

Rebekka A. Klein

Leib als Medium und offene Wunde des Selbstseins bei Paul Ricœur

Sinn, Begehren und Tod

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn (523) | 2. Leib und Sinn bei Ricœur (528) | 2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität (528) | 2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst (535) | 2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes (537) | 3. Schluss (543)

*Der Leib ist der ständige Zweifel an dem Privileg,
das man dem Bewusstsein zuschreibt,
allem einen ›Sinn zu verleihen‹.
Er lebt also dieses In-Zweifel-Ziehen.¹*
Emmanuel Levinas

Hermeneutisch nach dem *Sinn* des Leibes und der körperlichen Existenz des Menschen zu fragen, läuft konsequenterweise darauf hinaus, auch einen *Leib* des Sinnes zu erschließen bzw. diesen als Verkörperten² zu affirmieren. Die Hermeneutische Philosophie, wel-

1 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br. 2002, 182 [=TU].

2 Inwiefern von Verkörperung sinnvoll die Rede sein kann, ohne in dualistische Denkmuster zu verfallen, ist allerdings eine offen zu diskutierende Frage. Den Kritikern des Verkörperungsbegriffs zufolge tendiert dieser auf Grund der mitlaufenden Bewegungsmetaphorik dazu, die Vorstellung einer zunächst geistigen Entität, welche sich sodann inkarniert, fortzuschreiben. Vgl. J. Dierken, *Hegel, Schleiermacher und die Verkörperung*, in: P. David, T. Erne, M. D. Krüger, T. Wabel (Hg.), *Körper und Kirche. Symbolische Verkörperung und protestantische Ekklesiologie*, Leipzig 2021, 59–84; P. Stoellger, *Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes*, in: G. Etzelmüller, A. Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 289–316. Gegen diese Kritik ist jedoch eingewendet worden, dass der

che sich seit geraumer Zeit verstärkt der Materialität des Medialen und der Verkörperung von Auslegung und Interpretation zugewendet hat, sucht den Leib daher weniger als »Ding der Welt«, denn als »Medium zur Welt« und als »[sinnlichen] Operator von Bedeutsamkeit« zu bedenken und ihm auf diese Weise eine konstitutive Rolle bei der Genese von Sinn zuzuweisen.³ Und so ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere Paul Ricœurs hermeneutische und proto-hermeneutische Überlegungen zu einer Ontologie des Leibes als anschlussfähig an den neueren Diskurs über Verkörperung⁴ gelten und ihre Fortsetzung im Entwurf einer *Carnal Hermeneutics* gefunden haben, wie sie Richard Kearney im Anschluss an Ricœur vorgelegt hat.⁵ Die intime Verbindung, welche Leib und Interpretation in neueren hermeneutischen Entwürfen zugesprochen wird, soll in diesem Artikel einem ersten Schritt nachvollzogen und vor dem Hintergrund möglicher Alternativen befragt werden. Anschließend wird der entfaltete Problemhorizont in der Auslegung der Anthropologie und Hermeneutik Paul Ricœurs im zweiten Teil des Artikels fruchtbar gemacht.

Begriff sehr gut diejenige Prozessualität des Geistes herausstellen würde, welche durch die Interaktion des Körpers mit der Welt entsteht (vgl. G. Eitzelmüller, A. Weissenrieder, *Einführung*, in: dies. [Hg.], *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 1–28).

- 3 E. Alloa, M. Fischer, *Leib und Sprache. Zur Einführung in ein verstricktes Thema*, in: dies. (Hg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, Weilerswist 2013, 7–24, hier: 10.
- 4 Vgl. R. W. H. Savage (ed.), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lanham 2020; D. Hubert, C. Taylor, *Retrieving Realism*, Cambridge/MA 2015. Zur Philosophie der Verkörperung allgemein vgl. auch: M. Jung, *Symbolische Verkörperung. Die Lebendigkeit des Sinns*, Tübingen 2017; J. Fingerhut, R. Hufendiek, M. Wild (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin ²2017.
- 5 Vgl. R. Kearney, B. Treanor (eds.), *Carnal Hermeneutics*, New York/NY 2015; R. Kearney, *The Recovery of the Flesh in Ricœur and Merleau-Ponty*, in: S. Horton, S. Mendelsohn, C. Rojcewicz, R. Kearney (eds.), *Somatic Desire. Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, Lanham 2019, 41–55; R. Kearney, *Foreword. The Swing Door of the Flesh*, in: Savage, *Paul Ricœur and the Lived Body*, IX–XV; R. Kearney, *Between Flesh and Text. Ricœur's Carnal Hermeneutics*, in: *Eco-Ethica* 5 (2016), 219–231; R. Kearney, *The Wager of Carnal Hermeneutics*, in: Kearney, Treanor, *Carnal Hermeneutics*, 15–56.

1. Der Sinn des Leibes – die Leiblichkeit des Sinns – der Leib ›ohne‹ Sinn

Der hermeneutische Zugang zum Körperlichen und Leibhaften der menschlichen Existenz beansprucht sein Recht vor dem Hintergrund einer philosophischen Anthropologie, welche das Dasein des Menschen weder im bloßen Existieren noch im reinen Denken, sondern vielmehr im Auslegen, Interpretieren und Verstehen dessen, was ist und sich zeigt, wesensmäßig vollzogen sieht. Dass dieses Auslegen, Interpretieren und Verstehen nicht im reflexiven Bewusstsein und nicht in willentlich gesetzten Absichten des Menschen seinen Anfang nimmt, sondern in leibhaftig vollzogenen Erfahrungen, nötigt allerdings dazu, den Prozess der Sinnstiftung selbst neu zu charakterisieren. Sinnstiftung, wie sie sich am Ort des Leibes vollzieht, ist als Prozess einer passiven Sinnwiderfahrung zu beschreiben. Denn im Leib und am Leib widerfahren ist alles, was ist und sich zeigt, für den Menschen zugleich unhintergebar in einem Zwischenreich von innen wie außen, von außen wie innen angesiedelt. Da es sich auf der Schwelle zwischen innen und außen formiert, unterliegt das leibhaftig Erlebte nicht der aktiven und bestimmenden Kontrolle eines Subjekts und vollzieht sich gleichsam ›unterhalb seines Radars‹. Gerade darin wird es aber zur generativen Bedingung für einen widerfahrenden und ›geschenkten‹ Sinn, welcher sich nicht unmittelbar und auf den ersten Blick, sondern erst im Versuch einer Antwort auf das Erlebte, gleichsam im Hintersinnigen und subtil Gewendeten, erschließen lässt.

Im Phänomen der Berührung wird diese leibliche Sinnhaftigkeit des Lebens in besonderer Weise greifbar und es ist dieses Phänomen, welches daher in der von Kearney entworfenen Hermeneutik des leiblichen und verkörperten Sinns mit explizitem Bezug auf Ricœur ins Zentrum des Interesses tritt:⁶ In der Berührung widerfährt Anderes – anders als in anderen Sinnen – stets zugleich im innen wie im außen. Berührung offenbart damit ein Anderes, welches in intimen Kontakt mit dem Eigenen tritt und darin bereichernd wie auch potenziell gefährdend wirken kann. Die Berührung ist jedoch weder eine Einverleibung des Anderen noch eine Entäußerung des Eigenen. Sie ist weder Übergriff noch Verlust. Vielmehr wird durch

6 Vgl. R. Kearney, *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*, New York/NY 2021.

sie Anderes und Eigenes in einer Bewegung aufeinander zu gehalten, welche nie zum Abschluss und zur Erfüllung kommt. Anderes und Eigenes werden auf eine Weise miteinander verbunden, die Spielräume der Nähe und Distanz eröffnen kann, welche nicht in einer Identität stillzustellen sind.

Leiblichkeit erweist sich daher im Horizont der Verschränkung von Berühren und Berührt-Werden als ein Medium der Offenheit und der Affizierung durch Anderes. Zugleich ist sie aber auch der Quell einer nicht auflösbaren Verstrickung, welche das leibhaftige Sein zu einem gefährdeten, vulnerablen und ausgesetzten Sein macht. Ein mit der Welt verflochtenes, durch Anderes affizierbares und berührbares Selbst erfährt den Sinn seines Lebens nicht durch den Leib als wäre er ein Mittel der Anschauung und Verobjektivierung einer für sich selbst existierenden Botschaft, sondern es erfährt diesen Sinn als ›eingeschrieben‹ in seinen Leib und damit in einer existenziellen Erfahrungsstruktur, in welcher die Intimität seines Selbstseins stets aufs Neue alteriert und verändert wird.

Der in der Hermeneutik gleichsam ›unter der Vorherrschaft‹ des Sinnhaften und Verstehbaren – und auch der Selbstintimität – erschlossene Leib darf daher nicht unbedacht als ein ›immer schon‹ sinnhafter Leib begriffen werden. Seine Existenz ist nicht bloß dem Sinnhaften ein- und zugeordnet, sondern sie muss zugleich in ihrem Eigenrecht und in ihrer Eigendynamik ernst genommen werden. Nur so kann sie das Verständnis des Sinnhaften neu informieren und prägen: Im Horizont des leiblichen Seins wandelt sich die Frage nach dem Sinn insofern, als nun ein leibhaftig erfahrener und widerfahrender Sinn (im Gegensatz zum nur gedachten und vorgestellten, durch das Bewusstsein konstituierten Sinn) in das Zentrum der Aufmerksamkeit tritt. Dieser leibhaftig erfahrene und widerfahrende Sinn ist *von anderer Art*. Er wird nicht durch ein denkendes Ich konstituiert, sondern widerfährt einem Selbst leibhaftig und auch ohne sein Tun. Der leibhaftig gestiftete Sinn ist darum ein *anderer* Sinn und ein *Anders*-Sinn. Das bedeutet, er lässt sich nicht im Rahmen einer Anthropologie erschließen, welche Sinn ›ego-logisch‹, d.h. als selbstmächtig durch ein Subjekt bestimmbar und konstituierbar denkt. Im Horizont einer Hermeneutik, die nach dem Sinn des Leibes fragt, wandelt sich daher das Verständnis des Sinns selbst hin zu einem Sinn, der stets offen ist für Alteration und Veränderung.

Doch ist mit diesem Ansatz beim leibhaftigen Sinn hermeneutisch alles über den Körper und die leibliche Existenz gesagt, was zu sagen ist? Die Hermeneutik des verkörperten Sinns, welche seine sinnliche Materialität am Ort des Leibes betont, zielt auf einen neu verstandenen Sinn und eine neu gefasste philosophische Anthropologie. Einerseits ist das Leib-Körperliche in einer solchen Perspektive aufgewertet. Es ist nicht nur Mittel zum Zweck oder Materialisierung eines ideell und körperlos vorhandenen Sinns. Der Leib ist vielmehr Medium und nicht nur Organon des Sinns und gibt ihm seine eigentümliche Seinsart der Verschränkung von innen und außen vor. Andererseits ist zu sagen, dass der Leib in einer solchen Perspektive von vornherein mit der Grundbewegung des Sinns, Eigenes mit Anderem zu verbinden, scheinbar bruchlos identifiziert ist. Unterschlagen bleibt demgegenüber der Gedanke, dass der Einsatz beim Leib möglicherweise auch einen Bruch mit dem hermeneutischen Denken selbst in sich bergen könnte.

In den eingangs aufgeführten Zeilen zieht Emmanuel Levinas eine Auffassung, die Leib und Zeichen, Körper und Sinn intim verschränkt, in Zweifel. Er rückt den Leib in einen Abstand zum Bewusstsein, welches ›allem‹ in der Welt einen Sinn zu verleihen sucht. Damit schreibt er zwar latent einen Denkweg fort, der eine Annäherung an das Verständnis des Leibes über die Unterscheidung von Geist und Körper, Bewusstsein und Leib, Kultur und Natur sucht. Doch Levinas lässt diese Unterscheidung in eine Diastase, in einen Abgrund auseinandertreten: Der Leib ist *exterior*, er bleibt außen vor, wenn das Bewusstsein der Welt Sinn verleiht, wenn es sie durch seine Vorstellungen konstituiert.⁷ Zugleich ist der Leib jedoch nicht in dem Sinne ›außen vor‹, dass er bedeutungslos wäre. Er ist vielmehr vorgängig und bedingend in dem Sinne, dass er jedem Begreifen und Verstehen entzogen ist und dieses zugleich ermöglicht. Der Leib ist der Vollzug des Seins auf dieser Erde in seiner Gravität und Materialität. Dies bedeutet, dass er ein Sein inkarniert, welches nicht selbst-bewusst erschaffen werden kann, sondern vielmehr von

7 Ricœur kritisiert Levinas' Auffassung der Exteriorität in seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* scharf als eine Reduktion. Die Rede von der Exteriorität des Anderen verkenne, dass Andersheit sich nicht nur im Anderen, sondern als innere Struktur der Selbstheit manifestiere. Ein durch die Andersheit des Anderen aufgefordertes Selbst sei zugleich ein durch Andersheit berührtes Selbst. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München ²2005, 425–426 [=SaA].

der Art ist, dass wir ›von ihm leben‹ müssen und nicht umgekehrt (vgl. Levinas, TU, 180, 182). Gerade in dieser Exteriorität des Leibes vollzieht sich für Levinas eine Verwandlung des Sinnes (vgl. ebd., 183), eine Umkehrung der Perspektive von der Konstitution dieser Welt zu einem Leben aus ihrer Bedingtheit heraus. Levinas charakterisiert den Leib daher als nackten, bedürftigen und ausgehungerten Leib und zugleich als Nahrung, welche den Sinn durch ein stetes ›Mehr‹ überfließen lässt (vgl. Levinas, TU, 179). Der Leib ist für ihn das Organ eines offenen Sinns, mit dem wir – wie er metaphorisch schreibt – ›die Erde berühren‹ (ebd. 180), um von ihr zu empfangen. Im Vollzug dieser Berührung eröffnet und schenkt der Leib die Realität eines anderen Sinns – eines Sinns, der sich nicht aus sich selbst nährt, sondern der sich nur vom Anderen her empfangen lässt.

Während der Leib für Levinas dieses Andere des Sinns in Erinnerung ruft, welches ihn nährt und verwandelt, hat Jean-Luc Nancy in Bezug auf den sinnhaft erschlossenen Leib eine weitaus radikalere Anfrage an die Hermeneutik formuliert: Die Frage, welche ihn interessiert, ist, inwiefern das Andere des Sinns auch als Abgrund der Interpretation, als Exteriorität, welche sie nicht fassen kann, anzusprechen ist.⁸ Dem erfahrenen und verstandenen Leib stellt er einen ›realen Körper‹ gegenüber, welcher in den Vollzügen der Interpretation nicht aufgeht. Nancy sucht daher nach einem Weg, nicht die Zeichen des Körpers, sondern den Körper selbst zu thematisieren. Es sei nach dem realen Körper zu fragen, der in der hermeneutischen Operation stets schon zum Verschwinden gebracht werde. Dies bedeute, die Körperlichkeit (als Konstruiertes, Bezeichnetes, Gedeutetes) hinter sich zu lassen und mit ihr alle Formen der Aneignung, der Nachahmung, der Bezeichnung und der symbolischen Kodierung des Körpers. Es gehe darum, sich im Schreiben – anders als in Deutungen und Interpretationen – an den »Körper selbst«⁹ und nicht lediglich an seine Interpretamente heranzuwagen.

Dafür sei auch ein anderes Denken und nicht nur eine veränderte Wahrnehmung des Sinns nötig. Nancy fragt daher produktiv, wie ›die Schrift‹ (das Unkörperliche, der Sinn, das semiotisch-symbolische Universum) an den Körper *rühren* kann. Dieses Wort von der

8 Vgl. J.-L. Nancy, *Corpus*, Zürich 2014.

9 Nancy, *Corpus*, 14.

Rührung ist von ihm mit Bedacht gewählt.¹⁰ Ist das Berühren für ihn doch kein Begreifen oder Ergreifen: Berühren geschieht vielmehr so, dass das Fremde im Kontakt *fremd bleibt*. Die Berührung ist im ›Zwischen‹. Entsprechend darf das Schreiben des Körpers dem Körper keinen Sinn verleihen oder einen Sinn vom Körper hervorbringen. Im Horizont des Schreibens kann der Körper demnach nur das Uneinschreibbare bleiben, daher muss er gerade durch das Entschreiben von Texten berührt werden, anstatt ihn durch Einschreibungen nur ein weiteres Mal zu konstruieren. Der Körper sei in einer neuen Denkweise durch Außer-Text-Setzung auf der Grenze des Textes zu treffen. Eine neue Denkweise könne auf diese Weise an die »harte Fremdheit, die nicht-denkende und nicht-denkbare Exteriorität«¹¹ des Körpers rühren. Der Körper sei dann äußerer Rand, Bruch und Einschnitt des Fremden in das Kontinuum des Sinns: »Körper haben weder im Diskurs noch in der Materie statt.«¹² Vielmehr seien sie ›Stätten‹ der Existenz, wie Nancy formuliert, keine gefüllten Räume, sondern vielfach gefaltete Öffnungen, welche eine einzigartige Intensität unserer Existenz ermöglichen.¹³ Ein Körper zu sein bedeute, nicht Substanz, sondern Subjekt zu sein. Es bedeute, exponiert *zu sein*.

Levinas und Nancy versuchen je auf ihre Weise, eine radikale Exteriorität des Leib-Körperlichen gegenüber der Interpretation und dem Verstehen des Subjekts zu begründen. So ist der Leib für Levinas das nährende Andere des Sinns, von dem her dieser sich neu empfangen und wandeln kann. Für Nancy hingegen ist der Leib gerade in seiner Qualität, den Sinn radikal abzubrechen, ohne sofort neuen und verwandelten Sinn zu generieren, von Relevanz. Ist der Leib also als Gegenspieler der Interpretation anzusehen, insofern er ihr als realer Körper stets radikal fremd und entzogen ist, so dass die Interpretation nur in aller Vorsicht und Distanz an ihn rühren kann? Oder ist er ein Mitspieler im hermeneutischen Geschehen der Verstehbarkeit und Auslegungsbedürftigkeit der Welt, insofern er dieses Geschehen durch seine Offenheit und Verschränktheit mit Anderem

10 Vgl. J.-L. Nancy, *Noli me tangere*, Zürich 2008, 35, wo Nancy das Berühren zum Nicht-Berührbaren hin vertieft, indem er im Berühren eine ›intimitätslose Nähe‹ und einen ›unmöglichen Kontakt‹ freilegt.

11 Nancy, *Corpus*, 21.

12 Nancy, *Corpus*, 20.

13 Vgl. Nancy, *Corpus*, 19 f.

konstitutiv nährt und transformiert? Im ersten Fall wäre der Leib verantwortlich für Unverständnis und Abbruch des Verstehens, im zweiten Fall würde er beständig die Möglichkeiten der Interpretation und der Sinnstiftung bereichern und erweitern. Einmal wäre der Leib als Abgrund und (Auf-)Bruch, ein zweites Mal als Medium der Korrelation von Sinn und Anderem des Sinns anzusprechen. Eine zukünftige Hermeneutik des Leibes hätte im Sinne dieser offenen Fragestellung das Verhältnis von Leib(-Körper) und Sinn neu zu kartographieren. In ihrem Horizont soll daher auch die Anthropologie und Hermeneutik Ricoeurs im Folgenden neu beleuchtet werden. Dabei wird vor allem das von vielen Interpreten implizit und explizit beförderte Vorurteil im Hintergrund stehen, dass Ricoeur den Leib dem hermeneutischen Geschehen eher kommensuriert hat, anstatt seine Fremdheit und Exteriorität in ihrem Eigenrecht anzuerkennen.

2. Leib und Sinn bei Ricoeur

2.1 Selbst und Eigenleib: die Alteration des Eigenen vor aller kulturellen Medialität

In seinem Nachdenken über die Art und Weise, wie Menschen ihre personale Identität im Laufe ihres Lebens entwickeln und füreinander entfalten, hat Paul Ricoeur die Leiblichkeit menschlicher Existenz in besonderer Weise fokussiert. Der Leib ist für ihn Inbegriff und Verdichtung unserer Begegnung mit Anderem, und zwar – und darauf kommt es an – nicht einer Andersheit, die im außen geschieht, sondern einer internen und damit nur um den Preis einer (Selbst-)Spaltung distanzierbaren Alterität und Alteration des menschlichen Selbst. Der Leib ist für Ricoeur daher »Anderes des Selbst im Selbst«,¹⁴ wie Philipp Stoellger einmal pointiert formuliert hat.

Das Verhältnis zu dieser inneren, nur um den Preis der (Selbst-)Spaltung distanzierbaren oder eliminierbaren Andersheit des Eigenen ist der Zielpunkt von Ricoeurs Buch *Das Selbst als ein*

14 P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316, hier: 282.

Anderer. In ihm sucht er deutlich zu machen, warum eine offene und eben nicht durch (Ab-)Spaltung vom Anderen konstituierte Identität der Person untrennbar an die Daseinsweise des Menschen im Eigenleib und in der Zeitlichkeit gebunden ist. Jedwede unpersönliche Beschreibung der menschlichen Existenz, welche diese beispielsweise auf die Aktivität eines Gehirns in einem Körper reduziert, kann demnach keine angemessene Ontologie der Person entfalten und auch nicht als Basis zur Entfaltung einer solchen herangezogen werden (SaA, 164). Denn eine unpersönliche Beschreibung zeichnet sich nach Ricœur durch das entscheidende Defizit aus, dass sie das ausgezeichnete Medium einer Selbstwerdung des Menschen in der Zeit und der Verdichtung seiner Existenz zu einer Identität der Person nicht zu thematisieren vermag, nämlich den Eigenleib.

Das Wort ›Eigenleib‹ steht für Ricœur zunächst in der Tradition Edmund Husserls für das Erleben und die Sprache der Jemeinigkeit des eigenen Körpers ein, d.h. für das Erleben dieses objektiv auftretenden Körpers als ›mein Körper‹, als Ort meiner Subjektivität wie zugleich meiner objektiven Identifizierbarkeit für andere (Doppelstruktur des Eigenleibes; SaA, 72). Entsprechend kann Ricœur sagen, dass auch die Personalität des Menschen nur im Modus der Eigenleiblichkeit ›zur Welt komme‹,¹⁵ denn nur die Verschränktheit des Eigenleibes zwischen Objektivität und Subjektivität erlaube die Entstehung eines ›Ich‹, welches für sich selbst und andere »als unverwechselbares Perspektivenzentrum der Welt« (SaA, 72) agieren kann.¹⁶

Nach Ricœur ist es darum gerade die Auslassung des Eigenleibes in der Beschreibung und Analyse von Subjekten, welche die unpersönliche Beschreibung und die »Fokussierung der Rede über den Körper auf das Gehirn«¹⁷ nahelege und sie zugleich so fern der eigentlichen Existenzform des Menschen verbleiben lasse. Der Mensch

15 Vgl. bereits Ricœurs Ringen um ein echtes Verständnis des Eigenleibes, welches ihn nicht als Körper-Objekt aus dem Subjektsein ausgliedert, und um eine Fundierung des Wollens des Subjekts in einem unwillentlichen Gebrauch des Leibes, in: P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU].

16 In Ricœur, WU, ist im Blick auf den Leib auch von der »Natur, die ich bin« (ebd., 31) und von einem »inneren Bruch« (ebd., 35) des Cogito, des Selbstbewusstseins, die Rede, welche die *existenzielle Inkarnation* begleitet.

17 SaA, 164 (Hervorhebung RK).

habe, anders als zu anderen Körperteilen, zu seinem Gehirn keinen leibhaft erlebenden Zugang. Das Gehirn lasse sich nicht leiblich fühlen. Daher ergebe der Ausdruck ›mein Gehirn‹ anders als der Ausdruck ›mein Körper‹ keinen Sinn. Vom Gehirn sei vielmehr nur angemessen als ein Gehirn *in meinem Körper* zu reden.

Auch die stufenweise Vorgehensweise, im Blick auf die personale Identität gleichsam von einer unpersönlich-neutralen Beschreibung des Menschen als Gehirn im Körper auszugehen, und dann zu einer Bestimmung seiner Identität im Sinne einer Zusatzbestimmung fortzuschreiten, weist Ricœur zurück (SaA, 165). Eine Rede von der Person, welche dem phänomenalen Erleben im Lebensvollzug des Menschen gerecht werden wolle, dürfe an keiner Stelle die Sphäre seiner reflexiven Eigenheit und Selbstheit ausklammern, da ihre Thematisierung allein es erlaube, das Werden der Selbstheit, also der personalen Identität des Menschen, aus dem Bereich der Manipulation von Objekten sicher auszuklammern. Das Eigene des Menschen und seiner personalen Identität könne und dürfe in der anthropologischen Selbstbeschreibung des Menschen niemals einen »Sonderfall des Unpersönlichen« (ebd.) bilden, da es Selbstheit gerade auszeichne, nicht manipulierbar oder technologisch simulierbar zu sein.

Anders als es der Ausgang der modernen Philosophie vom selbstbewussten ›Ich denke‹ (Cogito) nahelegt, nimmt Ricœur den Anfang seines Nachdenkens über den Menschen bei einem Selbst, welches niemals ganz bei sich ist.¹⁸ So formuliert Pierre Bühler im Blick auf Ricœur: »Das Selbst ist sich selbst nicht unmittelbar gegeben, es muß sich selbst immer wieder über die symbolischen Vernetzungen begegnen, in denen es interpretiert wird, und kann nur über diesen Umweg, indem es seiner selbst entäußert wird, zu sich selbst zurückfinden.«¹⁹

Ricœur geht es somit nicht darum zu untersuchen, wie ein stabiles und souveränes Subjekt ›an sich‹ beschaffen ist, denn ein solches hält er für eine Illusion, sondern darum, wie ein Selbst in und durch Handeln, Erzählen und sein grundlegend leibliches Zusammensein mit Anderem geworden ist bzw. wird. Der Ausdruck ›Selbst‹ oder ›Selbstheit‹, mit dem Ricœur die zentrale Dimension von menschl-

18 Vgl. bereits Ricœurs Distanzierung von einer bruchlosen Bewegung des Cogito, in: Ricœur, WU.

19 P. Bühler, *Das aufgerufene Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität*, in: Dalferth, Stoellger, *Krisen der Subjektivität*, 261–272, hier: 269.

cher Personalität angibt, zeigt daher zum Ersten an, dass Personen keine bloßen Dinge, auch keine Körperdinge sind, die allein durch das Vorliegen formaler Eigenschaften der Übereinstimmung von etwas mit etwas, d.h. durch ihr Gleichbleiben in der Zeit, identifiziert werden können. Personen haben vielmehr – anders als eine Uhr oder ein Getreidekorn – die Eigenart eines lebendigen Wesens, welches sich selbst, auch ohne unwandelbare Eigenschaften oder Reaktionsmuster in der Zeit zu zeigen, treu und verbunden bleiben kann. Und Ricœur zeigt zum Zweiten an, dass für die Genese der menschlichen Person in diesem Sinne eine *passible* Komponente fundamental ist: Ein Selbst zu werden bedeutet, mit der Andersheit in sich und am Ort des Anderen so umzugehen, dass von ihr her immer wieder neu auf sich zurückgekommen wird. Die Rede vom Selbst zeigt somit eine reflexive Wendung an, denn ein Selbst bildet sich, indem es aus Anderem bzw. von Anderem her auf sich zurückkommt: Wer wir selbst sind, steht in unserer Lebenszeit nicht von vornherein fest oder kann von außen her festgelegt werden, sondern ist stets aus dem Leben heraus zu ergründen, in dem wir ›wir selbst‹ geworden sind.

Das Verständnis personaler Identität, welches Ricœur in seinem Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* entfaltet, besagt demnach, dass Identität eine Weise ist, mit sich selbst als einem Anderen und nicht als derselbe (mit einem unwandelbaren Kern oder feststehenden Eigenschaften) durch die Welt zu gehen. Sie ist außerdem ein Lebensmodus, in dem Dynamiken der Dezentrierung immer wieder produktiv mit Bewegungen der Zentrierung ins Spiel gebracht werden können. Als wesentlich hierfür erachtet Ricœur die innere Konstitution des Selbst durch Andersheit, welche er zentral durch den Leib und seine Doppelstruktur bedingt sieht. Nicht erst in der Begegnung mit ›äußeren‹ Anderen, sondern bereits dem vorausgehend in der internen Sphäre vollziehe sich am Ort des eigenen Leibes die für eine offene Identität konstitutive Alteration des Selbst. Das Selbst bilde sich in einer Struktur aus, in der es stets durch seine Verschränkung mit Anderem hindurch sich selbst erkenne, und sich nicht gleichsam ›identitär‹ in bruchlose Übereinstimmung mit sich setzen könne (vgl. SaA, 395). Die Ausbildung der Identität einer Person sei demnach stets als eine durch Andersheit berührte

Selbstheit zu denken und nicht als homogenes Sich-Gleichbleiben unter Ausschluss alles Andersartigen.²⁰

Zum Werden personaler Identität unter den Bedingungen der Zeitlichkeit gehört für Ricœur daher immer auch ein Moment der Selbstenteignung, welches er positiv würdigt als dasjenige, was es uns erlaubt, stetig neu und anders auf uns selbst zurückzukommen. Als zentrales Medium dieser Berührbarkeit des menschlichen Selbst und gleichsam als unhintergehbare Paradigma dieser Strukturiertheit unserer Existenz benennt und bedenkt Ricœur den Eigenleib und sieht die symbolischen und imaginären Austauschbeziehungen des Selbst als kulturelle Mimesis dieses leiblichen Austausches an (SaA, 396). Damit hat er den Eigenleib als prinzipiell vorgängig und imaginär auch als Ursprung der Anthropogenese in Anspruch genommen.

Um das gezeichnete Bild der Hermeneutik des leiblichen Selbst bei Ricœur abzurunden, sollen nun drei Lektüren seines wichtigen Werks genauer angesehen werden, nämlich diejenigen von Philipp Stoellger, Burkhard Liebsch und Thomas Fuchs.

In der Debatte darüber, wie weit Ricœur in seinen Überlegungen zu einer Alteration des Selbst über sein bisheriges hermeneutisches Denken hinausgegangen ist und ob er nicht am Ende doch wieder dem vermögenden und sich selbst stärkenden Ich das Wort geredet hat, hat insbesondere Philipp Stoellger eine scharfe Kritik an Ricœur vorgetragen. Zwar sei Ricœurs Auffassung der Selbstwerdung relational und offen für Fallibilitäten des Selbst, doch betreibe Ricœur in seiner Theorie der Person, die von der Ordnung von Selbst und Anderem ausgehe, eine radikale Kontingenzreduktion, die Stoellger als einen »[hermeneutischen] Gewaltakt«²¹ bezeichnet. So trägt er den Vorwurf vor, dass Ricœur letztlich das Alteritätsverhältnis des Selbst spekulativ vermittele und damit im Blick auf den befremdlich widerfahrenden Eigenleib das irritierende ›Zugleich‹ von Leib und Körper und damit die Phänomenologie eines befremdenden Körpers in seiner Radikalität nicht reflektiere.²² Ricœurs Hermeneutik

20 Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einer aus der Spaltung resultierenden Gewaltsamkeit des Subjekts, in: M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, Cham 2015.

21 Stoellger, *Selbstwerdung*, 277.

22 Vgl. Stoellger, *Selbstwerdung*, 284, mit Verweis auf Nancy.

der Person sei aus einer ›Beobachterposition‹ geschrieben, welche im Grunde immer noch die Perspektive einer Ordnung des Selbst verfolge, das dieser Ordnung sich Entziehende jedoch nicht in seiner eigenen Virulenz beschreiben und thematisieren könne.²³

Auch Burkhard Liebsch nimmt diesen Einwand auf und fragt: »Kann Ricœur die Passivität [des Selbst; RK] anders denn als einen *Mangel an* oder *Einschränkung von Können* beschreiben, die einen *homo capax* kränken müsste?«²⁴ Mit Levinas verweist Liebsch darauf, dass das Subjekt, welches auf widerständiges Anderes in sich und im Anderen trifft, von seinem Können und seinen Vermögen durch dieses Widerfahrnis auch entlastet und nicht nur beeinträchtigt werden könnte. Der Widerstand und das Befremden von Anderem seien demnach (auch) positiv zu denken. Dies habe Ricœur in seiner Hermeneutik des sich selbst als einem Anderen begegnenden Menschen aufgenommen und bestärkt. Gegen Levinas und sein Beharren auf einer radikalen Passivität des Selbst gegenüber dem Anderen habe Ricœur geltend gemacht, dass dies erfordere, auch eine *passible* Selbstheit des Menschen zu thematisieren, die affizierbar und ansprechbar ist auf die widerfahrende Alterität. Ricœur insistiere zu Recht darauf, »dass der Anspruch des Anderen nach einer Ansprechbarkeit verlangt, die nur einem Selbst ›eigen‹ sein kann«²⁵.

Schließlich hat auch Thomas Fuchs den Beitrag Ricœurs zum Verständnis einer lebbareren Identität in den Widerfahrnissen der Zeit aus psychiatrischer und psychopathologischer Sicht in seinem Werk *Randzonen der Erfahrung* gewürdigt.²⁶ Allerdings wendet er sich dabei gerade dem von Liebsch und Stoellger kritisierten Fokus Ricœurs auf das *Können* des Selbst in konstruktiver Weise zu. Der Aufbau einer zeitlichen Kohärenz der eigenen Lebensgeschichte sei für ein Leben in stabilen und gelingenden Beziehungen zu Anderen unverzichtbar. Dabei gelte es, mit der Schuld des Vergangenen und der Offenheit und Unsicherheit der Zukunft im Rahmen einer Arbeit an

23 Vgl. Stoellger, *Selbstwerdung*, 289.

24 B. Liebsch, *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale, Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, 383 (Hervorhebung i. O.).

25 Liebsch, *Einander ausgesetzt I*, 385.

26 Vgl. T. Fuchs, *Randzonen der Erfahrung. Beiträge zur phänomenologischen Psychopathologie*, Freiburg i. Br. 2020, 193–214.

sich selbst integrierend umzugehen. Nur so seien Verantwortung, ein sinnhafter Lebenszusammenhang und Vertrauen möglich, ohne dass das Selbst ›fragmentiert‹, wie Fuchs sich ausdrückt.²⁷ Konkret versteht Fuchs unter dieser Fragmentierung die Unfähigkeit von Menschen, widersprüchliche und diskontinuierliche Erfahrungen und Erlebnisse im persönlichen Leben »in einer übergeordneten Sicht auf sich selbst zu verknüpfen«²⁸. Die Folge hiervon sei eine innere Leere und Langeweile, das Ermangeln stabiler und lebenslänglicher intersubjektiver Beziehungen sowie ein Zerfall der eigenen Lebensgeschichte in inkohärente Fragmente.

Fuchs hebt nun hervor, dass dies keineswegs ein individuelles Problem sei, sondern vielmehr als Signatur einer postmodernen Form der Kultur zu verstehen sei, in welcher nicht mehr der verdrängende Umgang mit Anderem (Freuds Theorie des Unbewussten), sondern vielmehr das Zerfließen des Subjekts in alles ihm Mögliche und in vielfältige Alterationen seiner selbst zur neuen Norm geworden seien. Demgegenüber halte Ricoeur eine von der Beschreibung der Leiblichkeit her gewonnene ›geerdete‹ Perspektive präsent, die es erlaube, sich wieder an die Bedeutsamkeit einer ›nachhaltigen‹, in und durch das Widerfahrnis von bereichernder wie widerständiger Andersheit hindurch auf sich selbst zurückkommenden Beziehung des Menschen zu sich zu erinnern und an diese zu glauben.

Die drei hier exemplarisch vorgestellten Lektüren der Anthropologie und Hermeneutik Ricoeurs orientieren sich vornehmlich an seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* und würdigen den Versuch Ricoeurs, eine Hermeneutik des Selbst aus der dem Leib eigenen Berührbarkeit und Affizierbarkeit durch Anderes zu entfalten, benennen aber auch ihre Grenzen. Zugleich thematisieren sie bereits den eingangs skizzierten Problemhorizont, der nicht nur ein korrelatives, sondern auch ein antagonistisches Verhältnis von Leiblichkeit und Sinn kennt und dieses hermeneutisch ins Spiel bringt. Diese Problematik soll nun an Ricoeurs Überlegungen selbst noch einmal nachvollzogen werden.

27 Vgl. Fuchs, *Randzonen der Erfahrung*, 193-214, sowie bereits Fuchs' Überlegungen zur Desynchronisierung in der Depression: ebd., 170-192, die er als wesentliche Erkrankung unserer Zeit auf die Herausforderung einer »[permanenten] Revolutionierung unserer Lebenswelt« zurückführt (ebd., 189).

28 Fuchs, *Randzonen der Erfahrung*, 193.

2.2 Sein aus Begehren: ein offener Sinn für die Wandlung des Selbst

Ricœur spricht vom Leib als »Paradigma der Andersheit« und zugleich als einem »Gravitationszentrum« (SaA, 390, 386) des Selbstseins des Menschen. Der Leib steht für ihn somit für eine als durchaus ambivalent zu beschreibende Doppelaspektivität von Verankerung und Verstrickung, Einbettung und Einbindung des menschlichen Selbstseins in Anderes, die er auch prägnant als »Sein aus Begehren« (SaA, 227) bezeichnet. Das Begehren beschreibt für ihn die Seinsweise eines Selbst, welches sich stets »nur *durch* [...] *Affektionen hindurch*« (SaA, 395) erkennen kann und damit in einer offenen und unabschließbaren Struktur lebt (SaA, 295), in welcher es immer wieder neu es selbst zu sein und zu werden sucht, ohne nur jemals einfach es selbst *zu sein*. Dieses Begehren nach Selbstsein und Selbstwerdung kommt durch die ständige Herausforderung der Alteration nach Ricœur nicht zum Stillstand, sondern wird geradezu durch diese genährt und in Gang gesetzt. Wie der Leib geht die dem Anderen verdankte Alteration dem Werden des Selbst somit ontologisch voraus (SaA, 390).

Da das Selbst eingebettet in das Geschehen einer Affizierung und Berührung durch Anderes ist und seinen Lebenssinn nach Ricœur nur in und durch dieses Geschehen empfängt, kann es seine Selbstheit nur fortschreiben, indem es sein Leben in einem *offenen Sinn* für sich und die Welt vollzieht. Die durch den Leib eröffnete Dynamik eines offenen Sinns für Anderes und damit für die permanente Wandlung und Veränderung des Selbst – welches stets von neuem als ein Anderer auf sich zurückkommen kann – steht im Mittelpunkt von Ricœurs philosophischer Anthropologie. Insbesondere die Dimension der Einbettung und Verankerung des Selbst in seiner leiblichen Existenz erhält durch das offene Spiel der Alterationen eine neue Note und wird vor der romantischen Illusion eines einfachen Bei-sich-Seins oder eines Rückzugs in ein »sicheres Zuhause« – in ein Eigenes des Selbst – bewahrt. Zugleich wird diese Beheimatung und Erdung des Selbst jedoch niemals ganz aufgegeben, denn im Sinne der Verankerung ist der Leib für Ricœur auch der zentrale »Anhaltspunkt«²⁹ der Bewohnbarkeit der Welt. Er ist ein »absolutes

29 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 227 [=GGV].

Hier«, welches in Bewegungen des Bleibens und Sich-Entfernens eine bezügliche Nähe und Ferne des Dortseins erschließt. Doch die Beheimatung und Einbindung des Selbst vollzieht sich im Leib stets als *Neu*-Einbettung, welche auch mit Momenten der Lösung und des Selbstverlustes einhergehen kann, welche Ricœur jedoch tendenziell unterzubelichten in Gefahr steht.

Diese Problematik setzt sich fort bzw. vertieft sich noch, wenn Ricœurs Hermeneutik im Rahmen einer *Carnal Hermeneutics*, wie sie Richard Kearney entfaltet hat, als Hermeneutik der Berührung gedeutet wird.³⁰ Denn in ihr wird das Spektrum der Leiblichkeit und ihrer Widerfahrnisse nochmals merklich eingeschränkt. Berührbar zu sein, wird dann in einer Unterschlagung aller Gefahrenpotenziale und Verwundbarkeiten, die bekanntlich durch scheinbar unschuldige Berührungen oder gar durch berührungslose ›Interpassionen‹ (Bernhard Waldenfels) schon entstehen können, nur noch als eine bereichernde Potenzialität der Verwandlung und Veränderung affirmiert. Dies läuft darauf hinaus, dass jede Berührung das Versprechen in sich trägt, dass die mit ihr einhergehenden Momente der Lösung und des Selbstverlustes niemals so gravierend oder tief verletzend sein werden wie etwa bei einem physischen Übergriff oder einer realen Amputation des Leibes. Der Leib ist somit in der hermeneutischen Rede von der Berührbarkeit des Selbst nicht in seiner radikalen Verwundbarkeit präsent und ernstgenommen.

Das Zugleich von Selbstintimität und Weltoffenheit, welches Ricœur in seiner Version einer Doppelaspektivität des Leibes so stark betont (SaA, 392), hat also neben seiner produktiven Richtung, nämlich die generative Bedingung für eine offene und wandelbare Sinnogenese des Selbst offenzulegen, auch eine verdeckte Kehrseite, und zwar diejenige, gegenüber Phänomenen der Negativität verletzlichen leiblichen Seins tendenziell blind zu sein. Doch mit dieser Kritik an einer Fortführung des Ricœur'schen Denkens in einer verkörperten Hermeneutik ist selbstredend noch nicht das letzte Wort über die Kraft des hermeneutischen Denkens von Ricœur formuliert. Denn nach Ricœur ist durch die Leiblichkeit auch die Endlichkeit des Lebens besiegelt und mit ihr stellt sich die für das menschliche Dasein spezifische Herausforderung, mit dem eigenen wie dem Tod Anderer umgehen zu müssen, ohne dies eigentlich

30 Vgl. Kearney, *Touch*.

zu können (SaA, 394). Inwiefern dieser Gedanke noch einmal eine neue Perspektive auf Ricœurs Verständnis des Leibes zu eröffnen vermag, soll in einem letzten Schritt gezeigt werden.

2.3 Sein gegen den Tod: die offene Wunde der Tödlichkeit des Leibes³¹

Für Ricœur ist der Leib, anders als für Nancy,³² immer Teil der Selbstintimität und fällt nicht aus dieser heraus. Er ist immer schon ein in Beziehung zur Selbstheit tretendes und damit potenziell integrierbares Anderes und weniger radikal verstörendes ›Außen‹ des Sinns. In all dieser Offenheit und Unabschließbarkeit der Reise zu sich selbst und der Arbeit an und mit sich selbst gibt es jedoch auch für Ricœur durchaus *ein Anderes*, welches *nicht integrierbar* zu sein scheint, welches also die hermeneutische Korrelation von Selbstheit und Andersheit übersteigt.³³ Ihm geht er in seinem Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* näher nach, in welchem er sich kritisch mit Martin Heideggers Verständnis der menschlichen Existenz als Vorlaufen zum Tode auseinandersetzt.

Für Ricœur ist der physische Tod zunächst nur das äußerliche Ende des Leibes, des eigenen wie auch des fremden. Der Tod ist »das unausweichliche Schicksal des Körpers als Objekt« (GGV, 550). Relevant für ein Selbst wird der Tod als ein äußeres Ereignis allerdings insofern, als sich das »objektive und objektivierende Wissen vom Tod [...] verinnerlicht« (ebd.) und das Äußere sich als *eingeschrieben in die Leiblichkeit* und damit als unhintergebar erweist. Doch die Faktizität des Todes ist für Ricœur auch mit dieser Einschreibung

31 Vgl. zu diesem Abschnitt auch die Ausführungen der Verf.in, *Vom Sinn des Todes. Soteriologie in einer Kultur der Digitalität*, in: T. Holischka, K. Viertbauer, C. Preidel (Hg.), *Digitalisierung als Transformation? Perspektiven aus Ethik, Philosophie und Theologie*, Stuttgart 2022, 181–201.

32 Vgl. dazu J.-L. Nancy, *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin 2000.

33 Vgl. das Argument von Brian Treanor, dass eine verkörperte Hermeneutik sich auch den Einseitigkeiten des hermeneutischen Korrelationalismus kritisch zuwenden muss und die Verbindung von außen und innen, Natur und Kultur, Materialität und Deutung ihrem Wesen nach neu als transformative Vermittlung beschreiben muss: B. Treanor, *Mind the Gap*, in: Kearney, Treanor, *Carnal Hermeneutics*, 57–73.

in den Leib allein noch nicht richtungsweisend für den Lebenssinn des Selbst. Sie werde vielmehr erfolgreich durch das dem Leib eigene Begehren überdeckt, zu leben und zu überleben und als ein Selbst zu sein (ebd.). Dieses Begehren sei der Ursprung eines »unverletzbaren Lebenshungers«,³⁴ der in immer neuen Anläufen auch im Angesicht der tödlichen Bedingung des leiblichen Seins, ja noch im Augenblick des Ringens mit dem Tod, den Blick stets darauf richte, dass der Sterbende »noch als lebend«³⁵ anwesend und ›noch nicht‹ dem Tode geweiht sei. Er werde daher in einem humanen Umgang stets und bis zuletzt als Lebender behandelt. Es sei der menschlichen Existenz wesentlich, dass sie das Nachsinnen über das Leben dem Nachsinnen über den Tod vorziehe,³⁶ dass sie selbst im Angesicht des Todes »die tiefsten Lebensquellen dazu [...] mobilisieren könne, sich noch zu behaupten« (LT, 17).

In einem verwandten Sinn hat auch Hans Blumenberg die Realität des Leibes und ihr tödliches Ende als eine schwerlich anzunehmende und nur mühsam zu erkennende Wirklichkeit des menschlichen Lebens beschrieben. Die Realität des Leibes mit ihrem Potenzial zur ›Fremdheit‹, ›Widerwärtigkeit‹ und ›Unduldsamkeit‹ »als real anzunehmen« sei für das menschliche Selbst eine »lebenslänglich zu erbringende und nie abzuschließende Leistung«.³⁷ Den Grund hierfür sieht Blumenberg in der Unmöglichkeit, das Schicksal des leiblichen Daseins im eigenen Bewusstsein zu erfassen: »Weil es keine Antizipation dessen gibt, was der Leib dem Subjekt zuzumuten vermag, im Grenzfall nicht die des Todes.«³⁸

Auch Ricœur betont, dass der Tod und das Sterben keine individuelle Erfahrung seien, die Menschen als solche ›machen‹ könnten: »Für jeden Tod gilt, dass er sich weder für den beiwohnenden noch für den mit dem Tode ringenden im Augenblick des ›Hinübergehens‹ erfahrbar ereignet« (LT, 41). Einen Sinn für den eigenen leibhaftigen Tod und einen Sinn des Todes überhaupt erfahre der Mensch daher nicht durch sich selbst, sondern stets auf dem herme-

34 Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 11 [=LT].

35 Ricœur, LT, 21.

36 Vgl. Ricœur, GGV, 549.

37 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006, 662. Vgl. auch ebd., 684.

38 Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 662.

neutischen »Umweg durch die Pluralität« (GGV, 551), d.h. durch die existenzielle Verbundenheit und Verbindung mit Anderen als von ihm geliebten Menschen und als Verbindung mit ihrer leibhaftigen Anwesenheit, welche im Tod unwiederbringlich verlorengeht. Als leibhaftig (und nicht nur virtuell) mit Anderen verbundenes Leben sei menschliches Leben nicht allein durch die Faktizität des äußerlichen Todes einer anderen Person betroffen, sondern gebe sich ihr in der erinnernden Trauer, welche den objektiven Verlust des Anderen begleitet und bezeugt, auch innerlich hin. In der Trauer – die keine Erfahrung des Todes des Anderen ist, sondern ein Erinnern seines Lebens und Lebendigseins – verwandelt sich die äußere Abwesenheit des Anderen nach Ricœur in innere Anwesenheit. Diese Verwandlung geschehe jedoch so, dass der mit dem Verlust des Anderen verbundene Selbstverlust nicht verleugnet, sondern nur noch radikaler offengelegt werde.

Erst wo der hermeneutische Umweg über das Andere des Selbst und sein ›Sein aus Begehren‹ sich zum Umweg über die existenzielle Verbundenheit und Verbindung des Selbst mit Anderen verdichtet, wie sie in sozialen Nahbeziehungen besteht, kann sich nach Ricœur also die Diskrepanz zwischen dem inneren Lebenwollen und dem äußerlich auferlegten Sterbenmüssen lösen. Im Tod des Anderen schlage sich unwiederbringlich eine »Amputation des Selbst« (GGV, 552) nieder, die zugleich auf den eigenen zukünftigen Tod und den finalen Verlust des eigenen Selbst vorausweise; sie mache den eigenen leibhaftigen Tod zwar nicht erfahrbar im eigentlichen Sinne, bezeuge ihn aber dennoch am Ort des Selbst. Die Trauer ermögliche diesen »Weg der verdoppelten Verinnerlichung« (ebd.) (des Verlustes des Anderen wie der Vorwegnahme des eigenen finalen Selbstverlusts), da sie nicht aus Nähe und Identifikation, sondern aus der Distanz heraus entstehe, welche sich durch den leibhaftigen Verlust des Anderen einstelle. Trauer sei daher keine »[identifikatorische] Anteilnahme« (LT, 21) am Schicksal des Anderen, wie sie zum Beispiel das den Anderen und sein Schicksal bedauernde Mitleid oder Erbarmen (*pitié*) präge. Trauer sei vielmehr ein Distanz wahrendes Mitleiden (*souffrir-avec; compassion*), welches das leidvolle Schicksal des Anderen ohne Übernahme dieses Leidens begleite. Sie folge einem ›Blick‹ auf den Anderen, der dem bloßen Mitleid als Bedauern fremd bleibe, da sie das Ringen des Anderen mit dem Tod noch in der ausweglosesten Situation und noch in der drohenden

Niederlage als Ringen um Leben und Lebendigkeit ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücke und darin stets den Sinn für die Transzendenz des Lebens im Tod aufrechterhalte (vgl. ebd.).

Erst in den engen, an leibliche Kopräsenz gebundenen und aus ihr erwachsenden Bindungen, die zu einem lebenslang unauflöselichen Zusammenleben mit Anderen führen, erfährt der Mensch demnach den Sinn des Todes und nicht nur seine bloße Faktizität. Aus sich selbst heraus hingegen kann er in seinem Begehren nach Leben und Überleben das Sterbenmüssen als Realität nicht integrieren und anerkennen, sondern nur vermeiden oder verleugnen. Zur finalen Abwesenheit seiner selbst, zum Nicht-mehr-selbst-sein-Können im eigenen Tod kann der Mensch demnach in seinem verstehenden Umgang mit sich und der Welt nicht ›vorlaufen‹ – wie Ricoeur gegen Heidegger formuliert. Das Leben des Menschen sei kein ›Sein zum Tode‹, sondern ein ›Sein im Angesicht des Todes‹ der Anderen (GGV, 567). Dem Menschen werde sein eigener Tod allein im Tod der Anderen, in ihrer finalen Abwesenheit, gegenwärtig. Denn der Tod der Anderen berühre das Selbst in der Trauer und zeige sich in einer leibhaftigen Bezeugung ihres Sterbens und Verlusts. Erst auf diesem hermeneutischen Umweg über die *conditio humana* einer existenziell erfahrenen Verstrickung des eigenen Lebens in Pluralität begegne dem menschlichen Selbst die tödliche Bedingung auch des eigenen Lebens radikal und unhintergebar. Erst dort werde es ihm aber auch möglich, sich mit seinem eigenen zukünftigen Tod im Vorhinein ›zu versöhnen‹ (GGV, 552).

Die Konfrontation mit dem Tod und dem Sterben Anderer kann für Ricoeur somit kein *Können* des menschlichen Selbst im Sinne eines Bewältigens und Fertigwerdens mit dem Tod durch ein einfaches Hineinnehmen und Integrieren sein. Der Tod lasse sich nicht anverwandeln als Übergang oder Transformation zu einem höheren Sein. Denn dies sei nicht sein im Leben und Sterben der Nächsten bezeugter Sinn. Der Tod widerfahre einer menschlichen Existenz im lebensweltlichen Horizont ihres Seins mit Anderen zuerst als ein Ereignis, welches die leibhaftige Vermittlung des eigenen Daseins mit Anderen radikal unterbreche. Der Tod ereigne sich, insofern der Andere von einem Tag auf den Anderen nicht mehr da sei, insofern seine Stimme nicht mehr hörbar, sondern nur noch erinnerbar, also nur in der inneren Anwesenheit refigurierbar sei. Das Lachen und der Blick, der Geruch und die Ansprache des Anderen seien dann

nicht mehr Teil eines leibhaften Weltumgangs. Nur als ein solcher leibhaftig bezeugter Tod, an dem ein Selbst durch eigenen Verlust teilhat, sei der Tod der Anderen für den Menschen eine Realität, sei die Notwendigkeit des Sterbenmüssens in ihrer radikalen Fremdheit für das menschliche Begehren nach Leben nicht mehr zu verleugnen.

Nach Ricœur kann jede Hingabe an das Leben und an seine Lebendigkeit daher nur trotz des sicher drohenden finalen Selbstverlusts und im Angesicht dieses Verlusts geschehen. Im Tod der Anderen nehme dieser Verlust – obschon radikal fremd für das eigene Begehren nach Leben und Lebendigkeit – stetig mehr und mehr eine bezeugte Realität und Gestalt im eigenen Leben an. Die Einsicht, dass das Sterben nicht nur hingegenommen, sondern im Laufe des Lebens fortwährend mehr und mehr auch selbst bezeugt werden muss, d.h. dass der Mensch als ein Selbst seiner teilhaftig werden muss, durchdringt zunehmend die menschliche Existenz. Denn durch ihren Leib ist diese Existenz mit dem Sein der Anderen in offenen Strukturen verbunden, in denen ihre Gegenwart – nicht allein, aber immer auch – im Laufe der Zeit die Signaturen einer leibhaftigen Anwesenheit im Selbst trägt, welche eines Tages verlustig gehen wird. Mehr und mehr muss der Mensch daher erkennen, dass der Leib ihn durch die tödliche Bedingung seiner Existenz in eine offene Verwundbarkeit stellt, welche er nicht auslöschen, aber durchaus verleugnen kann – und zwar, indem er verweigert, sie durch die fortwährende Bezeugung des Sterbens der Anderen für sich anzunehmen.

Diese Bezeugung des Sterbens der Anderen vollzieht sich nach Ricœur durch einen mitfühlenden, teilhabenden Blick auf ihr Leben im Angesicht ihres Todes. Sie kann und darf dann zu einem mitfühlenden Blick auf den eigenen fortschreitenden Selbstverlust, auf das eigene Leben im Angesicht des Todes führen. Darin kann nach Ricœur sogar eine Befreiung zur Hingabe an das der Historizität jedes leiblichen Lebens unwiderruflich eingeschriebene Sterben der eigenen Existenz liegen. In diesem Sinne spricht er in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* von der ganz eigenen Weisheit der Liebe zum Tod bzw. von einer besonderen Gabe, welche »den Tod zu lieben [weiß] wie eine Schwester« – eine Gabe, welche die Weisheit des Lebens im Leib zu lehren zu vermag (GGV, 550). Die Weisheit eines Lebens, welches zu sterben lieben gelernt hat, wäre demnach

eine Weisheit, die nur in und durch die radikale Fremdheit des gelebten für den erlebten Leib hindurch entstehen kann. Sie kann die ›Feindschaft‹ des Todes für das Leben nicht vergessen machen oder diese auslöschen. Im Gegenteil, sie kann die Anerkennung dieser Feindschaft als eine »Ressource an Wahrhaftigkeit« entdecken lassen, welche das Selbst »in der schwierigen Arbeit der Aneignung des Wissens um den Tod« unterstützt.³⁹

Somit ist der Leib von seinem Tod her verstanden bei Ricœur nicht nur Medium des Selbsterlebens und Weltumgangs, sondern er wird im Ereignis des Todes der Anderen, welcher das Selbst durch den Verlust berührt, auch zur stetig offenen Wunde und Verwundung dieses Selbstseins und darin zugleich Ursprungs-, wie auch Widerstandsmoment eines ›Seins gegen den Tod‹. So beschreibt Ricœur, dass kein Mensch die finale Abwesenheit des Anderen wie seiner selbst ertragen oder bewältigen *kann* und es sich dennoch zur Aufgabe machen muss, sich mit ihr durch Bezeugung zu verbinden, da sie dem eigenen Leben unwiderruflich vorgegeben ist und dieses Leben zugleich unauflöslich mit dem Leben Anderer verknüpft (vgl. GGV, 551 ff.).

Ricœur sucht somit in seiner Hermeneutik auch für das Problem des Sterbens, des Vorlaufens zur finalen Abwesenheit des Selbstseins, einen Weg auf – wenngleich er eingestehen muss, dass es nicht mehr der Weg eines *Könnens* des Selbst sein kann: »Erst am Ende einer langen Arbeit an sich kann sich die ganz und gar faktische Notwendigkeit des Sterbens verwandeln – gewiss nicht in ein Sterbenkönnen, aber in ein Hinnehmen, sterben zu müssen« (GGV, 550). Hier zeigt sich, dass Ricœurs Versuche, den hermeneutischen Umweg von der Welt des Textes auf die Existenz als Leib auszudehnen, vor allem dort an ihre Grenze stoßen, wo sie sozialphilosophisch Prägnanz gewinnen: Im Tod der Anderen, in ihrem leibhaftigen Sterben und Verlust (und nicht am Eigenleib), begegnet keine neue Möglichkeit des Selbstverstehens im Sinne einer produktiven Alteration des Selbst. Vielmehr wird das Selbst nachhaltig berührt durch den Verlust der Anderen und erfährt sich als verwundet durch die tödliche Bedingung seiner eigenen leibhaftigen Existenz. Der Tod der Anderen nötigt dazu, das Verdrängte, welches dem ›Sein aus

39 Beide Zitate: Ricœur, GGV, 552.

Begehren« radikal entgegensteht, am Ort des Selbst bereits jetzt hin- oder vielmehr anzunehmen.

Die Begegnung mit dem Tod und dem Sterben Anderer kann für Ricœur somit kein *Können* im Sinne eines Bewältigens und Fertigwerdens mit dem Tod durch Hineinnehmen, durch aneignende Verwandlung sein. Und dennoch versucht er in seinen Überlegungen so etwas wie die ›Quadratur des Kreises‹ zu beschreiben, insofern er den Tod und damit die finale Abwesenheit des Selbstseins nicht ausgrenzt, sondern einbezieht, aber ohne ihn anzuverwandeln oder in seiner radikalen Fremdheit für das Begehren nach Leben zu verleugnen.

3. Schluss

Eingangs war in diesem Artikel der Verdacht leitend, dass eine Hermeneutik des leiblichen und verkörperten Sinns dazu tendiert, denjenigen Leib nicht ausreichend zu würdigen und wahrzunehmen, der nicht nur Medium, sondern – mit einer Metapher gesprochen – offene Wunde des Selbst und darin zugleich Ursprungs-, wie auch Widerstandsmoment gegen sein ›Sein gegen den Tod‹ ist. Zwar gibt Ricœurs Hermeneutik selbst mehr als genug Anlass zur Betonung einer medial vermittelnden Rolle des Leibes für die Genese des Selbstseins und der Interpretativität der Welt. Doch lässt sich in Aufnahme einiger Gedanken aus seinen letzten Schriften auch eine alternative Lesart und ein erweiterter Blick auf seine Hermeneutik leibhaftigen Seins erlangen. Letztere kennt und thematisiert den Leib durchaus nicht nur als eine die Alteritätserfahrung einschließende Bezogenheit von Selbst und Anderem, sondern nimmt in ihm auch den finalen Bruch mit derselben wahr.⁴⁰ So beschreibt Ricœur die Notwendigkeit, den eigenen wie den fremden Tod hinnehmen zu müssen, als ›tödliche Bedingung« (GGV, 550) des Selbstseins. Damit kennt und anerkennt seine Hermeneutik zugleich auch das, was sich dem Vermögen und Können des Selbst, seinem ganzen ›Sein aus Begehren‹, nicht zurechnen lässt, und was diesem Begehren ›radikal fremd‹ bleibt. Denn kein Mensch *kann* die finale Abwesenheit

40 Erste Überlegungen zur Brechung des Cogito durch den Leib hat Ricœur freilich bereits in seiner Dissertation (WU) dargelegt.

des fremden wie des eigenen Selbstseins ertragen oder bewältigen und jeder Mensch hat es sich dennoch zur Aufgabe zu machen, sich mit ihr im Vorhinein ›anzufreunden‹, da sie dem eigenen Leben unwiderruflich vorgegeben ist und dieses Leben zugleich unauflöslich mit dem Leben Anderer verbindet (vgl. GGv, 551 f.).