerkennung entsprechen.

Auf der gesellschaftlichen Ebene schlägt sich der dynamische Prozess, der die Verachtung in Hochschätzung und die Ungerechtigkeit in Achtung verwandelt, in der Pluralität der Institutionen nieder, die die gegenseitige Anerkennung garantieren oder sie fördern. Honneth und Ricœur entdecken die ersten Ansätze des Wunsches nach Anerkennung in den erotischen, freundschaftlichen und familiären Verhältnissen. Ihnen entsprechen spezifische Formen der Anerken-

41 J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, in: *Collection complète des œuvres*, vol. 8, Genf 2012, 357; édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 7 octobre 2012; <http://www.rousseauonline.ch/Text/essai-sur-l-origine-des-langues.php>.

nungsverweigerung, insbesondere die Gestalten der Demütigung, die »komplexere Erwartungen verraten als den Anspruch auf körperliche Unversehrtheit« (PR, 280/WdA, 239).

Ricœur legt besonderes Gewicht auf die Fähigkeit, »sich in einer Abstammungsreihe (an)erkennen« zu können (PR, 281/WdA, 241), die ein vorgängiges Anerkanntwordensein voraussetzt, das zumeist durch einen familiären, einen zivilen oder religiösen Ritus vermittelt wird.

(50) »Weil ich als Sohn oder Tochter von ... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder als solchen: dieses unschätzbare Objekt der Übertragung, das bin ich« (PR, 283/WdA, 243).

Subjektivität und Normativität, der Anspruch auf Anerkennung durch andere und das Recht auf Anerkennung lassen sich nicht voneinander trennen, weil viele menschliche Fähigkeiten einen vorgängigen Akt der »Befähigung« voraussetzen.

Ricœur unterscheidet zivile, politische und soziale Rechte, denen spezifische Formen der Anerkennungsverweigerung entsprechen: die »Erniedrigung durch die Verweigerung der bürgerlichen Rechte«, die »Frustration, wenn gar keine Teilhabe an der politischen Willensbildung vorgesehen ist«, das »Gefühl des Ausgeschlossen-seins, wenn einem Individuum der Zugang zu den Grundgütern verweigert wird« (PR, 292/WdA, 251). Der gemeinsame Nenner dieser negativen Erfahrungen ist das Gefühl der Entrüstung. Wenn sie sich mit der Verantwortlichkeit als Form der »Selbstbehauptung« und der »Anerkennung des gleichen Rechts des anderen [...], zur Verbreitung des Rechts und der Rechte« (PR, 293/WdA, 252) verbindet, wirkt sie nicht mehr entmutigend; vielmehr löst sie neue Aktionen aus.

Jenseits der Rechtssphäre erstreckt sich das weite Feld der sozialen Wertschätzung, die das dritte Modell der gegenseitigen Anerkennung bildet. In diesem Zusammenhang wirft Ricœur drei wichtige Fragen auf.

Die erste betrifft die normative Forderung, die der sozialen Wertschätzung genügt. Wie drückt eine Gesellschaft ihre Wertschätzung bestimmter Berufe, etwa des Berufes des Krankenpflegers, des Sozialhelfers, des Lehrers, usw. aus? Die zweite Frage betrifft den gesellschaftlichen oder interpersonalen Konfliktstoff, der diese Sphäre auszeichnet. Die dritte Frage bezieht sich auf die personalen Fähigkeiten, die eine soziale Anerkennung der Verdienste voraussetzt, und

auf die damit verbundenen Probleme des Prestiges und der Würdigung.

Besonders wichtig für Ricœurs Überlegungen ist die Art und Weise, wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot sechs soziale Lebenswelten (»Ökonomien der Größe«) und die damit verbundenen Legitimationsverfahren unterscheiden. Der fähige Mensch zeichnet sich durch die hermeneutische Fähigkeit aus, im gesellschaftlichen Zusammenleben auch andere Welten zu verstehen als diejenige, in der er sich vorzugsweise bewegt.

Oftmals ist der Kampf um Anerkennung identisch mit einem Kampf für größere Toleranz. Keine demokratische Gesellschaft kann auf die Dauer der Forderung ausweichen: »Sage mir, wie du deine Minderheiten behandelst, selbst jene, die deine Grundwerte nicht teilen, und sage mir, welche Rechte Du sämtlichen Mitgliedern deiner Gesellschaft zugestehst, und ich werde dir sagen, was für ein Demokrat Du bist, und ich werde Dich als solchen anerkennen!«

Die sozialen Kämpfe um Anerkennung machen die Frage: »Wann hält ein Subjekt sich für wirklich anerkannt?« (PR, 316/WdA, 272) nicht überflüssig, denn nicht alle Ansprüche auf Anerkennung – Selbstvertrauen, Achtung, Selbstschätzung, usw. – lassen sich in einer kämpferischen Einstellung befriedigen. Gerade deshalb ist es hilfreich und heilsam, wenn man sich jetzt schon auf »befriedete Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (PR, 319/WdA, 274) *stützen* kann, die bezeugen, dass das »kleine Wunder des Anerkennens« bereits stattgefunden hat.

Diesbezüglich unterscheidet Ricœur drei Begriffe, die jeweils ein verschiedenes Modell der geglückten Anerkennung voraussetzen: die aristotelische *philia*, die ihren Ausdruck in der Freundschaft findet, der platonische, vom Wunsch nach einem geistigen Aufstieg getragene *eros*, und die biblische *agapè*, die gibt, ohne eine Gegengabe einzufordern. Seine Untersuchung über Liebe und Gerechtigkeit liefert ihm eine Antwort auf die Frage, ob eine Soziologie des Handelns imstande ist, nachzuweisen, dass Menschen zur Liebe fähig sind. Diese Frage lässt sich nur auf einem hermeneutischen Wege bewältigen, indem man auf die Sprache achtet, welche die *agapè* selbst spricht bzw. – denn die wahre *agapè* verliert nicht viele Worte – auf die Art und Weise, wie man über sie spricht. Es ist in erster Linie eine Sprache der Lobpreisung und nicht eine empirische Beobachtungssprache. Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage

nach der Möglichkeit eines Brückenschlags »zwischen der Dichtung der Agape und der Prosa der Gerechtigkeit, zwischen der Hymne und der formalen Regel« (PR, 326/WdA, 280).

Indem er die Möglichkeit eines solchen Brückenschlags verteidigt, übernimmt Ricœur einmal mehr die Rolle des *pontifex maximus* der zeitgenössischen Philosophie. Die hier zu errichtende Brücke kann nur betreten werden, wenn der »Mensch der ersten Gebärde«, nämlich der Mensch der *agapè*, und der »Mensch der zweiten Gebärde«, nämlich der Mensch der Gerechtigkeit, einander die Hand reichen und einen annehmbaren Kompromiss zwischen der reinen Generosität, die nicht »von dieser Welt« ist, und der in einer reinen Äquivalenzregel begründeten Idee der Sicherheit aushandelt. Was dieser Brücke eine gewisse Solidität verschafft, ist der Rückgriff auf die von Marcel Mauss geprägten und von Marcel Hénaff neu durchgearbeiteten anthropologischen Kategorien der Gabe und der Gegengabe. Die sozialen Kämpfe um Anerkennung würden auf ein »unglückliches Bewusstsein« hinauslaufen, »wenn es den Menschen nicht gegeben wäre, im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen« (PR, 226/WdA, 196).

Die symbolische Bedeutung der Gabe und des Geschenkes, die niemals am Kaufwert der entsprechenden Ware gemessen werden kann, impliziert eine bestimmte Vorstellung des Menschen als »Mitspieler im großen Spiel des Lebens«. Letzten Endes hängt der Symbolwert der Gabe davon ab, bis zu welchem Grad sie die Persönlichkeit des Gebers selbst wiederspiegelt. Insofern offenbart der Ternar: *Gabe, Empfangen, Gegengabe* eine der originellsten Aspekte einer Phänomenologie des fähigen Menschen: die Fähigkeit des *Empfangens*, die manchmal eine wahre Kunst ist.

(51) Im Empfangen, dem Ort der Dankbarkeit, bestätigt sich die Asymmetrie zwischen Gebendem und Empfangenden doppelt: wer gibt, ist ein anderer als der, der empfängt; und wer empfängt, ein anderer als der, der erwidert. Im Akt des Empfangens und in der Dankbarkeit, die er erweckt, wird diese doppelte Alterität gewahrt (PR, 377/WdA, 325).

Gerade weil Ricœurs Denkstil in formaler Hinsicht Hegels »Gesetz der Triplizität« ähnelt, ist es wichtig, darauf zu achten, dass der Vierzeiler, mit dem *La mémoire, l'histoire, l'oubli* endigt, eine Hermeneutik der Unabgeschlossenheit oder der Unvollendung impliziert,

die sich nicht mit der Behauptung begnügt, dass alles menschliche Erkennen und Handeln nur Stückwerk ist.

(52) Knotenpunkt:

Unter der Geschichte, das Gedächtnis und das Vergessen.
Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben.
Das Leben zu schreiben ist aber eine andere Geschichte.
Unvollendetheit.⁴²

Die Unvollendetheit der Philosophie Ricoeurs verweist auf die Unendlichkeit einer Aufgabe, die der Philosoph an die nächsten Generationen weiterreicht. So steht er vor dem geistigen Auge des Verfassers dieser Einführung: ein unbestreitbarer Klassiker der Philosophie des 20. Jahrhunderts, kein »Mann von Welt« im mondänen Sinn des Wortes, aber ein »Weltbürger« im besten kantischen Sinn des Wortes, der Kants Fragen nach den Grundinteressen der menschlichen Vernunft ein neues, »hermeneutisches« Profil verleiht.

42 MHO, 657/GGV, 777.