

Das Politische in Paul Ricœurs Werk

Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis (1887) | 2. Christlicher Sozialismus? (1904) | 3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx (1909) | 4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil) (1914) | 5. Zur politischen Renaissance des Politischen (1917) | 6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen (1924) | 7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts (1931) | 8. Was man sich vom Politischen versprechen kann (1935)

La politique est l'art d'éviter l'alternative du tout ou rien.

*La réflexion sur les paradoxes du politique met en garde
contre tout hypostase du politique,
dans la mesure où ses paradoxes en révèlent la fragilité.*

Paul Ricœur¹

[...] *tenir sa parole, [...] voilà notre vraie révolte.*

Jean-Paul Sartre²

1. Hermeneutik und Philosophie politischer Praxis

Allgemein gilt ›Hermeneutik‹ nicht als politisches Unterfangen. Ihre Verfahren der Auslegung, Deutung und Interpretation könnten demgemäß *unter anderem* auch auf politische Texte und auf die ›Textur‹ politischer Sachverhalte angewandt werden, wären aber ihrerseits

1 Zit. wurde zuerst P. Ricœur, *Vrai et fausse paix*, in: *Christianisme social* 63, no. 9–10 (1955), 467–479, hier: 475, dann P. Ricœur, *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 16; auch in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019 [=EC4], 95–113.

2 J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 224.

nicht als von sich aus politische zu verstehen. Zweifellos hat sich Ricœur jedoch von Anfang an als politischer Denker und als ›politisch existierender‹ Zeitgenosse begriffen; und in den 1960er Jahren, in denen er ausgehend vom Symbolbegriff selbst eine eigenständige Hermeneutik ausformulierte, erlebte er eine massive Politisierung des Universitätslebens, die daran zweifeln ließ, ob es eine politisch neutrale Philosophie überhaupt geben kann bzw. geben sollte. Doch hat er sich weder zuvor noch zu dieser Zeit oder später, als er sich mehr und mehr Fragen der Praktischen Philosophie zuwandte, einer direkten politischen Finalisierung philosophischer *theoría* unterwerfen wollen. Bis heute wird er denn auch nur selten primär als politischer Denker wahrgenommen. Infolgedessen fällt es auf den ersten Blick leicht, vor allem seine weniger auf den Begriff des Verstehens als vielmehr auf den Begriff der Interpretation konzentrierte Hermeneutik als politisch ganz und gar neutrales Projekt einzustufen. Wie und was auch immer zu interpretieren ist, es würde sich demnach bei der Klärung des Interpretationsbegriffs selbst um eine politisch zunächst indifferente Angelegenheit handeln. Und es wäre zu erwarten, dass Politisches erst durch die Interpretierenden selbst und durch deren praktische Verwendung des Interpretierten in diese Hermeneutik einwandert, wenn überhaupt. So verhält es sich auf den ersten Blick auch mit dem auf die programmatisch hermeneutischen Schriften Ricœurs aufbauenden praxisphilosophischen Grundmotiv³ des *Zusammenlebenwollens* (gut und in gerechten Institutionen...). Aber betrifft dieses Motiv auch alles Interpretie-

3 Von seinen frühen Marx-Lektüren her war Ricœur längst mit dem Begriff eines als *praxis inter-humaine* aufgefassten sozialen Lebens vertraut, wie er es auch bei Merleau-Ponty beschrieben fand. (Vgl. P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social* 57, no. 1–2 [1949], 41–54, hier: 44.) Später rücken indessen entscheidende Rückbezüge auf Aristoteles in den Vordergrund, der geradezu zur normativen Bezugsfigur wird: Seit Aristoteles wissen wir um eine menschliche Praxis, die sich in einer *pluralité d'agents* zuträgt, heißt es in *Approches de la personne* [1990], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 203–221 [=L2], hier: 215, mit starken Anklängen an Hannah Arendt. Explizit unter Berufung auf sie ist von einer *dialectique de la praxis* die Rede, in die Ricœur auch seine Philosophie des Willentlichen einzuhängen gedachte; und zwar mit den Grundbegriffen des Überlegens (*bouleusis*), des klugen Wunsches bzw. des geläuterten Begehrens (*ὄρεξις/órexis; désir raisonnable*) im Gegensatz zur nicht ›vernünftigen‹ Begierde (*ἐπιθυμία/epithymia*) und schließlich mit den Begriffen des Vorsatzes (*προαίρεσις/prohaíresis*) und des wohlerwogenen Entscheidens (*délibération*). (Vgl. P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de*

ren – und damit letztlich die ›Essenz‹ des Hermeneutischen selbst, oder tritt es nachträglich und äußerlich zu einer im Voraus entfalten, zunächst politisch neutralen Hermeneutik hinzu?

la dialectique, in: C. Perelman [ed.], *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 96, 103.) Die politische Praxis wird nach seinem Verständnis ausgeübt von einem *sujet corporel* als einem *être en acte*, dessen *energeia* und Teleologie Ricœur ebenfalls bei Aristoteles beschrieben findet (*Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 84–92, hier: 87 [=L1]). Letztere weist eine konstitutive Ausrichtung (*visée*) auf ein gutes Leben (*vie bonne*) auf (P. Ricœur, *Le «soi», digne d'estime et de respect*, in: *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris 1993, 88–99, hier: 98; *L'Homme comme sujet de la philosophie*, in: *Anzeiger der Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse* 126, Jg. 1989, Wien 1990, 73–86, hier: 84). Dabei durchquert das entsprechende Handeln Praxisfelder, die es nicht technisch bewerkstelligen kann (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 139 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 122 [=WdA]) – was stark an die phänomenologische, schon bei Husserl anzutreffende Rede von einem »Feld der Freiheit« erinnert (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, 844). Was den menschlichen Willen angeht, so stützt sich Ricœur mehrfach auf das Buch III der *Nikomachischen Ethik*, kaum aber auf Schopenhauer und Nietzsche, die in der Moderne den Willen bekanntlich vor allem zur Geltung gebracht haben; letzterer als einen souverän sich selbst ermächtigenden, der sogar das Vergangene sollte »umschaffen« können. *Le volontaire et l'involontaire* nimmt beide so wenig wie Aristoteles wichtig und orientiert sich stattdessen weitgehend an psychologischer und (proto-)phänomenologischer Literatur von Johannes Lindworski über Kurt Lewin und Alexander Pfänder bis hin zu William James. Gerade James hatte bereits eine Brücke von der Aufmerksamkeit (Ricœurs erstem gewichtigen philosophischen Thema) zum Willen geschlagen, indem er feststellte: »Volition is nothing but attention.« W. James, *The Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424. Aus pragmatistischer Perspektive konnte das auch die Umkehrung nahelegen: die Aufmerksamkeit ist ganz und gar ein Phänomen menschlichen Willens. Tatsächlich schrieb James: »Der einzig mögliche Grund, weshalb es überhaupt irgendein Phänomen geben sollte, ist der, dass ein solches Phänomen tatsächlich gewollt wird.« Zit. n. R. Rorty, *Pragmatism als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, 87. Dagegen führt Ricœur seinen Begriff des Unwillentlichen ins Feld. Keine Rede kann infolgedessen davon sein, er hätte es darauf abgesehen, den Willen zu unumschränkter, souveräner Selbstbestimmung zu ermächtigen, die am Ende gar kein Widerfahrnis (*πάθος/páthos*) mehr kennen dürfte. Die Frage ist allerdings, ob Ricœur über ein bloß privatives Verständnis des Unwillentlichen hinausgelangt. Vgl. Vf., *Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2019, 39–68.

Vor allem die Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975⁴) widersprechen der zweiten Deutung unmissverständlich. Was Ricœur hier im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas schreibt (ch. 14), kann ohne Weiteres auch auf sein eigenes Werk bezogen werden – zumindest seitdem es sich gegen Ende der 1960er Jahre dezidiert *theoretischen Fragen menschlicher Praxis als solcher*⁵ zugewandt hatte: »Hermeneutics without a project of liberation is blind [...]« (LIU, 237⁶). Und in der 18. Vorlesung über

4 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986 [=LIU].

5 Bis auf wenige Ausnahmen wie den Essay zur Politischen Philosophie Eric Weils (1957) und zum Verhältnis von Ethischem und Politischem (1959), auf die noch einzugehen sein wird, zielen die zahlreichen früheren Schriften Ricœurs, in denen er als engagierter politischer Zeitgenosse auftritt, eher auf konkrete politische Diagnosen – zu Israel (1951), zu China (1956) sowie zu Fragen der Reform der Universität (1964, 1968) (s.u. Anm. 14). Programmatisch dazu besonders der Ricœurs eigene Grundeinstellungen verdeutlichende Aufsatz über *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit* 34, no. 340 (7–8) (1965), 78–93; auch in: LI, 241–257. Im Übrigen fügt sich Ricœurs Rückbesinnung auf den Praxis-Begriff, der ihm von seiner frühen Marx-Lektüre her längst vertraut war, in die seinerzeit aktuelle, vielfach dem »Konkreten« und »Alltäglichen« verpflichtete gegenseitige Annäherung von Marxismus und phänomenologisch inspirierter Sozialphilosophie ein. Abgesehen von den Autoren, die in den von B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pažanin herausgegebenen Bänden *Phänomenologie und Marxismus 1–4* (Frankfurt/M. 1977 f.) vertretenen sind, ist in diesem Zusammenhang auch an Henri Lefebvres *Kritik des Alltagslebens* (frz. 1958/61; dt. München 1974), auf die Ricœur v.a. in *Main Trends in Philosophy* Bezug nimmt, sowie an Karel Kosíks *Dialektik des Konkreten* (tschech. 1963; dt. Frankfurt/M. 1967) zu erinnern, die sich (wenn auch sehr kritisch) auf Alphonse de Waelhens und Merleau-Ponty bezieht, der den Begriff des Konkreten seinerseits bei Jean Wahl (in *Vers le concret*, Paris 1932) angetroffen hatte (vgl. *La structure du comportement* [1942], Paris 1972). Diese Zusammenhänge schimmern in Ricœurs Philosophie der *raison pratique* (1979) allenfalls noch durch, wo er seine Theorie des Praktischen weitgehend auf das Buch III der *Nikomachischen Ethik*, auf Kant, Max Weber und Charles Taylor stützt (vgl. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986], Paris 1998, 263–288).

6 Die Fortsetzung des Satzes: »[...] but a project of emancipation without historical experience is empty«, muss dagegen wohl eher als hermeneutische Mahnung an die Adresse von Habermas aufgefasst werden, der dazu tendierte, die sich über die (von Gadamer für vorrangig erklärte) Zugehörigkeit zum Überlieferten hinwegzusetzen. Hier kommt es abgesehen davon zunächst nur auf den von Ricœur betonten praktisch-politischen Sinn aller Hermeneutik an – passend zu der später geäußerten, aber von Anfang an spürbaren Grundüberzeugung, dass das Politische nicht der »humanité de l'homme« äußerlich sei: *Langage politique et rhétorique* [1990], in: LI, 161–175, hier: 164.

Charles Fourier wird deutlich, dass es für Ricœur nicht genügt, sich in diesem Sinne kritisch bzw. negativ zu verhalten; vielmehr stehe auch auf dem Spiel, ob man im Sinne eines solchen, wesentlich von utopischem Denken belehrten Projektes »committed« sei (LIU, 313). Dem entsprechend kommt nun auch das Politische »in« seinem Werk zweifach zur Geltung: als diskursiver Gegenstand, aber auch, und tiefgreifender noch, als das ganze Werk mehr oder weniger durchgängig prägende Ausrichtung des Philosophen auf das, was es durch sein eigenes Leben und durch das seiner Leser zu bewirken gilt.

Wie schon Mitte der 1930er Jahre spielt dabei eine Auseinandersetzung mit Karl Marx' Materialismus eine führende Rolle, wo Ricœur menschliche Praxis als »real life« und in ihm wirkende, kontingente »operating order« auffasst⁷ – jedoch so, dass das Reale nicht als prä-symbolische »Basis«, sondern so zu deuten ist, dass es stets als kraft intern auf Handlungen bezogener Interpretanten symbolisch vermittelt gelten muss (LIU, xxx, 10, 82, 256). Nur unter dieser Voraussetzung büße auch die materielle Dimension menschlicher Praxis, die Ricœur mit Hegel⁸ als auf Freiheit angelegt versteht, nicht ihre potenzielle Kreativität ein, wie es über weite Strecken bei Marx der Fall zu sein scheint (LIU, 229). Auf diese Kreativität (die Ricœur einmal als sein eigentliches Zentralproblem bezeichnet hat⁹) ist seines Erachtens alles Interpretieren und Uminterpretieren rückhaltlos angewiesen, in dem wir das Reale *anders zu realisieren* lernen und schließlich auch *anders* (und womöglich besser...) *wirklich werden lassen wollen*. So ist auch zu verstehen, dass Ricœur in der späten, kleinen Schrift *L'unique et le singulier* (1999) mit Blick auf das »voluntaristische« Motiv des Zusammenlebenwollens schreibt,

7 LIU, xiii, 117, 174, 188. In die allgemein als rational oder *reasonable* eingestufte Ordnung des Realen gehen *beliefs* so ein, dass ihr schließlich eine »irrationality of its own« eignet (LIU, 199, 207, 210). Zur Kontingenz vgl. ebd., 310.

8 P. Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, in: *Contributions et conflits: naissance d'une société. Chronique sociale de France*, Lyon 1971, 189–204, hier: 201.

9 Dabei steht keineswegs nur die von Ricœur stets betonte Öffnung menschlichen Lebens auf neues Verstehen und auf künftige Möglichkeiten menschlicher Praxis, sondern auch die metaphysische Zurückweisung jeglicher Theorie im Hintergrund, die auf eine »autosuffisance du monde« hinauslaufen würde (vgl. A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 98).

das Politische sei in seinen Schriften stets präsent, wenn auch eher hintergründig.¹⁰

Man könnte aber viel weiter gehen, als es diese Selbstbeschreibung suggeriert, hatte sich Ricœur doch frühzeitig im historischen Kontext einer Kultur situiert, von der er behauptete, sie habe die »fonction authentique et grandiose de la politique« hervorgebracht, die es dem Staat vor allem abverlange, wenigstens schlimmste Ungerechtigkeit abzustellen. Ist die westliche Zivilisation, deren Ökonomismus und Beschränkung auf die konsumistische Befriedigung von Bedürfnissen Ricœur immer wieder zurückweist, nicht aus der »efficacité de sa politique« hervorgegangen, der letztlich dieses Motiv zugrundelag?¹¹ Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, wie Ricœur unmissverständlich die Unausweichlichkeit des Politischen und der mit ihm verknüpften Dimension der Macht¹² betont hat, die ihm wie ein blinder Fleck in der menschlichen Existenz erschien.¹³

10 P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 58. Wie sich zeigen wird, treten voluntaristische Momente bereits in den frühen politischen Veröffentlichungen seit Mitte der 1930er Jahre deutlich hervor.

11 P. Ricœur, *La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante* 83, 11 nov. (1953), 11. Ein kurzer, aber systematisch wichtiger und hochaktueller Text, in dem das Zeugnis der Rede des Anderen als (prekäres) Fundament der menschlichen Welt gilt: Wenn die Rede nicht mehr zählt bzw. nichts mehr gilt, ist die Welt zerbrochen. Denn letztere beruhe auf der Fragilität der Sprache und diese auf gegenseitigem Respekt, den eine lügnerische Politik gänzlich vermissen lasse.

12 »L'enjeu du politique [...] c'est le pouvoir au plan de l'État«, heißt es bereits in: *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit* 17, no. 153 (2) (1949), 224–234, hier: 228; und in *Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens*, in: *Le Christianisme Social* 66, no. 6–7 (1958), 452–463 (auch in: EC4, 21–35), wird die dem Politischen inhärente Gefahr des Machtmissbrauchs zur zentralen Aufgabe politischer Kontrolle (458, 461) – geleitet von der Utopie einer Macht, die in keiner Weise Gewalt wäre. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 136 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 157 [=FM].

13 »For me the problem of power is the most intriguing structure of existence [:] power remains a kind of blind spot in our existence. I join with Hannah Arendt in my fascination with this problem«, lesen wir in der Fourier-Vorlesung (LIU, 311). Vor diesem Hintergrund ist wohl auch zu verstehen, dass Ricœur es später vermeidet, etwa seiner Vorstellung von einem praktisch existierenden, ethisch und moralisch ausgerichteten Selbst nur äußerlich eine politische Philosophie

Davon abgesehen übergeht Ricœur spätere Selbstbeschreibung allerdings diejenigen Texte, in denen der Autor ausdrücklich und geradezu programmatisch als politisch sich Positionierender und sozialistischer Kritiker jener Kultur bzw. Zivilisation¹⁴ hervorgetreten ist¹⁵ – angefangen bei seinen frühesten Skizzen zum Verhältnis

hinzuzufügen (vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 291 f. [=Sca]; dt.: *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 303 [=SaA]).

- 14 Diesen Unterschied, von dem man diesseits des Rheins so viel Aufhebens gemacht hat, streift Ricœur nur, wo er ›Zivilisation‹ im Hinblick auf ihre technischen Hervorbringungen (*outillages*), Institutionen und Werte (*valeurs*) untersucht; und zwar vor dem Hintergrund einer *civilisation mondiale*, die sich *nur zwischen* irreduzibel pluralen, an *valorisations concrètes* orientierten Zivilisationen abzeichnet, deren politische Dimension einer unaufhebbaren Kontingenz, Arbitrarität und Ambiguität ausgesetzt ist, so dass es keinen irreversiblen Fortschritt scheitern zu können. Unter Verweis auf das *Ethos* einzelner Zivilisationen, in dem sich deren *singularité éthique* ausformt, kommt Ricœur hier kommunitaristischen Positionen nahe, ohne jedoch einen Universalismus auf den Spuren Pascals aufgeben zu wollen, der die Menschheit als *ein* lernendes Subjekt begriff. Dieses dürfe aber nicht als Totalität aufgefasst werden, in der die ›persönliche‹ Singularität des Einzelnen unterzugehen drohe. In diesem Sinne wird hier an E. Mounier erinnert und Einspruch gegen eine zum erinnerungslosen Futurismus neigende Zivilisation eingelegt, die das Erbe dieser Gedanken vergessen lasse. Vgl. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 80, 91 f. Appelliert Ricœur damit aber nicht doch an ein progressives Lernen bzw. an Geschichte als Lernprozess (wie ihn energisch Habermas verteidigt hat), auch politisch – verstrickt aber in unauflösbare Paradoxien zwischen Singularität und Universalität, wie Ricœur an anderer Stelle selbst zugibt? Vgl. *Prévision économique et choix éthique*, in: *Esprit* 34, no. 346 (2) (1966), 178–193, wo es heißt, es gehe um eine soziale Moral paradoxen Zuschnitts: »Elle vise deux choses opposées: c'est une utopie de la totalité humaine en même temps qu'une utopie de la singularité humaine« (190; auch in: P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001, 339–356 [=HV]).
- 15 Darunter mehrere Kommentare zur neueren Entwicklung Chinas (in: *Esprit* 22, no. 239 [6]; *Esprit* 24, no. 234 [1], sowie in *Le Christianisme Social*, no. 5–6, und in *Foi Éducation*, no. 34; alle im Jahre 1956), zum Verhältnis nationaler Kulturen und weltweiter Zivilisation (in: *Esprit*, no. 299 [10] [1961], 439–453; *De la nation à l'humanité: tâche des chrétiens*, in: *Christianisme social* 73, no. 9–12 [1965], 493–512; *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105), zur Laizität (*Les propositions de paix scolaire de la revue Esprit*, in: *Foi Éducation* 19, no. 8 [1949], 3–8; *État, Nation, École*, in: *Foi Éducation* 23, no. 23 [1953], 54–57), zum Verhältnis von Öffentlichkeit, Erziehung und Verantwortung (in: *Esprit*, no. 340 [7/8] [1965], 78–93; *Notre responsabilité dans le monde moderne*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 4 [1965], 13–21), zum Verhältnis von

von Christentum und Sozialismus, deren bereits im Titel entschiedenster gewiss derjenige über *Die Notwendigkeit von Karl Marx* aus dem Jahre 1937 darstellt. In diesen Skizzen kommen darüber hinaus Grundkonstellationen wie die von Liebe und Gerechtigkeit sowie des von beiden Begriffen abgegrenzten Politischen zur Sprache, die man mühelos in den späten Schriften der 1980er und 1990er Jahre wiedererkennt. Allerdings sind diese von Ricœur mehrfach ausgeloteten Grundkonstellationen immer wieder von aktuellen politischen Entwicklungen überholt worden; so von der erst nach dem Zweiten Weltkrieg voll entbrannten Auseinandersetzung mit dem Stalinismus, sodann von den revolutionären Entwicklungen in China (die Ricœur mehrfach aufgegriffen hat und die er immerhin für derart wichtig gehalten hat, dass er sie in den *Lectures 1. Autour du politique* [1991] wieder abdrucken ließ [L1, 315–357]), vom Kalten Krieg zwischen Ost und West und den auf beiden Seiten sichtbar gewordenen inneren Pathologien, ihrer Selbstgerechtigkeit und ihres

Ökonomie und Ethik (in: *Esprit*, no. 346 [2] [1966], 178–193) und mehrfach zu Positionsbestimmungen einer christlich-sozialistischen »sozialen Moral« (u.a. in: *Les formes nouvelles de la justice sociale. Essai de conclusion*, in: *Christianisme social* 67 no. 7–9 [1959], 462–471, sowie ebd. no. 5–8 [1966], 285–295) und zur Krise des Sozialismus als einer ethisch ausgerichteten ›humanen‹ Kultur (ebd., 67, no. 12 [1959], déc., 695–702; *Le socialisme aujourd'hui*, ebd., 69, no. 7–9 [1961], 451–460; auch in: EC4, ch. 3). An gleicher Stelle kommt das Problem der Säkularisierung zur Sprache, das später mehrfach wiederaufgegriffen wird (*Urbanisation et sécularisation*, in: *Christianisme social* 75, no. 5–8 [1967], 327–341; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 [1976], 49–68), nicht zuletzt auch im Zeichen einer »redécouverte de la dimension eschatologique verticale« der Geschichte (ebd., 63) – unter der Voraussetzung eines religiösen Pluralismus, wie ihn Ricœur in der Auseinandersetzung mit Hans Küngs Manifest für eine planetarische Ethik öffentlich diskutiert hat (vgl. *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*; Sendung auf ARTE vom 5. April 1996), sowie im Zeichen einer laizistischen Kultur, die Ricœur als Erbe der Aufklärung im agnostischen Rahmen des Rechtsstaats begreift, der in seiner historischen Existenz allerdings niemals ethisch neutral sein könne; vgl. *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 134, avril-juin (1988), 435–452, hier: 441 f. (auch in: L1, 295–312; datiert auf das Jahr 1990); *Le pari protestant*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 313 (1986), 163–170. Hier fließt der Begriff einer solchen Kultur mit dem gesellschaftlichen Imaginären im Sinne von C. Castoriadis zusammen (167 f.).

Manichäismus¹⁶, von den Kriegen in Korea und in Algerien¹⁷, von den Unruhen der 1968er Jahre, die Ricœur als leidenschaftlichen, von der Bedeutung politischer Erziehung überzeugten Hochschul-lehrer¹⁸ während seiner Anstellung an der Universität Paris-Nanterre (1965–1970) zweifellos an meisten persönlich betroffen haben, anschließend von der international besonders mit John Rawls' *Theory of Justice* (1971) verknüpften Renaissance der Praktischen Philosophie seit den 1970er Jahren¹⁹ in Verbindung mit einer weniger auf den Staat als vielmehr auf die Gesellschaft und deren normative Infrastruktur bezogenen ›sozialen‹ Politik und schließlich von deren energischer, utopisch inspirierter Ausweitung über nationale Rahmenbedingungen hinaus auf das, was man in den 1990er Jahren als Globalisierung zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Damit eng zusammenhängende Themen wie die Frage nach einer normativ

-
- 16 P. Ricœur, *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, in: *Esprit* 19, no. 177 (3) (1951), 408–419; vgl. auch die friedenspolitischen Perspektiven, die Ricœur mit Blick auf Deutschland entworfen hat: J.-M. Domenach, P. Ricœur, *Proposition de compromis pour l'Allemagne*, in: *Esprit* 20, no. 197 (12) (1952), 1005–1011.
- 17 P. Ricœur, *L'insoumission*, in: *Esprit* 28, no. 288 (10) (1960), 1600–1604.
- 18 Vgl. P. Ricœur, *Faire l'Université*, in: *Esprit* 32, no. 328 (5/6) (1964), 1162–1172 (auch in L1, 369–380); *Tâches de l'éducateur politique* (bereits zit.), sowie darüber hinaus LIU, 297, und das frühe Bekenntnis *La parole est mon royaume*, in: *Esprit* 23, no. 223 (2) (1955), 192–205.
- 19 Im deutschsprachigen Raum kommt es etwa zur gleichen Zeit besonders durch die von M. Riedel herausgegebenen Bände *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, Bd. 1, 2, Freiburg i. Br. 1972, zu einer deutlich anders, nicht primär deontologisch, sondern eher neo-aristotelisch-konservativ ausgerichteten Renaissance der Praktischen Philosophie. Zwischen diesen ›Optionen‹ wird sie sich in den nachfolgenden Jahren weitgehend bewegen; wobei die Hermeneutik im Rekurs auf die Klugheit (*phronesis*) und das Ethos im Falle von Gadamer, Werner Marx u.a. klar in diese zweite Richtung tendiert, wohingegen Ricœur auch hier wie schon in den in *Histoire et vérité* versammelten Aufsätzen nach einen vermittelnden dritten Weg zwischen Teleologie (im Zeichen einer Ausrichtung auf das Gute) und Deontologie, Recht und Staat sucht (HV, 297 ff./*Geschichte und Wahrheit*, München 1974 250 ff. [=GW]), wie dann auch seine viel späteren Stellungnahmen zur Diskussion zwischen Gadamer und Habermas, aber auch zu Michael Walzer zeigen. (Siehe dazu die 7. und 8. Abhandlung in *Das Selbst als ein Anderer*.) Erst unter dem Eindruck der mit Levinas und Derrida nochmals das Ethische als solches dekonstruierenden Diskussion schlägt dann auch Ricœur den Weg einer alteritätstheoretischen Revision des Ethischen ein, für die der Begriff des Nächsten in seinen frühen Schriften allerdings bereits aufgeschlossen war.

zu bewertenden Ökonomie sowie nach weltweiter, von der Last des Kolonialismus befreiten Hospitalität auf den Spuren von Kants Weltbürgerrecht beschäftigen bereits den frühen und dann wieder den späten Ricœur in verstreuten Aufsätzen ebenso²⁰ wie am Ende die Probleme einer nicht nur immer neue Wunden schlagenden, sondern seines Erachtens auch Perspektiven der Versöhnung eröffnenden Zeit und Geschichte in dem großen Alterswerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004). Während die Globalisierung alle, die von ihr direkt oder indirekt betroffen sind, mit teils völlig neuen Erscheinungsformen des Ökonomischen und auch des Politischen konfrontiert, die kaum noch jemand in einer komprehensiven Theorie begreiflich machen kann²¹, bietet Ricœur vor allem in diesem Werk seine ganze hermeneutische Kraft auf, um die sein philosophisches Leben teils explizit, teils hintergründig bestimmenden, aber durchgängigen Überzeugungen miteinander in Verbindung zu bringen. Das betrifft die für Ricœur unabdingbar vorauszusetzenden Grundbegriffe Liebe und Gerechtigkeit, zwischen denen sich gewissermaßen das Feld des Politischen erstreckt, das eigenständige Probleme (u.a. der *unaufhebbaren Konfliktualität* und der ›Grundlosigkeit‹ bzw. des Fehlens eines letzten Fundaments) aufwirft, so dass wie schon in den 1950er Jahren von einer *Autonomie des Politischen* auszugehen ist (HV, 296 ff./GW, 250 ff.). Letzteres

-
- 20 Man vergleiche nur P. Ricœur, J.-M. Domenach, *Masse et personne*, in: *Esprit* 19, no. 175 (1) (1951), 9–18 (vor personalistischem Hintergrund) und P. Ricœur, *La question coloniale*, in: *Réforme*, no. 131, 20 sept. (1947); auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 16–20. Ausgehend vom Recht der Hospitalität im Sinne Kants argumentiert Ricœur in einem Aufsatz des Jahres 1996; in engl. Fassung: *Being a stranger*, in: *Theory, Culture & Society* 27, no. 5 (2010), 37–48, hier: 40, 43; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 232 [=NR].
- 21 Vgl. bspw. R. Meyer (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?*, Frankfurt/M. 1996; U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997; M. Albrow, *Das Globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007; H. Geiselberger (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin 2017. Während Globalisierung bei vielen nur als eine Art weltweiter Ausweitung ökonomischer Prozesse gedacht wird, die überdies wie im Titel dieses Buches als ›regressiv‹ (entpolitisierend, den Staat entmachtend usw.) gilt, arbeiten andere Autoren bspw. neue Formen der Finanzialisierung heraus, die kein historisches Vorbild haben. Der Prozess der u.a. von Autoren wie Wolfgang Streeck, Thomas Piketti, Paul Collier, Luc Boltanski, Arnaud Esquerre und Paul Mason vorangetriebenen Zeitdiagnostik ist längst nicht abgeschlossen und hier nicht zu bilanzieren.

wird vor völliger Desintegration in Ricœurs Sicht offenbar nur durch eines nachhaltig bewahrt: durch den entschlossenen, allerdings allzu leicht in Vergessenheit fallenden²² und deshalb immer neu zu fassenden Willen, (gut) zusammenleben.

Trotz allem, muss man hinzufügen, wie Ricœur mehrfach betont. Denn es geht ihm ersichtlich nicht um eine harmonistische Vorstellung eines gemeinschaftlich, gesellschaftlich oder staatlich verbürgten integralen und inklusiven Zusammenseins, wie man sie bei gewissen Kommunitaristen etwa anzutreffen meint. Im Gegenteil: wir sind und bleiben nach Ricœurs Überzeugung als nach wie vor ›fehlbare‹ und immer wieder scheiternde Wesen, die nur auf interpretativen Wegen herausfinden werden, was und wer sie überhaupt sind, der Gewalt und schweren, gegebenenfalls in destruktive Feindschaft mündenden Konflikten ausgesetzt (LIU, 263), ohne dass wir weiterhin von einer unverbrüchlichen Bindung aneinander ausgehen oder noch einem guten oder vernünftigen Ende der Geschichte vorgreifen könnten. Infolgedessen wird allerdings weder die Frage nach dem ›Sinn‹ dessen, was wir tun oder unterlassen, noch auch jegliche eschatologische Perspektive buchstäblich gegenstandslos.²³ Vielmehr verlagert sich beides auf radikale Art und Weise in unsere geschichtliche Gegenwart, tätige Präsenz und Koexistenz mit Anderen hinein, von der sich Ricœur, zunehmend unter dem Einfluss von Levinas, am Ende einen radikalen Begriff macht, der schwerlich noch mit einer rein aristotelischen Anthropologie²⁴ jenes ζῶον

22 Vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159, hier: 148, auch in: LI, 20–42; P. Ricœur, *La condition d'étranger*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 264–274, hier: 271.

23 Dies wird genauer ausgeführt in meinem Beitrag *Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben: Umrisse von Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹*, in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 454–476.

24 Um ein wenig vorzugreifen: In Aristoteles' Büchern 3 bis 6 der *Nikomachischen Ethik* fand Ricœur nach eigenem Bekunden den Entwurf einer philosophischen Anthropologie, »qui vise à montrer comment est ontologiquement possible la capacité éthique et politique de l'homme«, der sich entscheiden und etwas (auf verantwortliche Weise) veranlassen könne. Ohne ein solches Fundament, das Ricœur neo-aristotelisch im Sinne eines *être agissant* hoffte klären zu können (Sca, 355 f., 360 f./SaA, 370, 375), bleibe jegliche politische Philosophie eigentümlich leer; *J'attends la renaissance* [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: J. Message, J. Roman, E. Tassin (éd.),

λόγον ἔχον zu vereinbaren ist, das ›syngenealogisch‹ als von Natur aus bestimmten Anderen (πολίτης/pl. πολῖται) zugehörig, Fremden aber nicht verbunden zu sein scheint.²⁵ Unter dem Eindruck einer in keiner quasi natürlichen politischen Zugehörigkeit aufgehenden Alterität sieht sich Ricœur schließlich dazu gezwungen, zuzugeben, nicht zu wissen und nicht wissen zu können, um wen es sich bei(m) Anderen ›letztlich‹ überhaupt handelt.²⁶ Dadurch, wie im Spätwerk die Problematik unaufhebbarer Alterität zur Geltung kommt²⁷, wird

Autrement. A quoi pensent les philosophes?, Paris 1988, no. 102, 174–183. Wie die Ontologie des derart fundierten, vor allem handelnden und auf seinem Sein beharrenden Selbst (Sca, 365 f./SaA, 381) mit dessen Affiziertsein durch den Anspruch des »fremden«, »originär unzugänglichen« Anderen zusammengehen soll, der sich angeblich dem Sein entzieht, bleibt offen (vgl. Sca, 374, 383/SaA, 389, 399; *Analyses et problèmes dans Ideen II*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 56/7 [1951], 23–76, hier: 25; auch in: AEP, 88–140). Ricœur überantwortet diesen Anspruch schließlich einer Passivität, die er noch »dialektisch« abhandelt (Sca, 368/SaA, 383) und vor einer Vereinnahmung durch eine univoke Andersheit zu bewahren sucht, die ›dem‹ Anderen vorbehalten bliebe (Sca, 409/SaA, 426). Dagegen insistiert er auf der Äquivokität dieses Begriffs und darauf, dass das Selbst nur durch eine irreduzible Vielfalt von Affektionen durch den und das Andere überhaupt erfahren kann, wer es ist (Sca, 380/SaA, 395).

25 Vgl. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 115, 128 f., 331 ff.

26 Ricœur, Sca/SaA, Zehnte Abhandlung.

27 Vgl. etwa das *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: LI, 271–294, wo von einem schier unüberwindlichen Widerstreit zwischen einer Ethik argumentativer Kommunikation einerseits und einer Ethik der Alterität andererseits die Rede ist (279), die unsere Verantwortlichkeiten nicht nur (im Plural einer Wittgenstein'schen »Familienähnlichkeit«) wie bei H. Jonas gewissen Vorbildern oder Archetypen entnimmt, sondern sie dort ansiedelt, wo es zu einem Bruch mit jeglichem »régime de l'être« kommt (292). Noch niemand konnte zeigen, wie sich das Demokratische als Raum des Politischen (vgl. ebd., 294) im Zeichen einer derart radikalisierten Alterität zugleich als »respect des différences« manifestieren kann. – An der Frage, wie »die Vermittlung des Anderen« das praktische Tun-können betrifft, »entscheidet sich, wie C. Taylor behauptet hat, das Schicksal der politischen Theorie«, liest man in *Das Selbst als ein Anderer* (221). Das ist eine starke Behauptung und mündet bis heute in eine Infragestellung auch des Politischen als solchen, die noch lange nicht als abgeschlossen gelten kann, trotz aller Versuche Ricœurs, eine mit Levinas asymmetrisch ins Spiel gebrachte Alterität (Sca, 219, 221 f./SaA, 227, 230 f.) angesichts singulärer Anderer mit Formen gleichwertiger Reziprozität, gegenseitiger Freundschaft, ethnischer Zugehörigkeit und politischer Mitgliedschaft zwischen Dritten als Gleichen, die einander in der Regel gar nicht kennen (Sca, 228/SaA, 238), in Verbindung zu bringen, wie es in einschlägigen Kapiteln dieses Buches geschieht.

eine Relektüre der frühen Schriften Ricœurs umso interessanter, in denen man sie nachträglich sich bereits anzukündigen meint. Aber auch in diesem Fall muss man sich vor rückwärts gewandter Prophetie hüten. Der frühe Ricœur konnte nicht wissen, in welche konkret eintretende kollektive Zukunft hinein er sein politisches Denken entwerfen würde. Und noch der späte Ricœur gibt unumwunden zu, nicht zu wissen, in welcher historischen Zeit er lebte.²⁸ Musste er das Urteil darüber nicht *nolens volens* dem geschichtlichen Rückblick von Überlebenden überlassen – sofern man es nicht wie Levinas geradezu als Usurpation durch die später Lebenden begreift, denen man sich nicht ausgeliefert sehen will?²⁹ Bedeutet das aber unvermeidlich, dass eine unabsehbare politische Zukunft jedenfalls über alle herrscht, die hinnehmen müssen, dass – wie früher schon zu Zeiten der Pest und anderer Epi- und Pandemien – alles ›anders kommen‹ kann als erwartet³⁰ und erhofft und dass diese Kontingenz noch im Nachhinein den Sinn all dessen betreffen kann, was man mit welchen Absichten auch immer zuvor unternommen hat? Der geniale Ansatz Hegels, genau darin noch eine »listige« Vernunft am Werke zu sehen und auf diese Weise verständlich zu machen, dass die Herrschaft rückhaltloser Kontingenz nicht ›das letzte Wort‹ haben muss, machte Ricœur schließlich nicht einmal mehr neugierig, wie er explizit in *Zeit und Erzählung* schrieb.³¹ Umso mehr musste für ihn die zentrale Frage von brennender Bedeutung sein, ob die nicht zu bestreitende Tatsache, dass wir ›auf Gedeih und Verderb‹, unvermeidlich, aber *letztlich ›grundlos‹ politisch koexistieren* und dass wir insofern *dem Politischen ausgesetzt* sind, nur als *rückhaltlose Auslieferung* an eine Politisierung zu verstehen ist, die seit langem

28 Vgl. Anm. 103 zur ersten Einleitung (Bd. I).

29 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 353, 356 ff., 363 f.; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1990, 269–276.

30 So dass man »tatsächlich des Lebens auf dieser Erde überdrüssig« werden konnte, wie es im Tagebuch eines Priesters des 17. Jahrhunderts hieß; vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 230.

31 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 331 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 297 [=TRIII]; vgl. demgegenüber die Vorstudien Ricœurs *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355, und *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: Perelman (ed.), *Dialectics*, 92–108.

alle(s) und jede(n) zu erfassen droht, auch die Natur, von der manche behaupten, es könne von ihr nur noch eine menschengemachte Geschichte geben³² – erst recht im Zeichen der sich längst abzeichnenden ökologischen Katastrophe.

Vor diesem Hintergrund durchläuft die nachfolgende Darlegung (2.) Ricœurs frühe Positionen zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus sowie (3.) zu Karl Marx; sie geht dann (4.) auf Ricœurs erste direkte Thematisierung des Politischen im Zeichen des politischen Paradoxes ein, die insbesondere für den von Max Weber bis hin zu Eric Weil beschriebenen Zusammenhang von Gewalt und Legitimität staatlicher Macht von Bedeutung ist. Im Anschluss daran (5.) wird auf die u.a. mit Namen wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe verbundene, seit 1980 verstärkt festzustellende theoretische Renaissance des Politischen im Gefolge der politischen Auseinandersetzungen 1960er Jahre einzugehen sein. Sodann (6.) wird zur Sprache gebracht, wie sich Ricœur mit Blick v.a. auf Claude Lefort, aber *en passant* auch auf Cornelius Castoriadis angesichts des »Schwindels undefinierter Gesellschaft«³³ mit dem Bewusstsein auseinandersetzt, über keinerlei Fundament oder letzten Grund des Politischen zu verfügen und sich zugleich in radikale, agonale oder antagonistische Konflikte zu verstricken. Dieses von anderen vielfach primär mit Bezug auf Ernesto Laclau und Chantal Mouffe diskutierte Problem³⁴ nimmt Ricœur von Clau-

32 S. Moscovi, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1990.

33 J. Starobinski, *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1992, 48 f.; vgl. Sca, 303/SaA, 315 f.

34 Vgl. C. Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien 1999; O. Flügel, R. Heil, A. Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt 2004; R. Heil, A. Hetzel, D. Hommrich (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Baden-Baden 2011. Hier wird Ricœur, wenn überhaupt, nur beiläufig kommentiert. Allerdings knüpft Oliver Marchart (in: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010) in systematischer Absicht an Ricœurs Unterscheidung des Politischen (*le politique*) von der Politik (*la politique*) an, wobei das »antagonistisch« verfasste Politische aber auf den Spuren Heideggers auf eine Weise ontologisiert wird, die Ricœur völlig fern gelegen hätte. Antagonismen (oft von »links« als wahrhaft politisch ausgezeichnet) und agonale Verhältnisse stehen einander keinesfalls wie das Ontologische und das Ontische, sondern als unterschiedliche Konflikttypen gegenüber. Das »Sein« dürfte kaum »links« sein, im

de Lefort, Jean-François Lyotard und Nicole Loraux her auf, stemmt sich aber gegen jeden Ansatz, der darauf hinauslaufen würde, dass das Politische niemals über unaufhebbare und unversöhnliche Konflikte hinausgelangt, um infolgedessen das Zusammenlebenwollen zu ruinieren, auf das es Ricœur entscheidend ankommt und das er offenbar nicht durch die juristische Verfassung eines Staates allein verbürgt sieht (7.). Ungeachtet seiner geradezu programmatischen Absage an Hegels Metaphysik der Geschichte sucht Ricœur nach Spielräumen der Versöhnung, die ihn schließlich dazu zwingen, sein von Anfang an geschichtskritisches Denken nicht vom Ende der Geschichte her, sondern ethisch zu entfalten, wie es u.a. schon frühe kleine Schriften zu Merleau-Ponty³⁵ und schließlich besonders der 1985er Aufsatz *Éthique et politique* deutlich machen.³⁶ Dabei nimmt das mehrfach neo-aristotelisch als Verlangen (*désir*) nach dem Guten eingeführte Ethische³⁷ die Gestalt *geschichtlicher Arbeit* an (ähnlich

Gegensatz zu einer bloß agonalen, jeden radikalen Antagonismus vergessen machenden Politik (die Rancière auf bloße »Polizei« reduzieren würde). Auch in einer neueren Bilanz »radikaldemokratischen« Denkens kommt Ricœur nur nebenbei als Anreger zu jener Unterscheidung in Betracht: D. Comtesse et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019, 587, 606.

- 35 Wo es zunächst um eine existenzialistische Ethik geht, die eine »vertikale« Dimension geschichtlichen Lebens eröffne, dann aber Werte (*valeurs*) ins Spiel kommen, die den Staat sollen ethisch fundieren können; vgl. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, 41–54; *Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens*, in: EC4, 32.
- 36 P. Ricœur, *Éthique et politique*, in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 5 (1985), 58–70. Unter dem gleichen Titel war bereits im Jahre 1959 ein Text erschienen, in dem Ricœur sich weitgehend auf Max Webers Gegenüberstellung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik (*éthique de responsabilité* vs. *éthique de conviction*) beschränkt und sie mit Eric Weils hegelianischem Staatsbegriff vergleicht (in: *Esprit* 27, no. 270 [2] [1959], 225–230). An Webers Begriffen hält Ricœur letztlich fest und verknüpft sie später mit der von Raymond Aron beschriebenen »Tragik« des Handelns, die er allerdings nicht durch eine pantragische Affirmation entschärft oder pervertiert sehen will (*Prévision économique et choix éthique*, 190; *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 187–209, hier: 208 f.; *Quelle éthique en politique?*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 334, sept.-oct. [1988], III–VIII, hier: V; Sca, 405/SaA, 422).
- 37 Mit dieser Kurzbeschreibung sollen wichtige Differenzierungen nicht unterschlagen werden. Macht es etwa keinen Unterschied, ob wir nach dem Guten *verlangen* oder ob wir (bzw. die einander bereits Zugehörigen) »von Natur aus« *auf es ausgerichtet sind*, wie Aristoteles sagen würde, oder ob wir es schlicht

wie die mehrfach von Ricœur bemühte Freud'sche Trauerarbeit, aber auch die Auseinandersetzung mit politischer Entfremdung).³⁸ Diese Arbeit ringt um Nachsicht, Verzeihen und Versöhnung, um endlich ein zweideutiges Vergessen zu bewirken, ohne das sich die nachwirkende Virulenz geschichtlicher Gewalt niemals begrenzen ließe.³⁹ Als zweideutig erweist sich dieses Vergessen, weil es mög-

dem Eingelebtsein in gewisse *tradierte* Werte und Wertungen verdanken, wie es bei C. Taylor beschrieben wird? Und gerät man nicht in jedem Fall mit dem bei Ricœur auch anzutreffenden negativistischen Moment in Konflikt, das erst aus der Erfahrung des ›Unguten‹ die Frage hervorgehen lässt, was es mit dem Guten überhaupt auf sich haben könnte? Siehe dazu auch P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, in: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, 17–27. Hier (21) heißt es ausdrücklich: »C'est par des expériences négatives de mépris, Missachtung [dt. i. Orig.], que nous découvrons notre propre désir de reconnaissance.« Und bereits in *Masse et personne* hieß es: »protestation est [...] la première découverte de valeur« (10). Entdeckt der ›massenhafte‹ Protest aber lediglich, was vorher schon wahr war? Wirft er nicht vor demografischem Hintergrund *originäre* politische Probleme und Fragen ihrer normativen Behandlung auf, die sich vom Begriff der Person aus zunächst gar nicht stellen? Entstehen so nicht *neuartige* Schwierigkeiten der *personalisation* (13) und ihrer retrograden Deutung, bis hin zu jenem *Habeas Corpus*-Dokument, in dem wir nachträglich die Anfänge einer normativen Positivierung dessen erkennen, was ein menschenwürdiges persönliches Dasein ausmachen sollte (vgl. ebd., 15, 17)? Auch für darauf aufbauende Zukunftsentwürfe gilt, dass man sie nur »across and through the figures of false consciousness« imaginieren kann; vgl. P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28, hier: 28.

38 Vgl. Ricœur, *Morale, Éthique et politique*. Zum sehr skeptisch beurteilten Entfremdungsbegriff, als *aliénation-vente* zurückgeführt auf Jean-Jacques Rousseau, als *aliénation-déperdition* zurückgeführt auf Ludwig Feuerbach und Karl Marx, vgl. den 1968 veröffentlichten Lexikon-Artikel: P. Ricœur, *Aliénation*, in: *Encyclopaedia Universalis I*; www.universalis.fr/encyclopedia/alienation/; ders., *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12; LIU, 36; EC 4, 57. Entscheidend ist für Ricœur in jedem Falle die Unterscheidung von Objektivierung bzw. Entäußerung einerseits und Entfremdung andererseits.

39 F. Dosse, mit Bezug auf F. Hartog, in: *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 8, no. 1 (2017), 67–141. Die Literatur zu diesem nicht nur und nicht erst von Ricœur bearbeiteten Problemkomplex ist inzwischen kaum noch zu überblicken; vgl. J. G. Murphy, J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988; M. U. Walker, *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge 2006; C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York 2007; mit Bezug

cherweise nicht zu unterscheiden erlaubt, was als Vergessenes der Erinnerbarkeit entgeht und was nur moralisch neutralisiert und insofern ›vergessen‹ wird, um uns aus endlosen Verstrickungen in Gewalt und aus Verkettungen von Gewalt und Gegen-Gewalt zu befreien.⁴⁰ Wenn die Arbeit des Vergessens *dazu* wirklich in der Lage sein sollte, ohne die fragliche Gewalt einfach zu übergehen, zu verdrängen oder auf andere Weise der Erinnerbarkeit zu entziehen (sei es auch nur aufgrund ihres überwältigenden Übermaßes), dürften wir dann nicht von ihr erwarten, das Politische, dem wir ausgesetzt sind, *nicht* als fatales Ausgeliefertsein an eine brutale Kontingenz erfahren zu müssen, die uns früher oder später jeglichen Sinn dessen, was wir tun, leben und denken, entreißen kann?

Im Lichte dieser vom Spätwerk aufgeworfenen Frage wird die Ricœur sehr früh umtreibende Gewalt, die er in *Histoire et vérité* (1955) in allen ihren Erscheinungsformen, Dimensionen und Hinsichten erst einmal zu erkunden verlangte⁴¹, ganz neu bedeutsam. Sofern die Erkundung der Gewalt zu einer originären hermeneutischen Angelegenheit werden kann⁴², liegt es in der skizzierten Perspektive nahe, sie direkt mit einer geschichtlichen Arbeit des Vergessens zu verknüpfen, die allerdings ständig durch jene Zweideutigkeit infragegestellt wird. Arbeitet Ricœurs Hermeneutik diesem Vergessen zu, steht dann auch ihr ganzer Sinn im Zeichen dieses Vergessens? Nimmt sie dann wiederum eindeutig als versöhnende Gestalt an, oder macht sie sich einer fragwürdigen Beschönigung eben der Gewalt verdächtig, mit der sie es als sie interpretierende aufzunehmen verspricht? Diese Frage mündet in Ricœurs Alterswerk in eine neue, ethische Problematisierung des Politischen als

auf Ricœur: F. Bernhardt, *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin 2014; M. Crépon, V. Rauen (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Berlin, Wien 2015; R. A. Gillies, *Guilt and Forgiveness: A Study in the Thought and Personality of Paul Ricœur*, Haddington 2019.

40 Vf. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.

41 HV, 266/GW, 220; vgl. zur Aktualität dieser Forderung Vf., *Gewalt als Widerfahrnis und im Dissens. Metatheoretische Beobachtungen zur Phänomenologie und Hermeneutik eines strittigen Phänomens und umstrittenen Begriffs*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 20 (2021), 91–126.

42 Vgl. Vf., D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003.

solchen, aber auch seiner Grenzen, so dass es als seinerseits rückhaltlos anfechtbares dasteht. So hat es den Anschein, als sei das Politische einerseits in der Tat »unser« bzw. »das Schicksal«, wie man seit langem behauptet⁴³, andererseits aber nichts, womit wir uns als ihm rückhaltlos Ausgelieferte je einfach abfinden könnten, wie abschließend gezeigt wird (8.). Diesen tiefen Zwiespalt vermochte Ricœur nicht auszuräumen; und er wollte es wohl auch nicht.

2. Christlicher Sozialismus?

Als überzeugter Sozialist, als der er sich selbst öffentlich bezeichnete, wandte sich Ricœur frühzeitig gegen einen monopolistischen Finanzkapitalismus (»capitalisme financier et monopoléur«, in dem jeder der Feind des Anderen sei und kein Vertrauen herrschen könne⁴⁴) und fragte sich, wie zwischen einem nationalen Reformismus einerseits und einer internationalen Revolutionsperspektive zu vermitteln sein soll. Kurz nach der Münchner Konferenz (1938) und offenbar direkt vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs, stellt er bedauernd das Scheitern des *Front populaire* unter der Regie von Léon Blum, nach den Wahlen vom 26. April und 3. Mai 1936 der erste sozialistische Premierminister Frankreichs, fest und sieht sein Land in einer fatalen Schwäche (nachdem er zuvor selbst einer »entwaffneten Welt« das Wort geredet hatte⁴⁵) – was ihn zu einer inkriminierten, allerdings nur flüchtigen Bewunderung des deutschen »Dynamismus« veranlasst, den er als Faschismus mit Blick auf Hitler gegen den Verdacht abgrenzt, auf Krieg um seiner selbst willen abzu zielen.⁴⁶ Aufgrund dieser Einschätzung hält Ricœur einen konsequenten Pazifismus selbst Hitler gegenüber für möglich – was

43 J. G. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Stuttgart 2006, 525; D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984, 19; F. Stern, *Der Nationalsozialismus als Versuchung*, in: O. Hofius (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 1–59, hier: 18.

44 P. Ricœur, *Socialisme et christianisme*, in: *Être*, no. 4 (1937), 3f.; *Résister pour gouverner*, in: *Terre nouvelle* 40, déc. (1938), 3.

45 Vgl. P. Ricœur, *Communistes et Socialistes en face de l'Allemagne*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 1 sept., 6.

46 P. Ricœur, *Le Pacifisme Intégral et la Ronde de la Paix*, in: *L'Avant-Garde* 8, no. 111 (1936), 15 juillet, 1–2.

er viele Jahre später als eindeutigen Irrtum einstuft.⁴⁷ Zuvor hatte Ricœur zwischen dem »absoluten« Sinn des Evangeliums⁴⁸ (das den Krieg, die kapitalistische Ausbeutung, die ohne ihn nicht auskomme⁴⁹, und Gewinnsucht im Grunde verbiete) und historischer Realität einen intermediären Denkweg gesucht⁵⁰ – mit Blick auf ein »statut juridique librement accepté par toutes les nations civilisées du monde«.⁵¹ Dabei zeigt er sich inspiriert von regelrechtem Hass

47 P. Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, 29; engl. *Critique and Conviction*, New York 1998 [=C&C]. In einem kurzen, fiktiven Dialog wird im Übrigen ein *pacifisme sentimental* von einem *pacifisme effectif* (=juridique) abgegrenzt. Vgl. die *Dialogues sur les sanctions*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4, sowie die im Wesentlichen faire historische Kontextualisierung bei D. Kaplan, *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology* 37, no. 2 (2007), 219–236, der sich mit Recht gegen die Invektiven Richard Wolins wendet (R. Wolin, *Paul Ricœur as Another: How a Great Philosopher Wrestled with His Younger Self*, in: *The Chronicle of Higher Education* [2005], Sec. B, 10–11).

48 Zum theologisch-philosophischen Kontext seinerzeit (mit Blick auf Maurice Blondel, Karl Barth, Étienne Gilson, Émile Bréhier, Léon Brunschvicg, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Auguste Lecerf, Pierre Maury, Henri de Lubac et al.) sowie zu weiterführender aktueller Literatur dazu vgl. M. Sohn, *The Paris Debate. Ricœur's Public Intervention and Private Reflections on the Status and Meaning of Christian Philosophy in the 1930s*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 4, no. 1 (2013), 159–169.

49 Krieg stuft Ricœur als essentiell für kapitalistische Expansion ein in: *Les Conditions de la coexistence pacifique*, in: *Christianisme social: Revue internationale et sociale pour un monde chrétien* 61, no. 6–7 (1953), 297–307, hier: 299.

50 Zur frühen Gestalt, die ein christlich fundierter Sozialismus für den jungen Ricœur annehmen sollte, vgl. die Kontextualisierung bei F. Dosse, *Un philosophe dans le siècle*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 215–236, sowie besonders die Serie von kleineren Beiträgen zur Zeitschrift *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires* (das Organ der *Union des communistes spiritualistes*) aus den Jahren 1935 (*L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*, no. 2, juin, 7–9), 1938 (*À propos de Teruel. Le problème du pacifisme*, no. 31, février, 5); *Le statut du travail. Un code de paix sociale?*, no. 32, mars, 2–3; *Les travailleurs ne doivent défendre qu'une république des travailleurs*, no. 33, avril, 7 f.; *Résister...*; no. 35, juin; wieder abgedruckt in: A. Rochefort-Turquin [éd.], *Front populaire. »Socialistes parce que chrétiens«*, Préface de P. Ricœur, Paris 1986, 165; *Bilan politique. I. Un point de vue socialiste. Contribution à un bilan*, no. 38, oct., 3–4) und 1939 (*Où va la France? Perte de vitesse*, no. 43, mars, 2.; *La crise syndicale*, no. 45, 5 f.; *Pour un socialisme constructif*, no. 46, juin, 4).

51 Vgl. *Un livre d'André Philip: le christianisme et la paix*, in: *Terre nouvelle*, no. 4 (1935), août-septembre, 8.

auf den Kapitalismus wie auch auf den Faschismus und müht sich um eine Neubestimmung der Frontlinien des Klassenkampfes, den er nicht einfach versöhnt, sondern abgeschafft sehen will (s. *Le statut du travail*) – klar distanziert allerdings von Personen wie Josef Stalin, Kliment Vorochilov und Mikhail Tukachewsky, deren trügerischen Reden er keinen Glauben schenkt. »Socialiste convaincu, partisan décidé d'un Front populaire combatif et constructif, je crois que le moment est venu pour les socialistes de dire ›non!‹ à la folle politique dans laquelle les communistes veulent nous entraîner.«⁵² Einen guten Diktator gebe es nicht, weder rechts noch links.⁵³

Mit André Malraux und in Anbetracht des spanischen Faschismus sieht sich der junge Ricœur einer Welt vielfacher Gewalt ausgesetzt⁵⁴, ohne dass ihn das im Gegenzug zu einer Apologie ›fortschrittlicher‹ Gewalt verleiten würde, die aus dieser Lage ein für allemal zu befreien verspräche.⁵⁵ Diese Frage wird nach dem Krieg in Kommentaren zu Merleau-Pontys *Humanismus und Terror* (1947) wieder aufgegriffen⁵⁶, wo man auf eine gewisse Rechtfertigung solcher Gewalt stößt. Ausführlich expliziert Ricœur die bereits zu dieser Zeit postmarxistischen Perspektiven eines christlichen Sozialismus, dessen Fruchtbarkeit »ne peut venir de son origine divine, mais de l'importance de sa fonction sociale«.⁵⁷ Hier sieht man schon die in *Histoire et vérité* sowie später in den *Lectures on Ideology and Utopia* entfalteten Positionen deutlich angelegt. Das gilt auch für die im Spätwerk oft wiederholte Ausrichtung des Gerechten auf das Gute.⁵⁸

Der junge Ricœur verlangt, auf Karl Marx als Autor der *Deutschen Ideologie* und auf den tätigen und arbeitenden Menschen zurückzu-

52 Ricœur, *Communistes et socialistes en face de l'Allemagne*, 6.

53 P. Ricœur, *Dictature militaire?*, in: *L'Avant-Garde* (1936), octobre, 4.

54 Siehe *A propos du Teruel*, 5.

55 Vgl. in diesem Sinne die viel spätere Unterscheidung von »violence initiale, médiane et terminale« unter Hinweis auf M. Weber in: P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001, 178 [=LJ2].

56 Siehe meinen Beitrag zu *Histoire et vérité* in Band I.

57 P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2*, no. 5 (1937/8), mars, 6–11, hier: 10.

58 Vgl. P. Ricœur, *La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme social* 55, no. 4 (1947), 320–331, hier: 330, sowie Ricœurs eigene Kommentare zu diesen Anfangsjahren seiner intellektuellen Entwicklung in *La critique et la conviction*, 29.

kommen⁵⁹ – fern jeglicher Parteiideologie und jeglichen Nachbetens politischer Parolen⁶⁰ aber und aus einer Perspektive der Dissidenz im Verhältnis zu jeglicher Rechtfertigung von Macht.⁶¹ Er betont im Übrigen, niemals mit einer direkten Ableitbarkeit des Ökonomisch-Politischen etwa von einer christlichen Moral der Nächstenliebe sympathisiert zu haben, in der für ihn im Wesentlichen die Substanz des Christentums überhaupt besteht⁶², die allerdings unter keinen Umständen direkt in eine im Ganzen als ›christlich‹ zu definierende Politik münden könne.⁶³ So gesehen tritt Ricœur schon hier als Verteidiger einer eigenständigen (später heißt es: autonomen⁶⁴) po-

59 Eindeutig werden auch die späteren Auseinandersetzungen mit neueren Marx-Interpretationen wie der von Louis Althusser in den 1975er *Lectures on Ideology and Utopia* genau hier, auf den frühen Schriften von Marx, den entscheidenden Akzent setzen. Vgl. auch *Lénine et la Philosophie*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXII, no. 4 (1968), 127–181 [Diskussion mit J. Wahl, L. Althusser et al.; Sitzung vom 24. 2. 1968].

60 Ricœur, *L'appel de l'action*, 8. Selbst das Verlangen nach Gerechtigkeit steht schon hier unter dem Verdacht, sich auf Geschwätz (›bavardage‹) zu reduzieren, und wird wie im Spätwerk *en passant* von der *Erfahrung von Ungerechtigkeit* her gedacht. Vgl. Sca, 230 f./SaA, 240 f.; J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß*, Freiburg i. Br., München 1977, 133 ff. Ausführlich geht darauf Christof Mandry in seinem Beitrag in Bd. II ein.

61 Schon früh steht für Ricœur eines der wesentlichen Defizite des Marxismus fest: die unzureichende Analyse des Politischen: *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* [1956], in: LI, 315–340, hier: 340. Zur Rechtfertigung von Macht vgl. *L'histoire comme récit et comme pratique*. Entretien avec P. Ricœur [propos recueillis par P. Kemp], in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165, hier: 159.

62 Ricœur, *Socialisme et christianisme*, 3; *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 84.

63 »La chrétienté a disparu«, zumindest als Vorstellung einer »société intégriste«, liest man kurz und bündig in: P. Ricœur, *Le mal est un défi pour la philosophie*. Entretien avec F. Azouvi [1994], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 153–161, hier: 159.

64 Vgl. GW, 250/HV, 296. Ausdrücklich muss lt. Ricœur auch das seit dem *Code pénal* von 1810 der Besserung (›amendement‹) und der Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, nicht der Sühne oder Buße (›expiation‹) verpflichtete Gesetz als »autonom« gelten; vgl. P. Ricœur, *Le droit de punir*, in: *Cahiers de Villemétrie*, no. 6 (1958), 2–21; zit. nach dem Wiederabdruck in: *Foi et vie* 104, no. 1 (2005), 75–96, hier: 79. Dabei sieht es von jeglicher »fundamentalen Anthropologie« (vgl. LI, 171) sowie von der Innerlichkeit derer, die gegen das Gesetz verstoßen, ab. Im Übrigen ist es dem Prinzip der Legalität verpflichtet, »qu'il faut maintenir à tout prix contre les tentations totalitaires« (ebd., 87 f.), die, wie es Ende der 1969er Jahre heißt, wie ein Virus dem Politischen im-

litischen Sphäre der *cité terrestre* mit ihrer *diversit  des êtres* und *différence des milieux* auf.⁶⁵

Die zunächst augustinisch anmutende, als »radikal« bezeichnete Aufteilung zweier Sph ren⁶⁶, der des rechtlich zu formierenden Staates einerseits und einer Religion andererseits, die mit ihren absoluten Forderungen politisch höchst destruktiv werden können (bis hin zu Massakern unter Berufung auf Gott), gibt frühzeitig die Perspektive auf einen säkularen Bereich politischen Handelns frei, der mit den Ansprüchen der Gleichheit (* galit *) einander  hnlicher⁶⁷ und erst zu realisierender Gerechtigkeit (*justice à venir*) steht und fällt.⁶⁸ Hier, in diesem Bereich, droht auch jener »Verrat der

manent sind (»propre au politique«); vgl. P. Ric ur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, in: K. M'Baye et al. ( d.), *La liberté et l'ordre social*, Neuch tel 1969, 41–65, hier: 61. Wenn das so ist, kann die »totalitäre Versuchung« allerdings nicht schlicht als eine Krankheit nur des modernen Menschen gelten. So hatte Ric ur sie gleich nach dem Krieg beschrieben in: *La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, 325, sowie in: *Pour un christianisme prophétique*, 89; *La culpabilité allemande* (1949), in: LI, 143–154. In *Discerner pour agir* (in: *Le Semeur* 48, no. 7–8 [1950], 431–452) war das politische Bewusstsein geradezu als ein krankes Bewusstsein charakterisiert worden, wo sich Ric ur gegen eine Sakralisierung des Politischen wandte (439, 451). – Das Phänomen des Totalitären war für Ric ur im übrigen nicht erledigt (»extirp «) mit dem Ende des Dritten Reiches, dessen Pathologie repräsentiert werde vom »univers concentrationnaire« (David Rousset; LI, 153; vgl. P. Ari s, *Das Engagement des modernen Menschen in der Geschichte* [1948], in: ders., *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1988, 51–71, hier: 57). Diesen Faden nimmt Ric ur wieder auf im *Préface* zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–32 (auch in LI, 43–66), sowie in dem Beitrag *De la philosophie au politique* [1987], in: LI, 15–19, wo es darum geht, »[de] penser la possibilit  d'un monde non totalitaire« (16). Dazu halten uns die Stimmen der Opfer an, (Sca, 298/SaA, 310), die somit jeglicher Ontologie des Geistes auf den Spuren Hegels vorgezogen werden. Vgl. in diesem Sinne auch LaCocque, Ric ur, *Penser la Bible*, 311, 313.

65 Ric ur, *Un livre d'André Philip: le christianisme et la paix*, 8.

66 Mit der Ric ur allerdings selbst unverkennbare Schwierigkeit hat, fragt er doch selbst, ob er Christ und *deshalb* Sozialist sei (oder umgekehrt), um dann eine Identität beider Begriffe zumindest in Betracht zu ziehen.

67 Ric ur, *T ches de l'éducateur politique*, 91. Hier heißt es: »Les hommes sont fonci rement semblable, nous sentons tous que l'égalité est seule vraie.«

68 Man weiß, welch zentrale Rolle dieser Begriff einer zu realisierenden, stets erst im Kommen befindlichen Gerechtigkeit später bei Jacques Derrida spielen wird, der die *justice à venir* freilich gerade nicht als bloß ständig »auf später« vertagte denkt.

Intellektuellen«, den Julien Benda zuerst 1927 in seiner einschlägigen Streitschrift beschrieben hatte – und zwar als *Verrat am Politischen*.⁶⁹ Dabei riskiert in gewisser Weise jede(r) auch sich selbst, wie es Ricœur in einem knappen Text aus dem Jahre 1936 beschreibt, wo die Gesellschaft als konfliktthaft, »disjoint et divisé contre lui-même« beschrieben wird.⁷⁰ So sei das normale Milieu beschaffen, in dem man handelt; und zwar als inkarniertes, irdisches Subjekt, das persönlich und willentlich zu wählen hat und dabei eine gesellschaftliche Praxis erst erfinden muss – aber umwillen einer wahren, universellen Aufgabe des Menschen. So wird im gleichen Jahr denn auch der Begriff der Person eingeführt⁷¹, der bereits die von Karl Jaspers beschriebene ›Existenz‹ ahnen lässt, mit der sich Ricœur in einem seiner ersten nach dem Krieg veröffentlichten Bücher eindringlich auseinandersetzen wird, ohne dabei die Gefahr des Verrats aus dem Auge zu verlieren.⁷²

3. Die Unabdingbarkeit von Karl Marx

Marx bzw. die Kritik, die Marx an anderen geübt hat, erweist sich für Ricœur zunächst als unhintergebar, wo letztere sich – im Gegensatz zu Ludwig Feuerbach⁷³ – nicht das Recht herausnimmt, in

69 So jedenfalls, meine ich, lässt sich Ricœurs kurze Auslassung zur Verantwortung des Denkens lesen: *Responsabilité de la pensée*, in: *Être 1*, no. 1 (1936), 10. Nov., 4f.; vgl. J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen*. ›La trahison des clercs‹ [1927/1946], München, Wien 1978.

70 P. Ricœur, *Le risque*, in: *Être 1*, no. 2, 10 déc. (1936), 9–11.

71 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur* 38, no. 7, mai (1936), 437–444.

72 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947. Der Verrat (*trahison*) sei geradezu die »essence de notre monde«, heißt es hier (118, 221) [=MJ]. In der *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 242 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/²1988, 294 [=SdB], ist von einer »Einladung zum Verrat« die Rede. Hintergrund bleibt diese Deutung im Kontext der späteren mehrfachen Entfaltung des Versprechens virulent; vgl. u.a. Ricœur, *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect*, 88, 91, 99; PR, 188, 195/WdA, 165, 171ff. Hier erscheint das Versprechen im Anschluss an Nietzsche als das »Menschlichste im Menschen«; der Verrat müsste am Ende auch dieses verraten.

73 Vgl. die Wiederaufnahme der Feuerbach-Diskussion in LIU, ch. 1 u. 2.

der Frage nach dem Menschen das letzte Wort zu haben. Genau das scheint ihm aber der Fall zu sein, wo man den Menschen vergöttlicht, verabsolutiert und enthistorisiert, wie es aus Ricœurs Sicht Feuerbach und auch Auguste Comte tun⁷⁴, bei dem der soziale Mensch oder auch die *socialité* oder *humanité* die gleiche Funktion erfüllen, wie er meint. Als vorläufig letzte Form des Absoluten bzw. des menschlichen Hochmuts, der den Menschen an dessen Stelle treten lässt, sei im 19. Jahrhundert bis hin zu Émile Durkheim die Gesellschaft zur Geltung gekommen. Mensch und Gesellschaft seien aber aufgrund ihres inneren Gespaltenseins gewissermaßen konstitutiv dazu ungeeignet. Das erweise ein anti-idealistischer »robuste sens de l'histoire et de la chair«, der mit Marx vor Augen führe, wie Menschen in ihrer sterblichen Existenz deren Mittel durch »produktive« Arbeit⁷⁵ als ihr Werk hervorbringen, so dass schließlich gelten kann: »L'homme est l'œuvre de l'homme.«⁷⁶ Aber dabei kann das Ökonomische nicht als Universalschlüssel aller Erklärungen dienen; es ist vielmehr nur eine Dominante oder auch Leitfaden der Geschichte, in der man die Leidenschaften, irrationalen Glauben und Mythen nicht vernachlässigen dürfe. All das lasse sich nicht als bloßer Überbau einer ökonomischen Infrastruktur begreifen, was letztlich dahin führen müsse, »d'hypostasier l'histoire, de la couper de l'homme réel«.⁷⁷

Dabei vermöge die Geschichte aus sich heraus gar nichts. Stets sei es der wirkliche Mensch (»l'homme réel, l'homme vivant«), der etwas bewirke, wenn auch vielfach nicht das Beabsichtigte dabei herausspringe. Infolgedessen komme der gegenwärtige Mensch nie als »représentant adéquat de l'idée réelle de l'humanité« in Betracht.

74 Aber auch ein »Humanismus«, der den Menschen zum »maître du sens« erhebt. Mit einem derartigen Humanismus will Ricœur nichts zu tun haben, widerspricht er doch einem »sentiment de dépendance créaturelle«, den er im reformatorischen Denken der Neuzeit erkennt und dem er sich offenbar selbst verpflichtet fühlt (*Le pari protestant*, 164).

75 Vgl. den hinsichtlich seiner Beschränkung auf Arbeit kritisierten Produktionsbegriff in LIU, 59, 76, der alle anderen Bedeutungen von Produktivität und Kreativität aufzusaugen drohe. In diesem Zusammenhang erinnert Ricœur an Gabriel Marcel's Kritik einer »Tyrannei des Habens«, dem sogar das Sehen als eine Weise der Besitzergreifung verhaftet zu bleiben drohe (ebd., 63).

76 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, 9; vgl. P. Ricœur, *Du marxisme au communisme contemporain* [1958], in: EC 4, ch. 2, hier: 38.

77 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, 8.

Er wird im Gegenteil *nie genug* ›Mensch‹ sein. Und genau darin habe Marx ungeachtet seiner bewundernswerten Analysen Unrecht: Von sich selbst entfremdet ist der Mensch eben auch insofern, als er davon entfernt bleibt, *was* bzw. *wer* er selbst eigentlich zu sein hätte. Darüber werde auch in Zukunft keine Dialektik hinwegtäuschen können, deren Auffassung als »*mécanisme logique*« Ricœur auf den von Marx und Hegel geerbten »*esprit systématique*« zurückführt.⁷⁸

Der Mensch bleibe bis auf Weiteres ein hassendes, hochmütiges und irrationales Wesen, weil er auf andere als nur ökonomische Weise ›entfremdet‹ sei. Pseudo-wissenschaftliche Prophetien seien darauf aber nicht zu gründen. Allenfalls könne man all das als Herausforderung begreifen; und zwar in einem unabdingbar sozial und praktisch verfassten Leben, das man in rechtshegelianischer Perspektive nicht richtig beschrieben finde. Aber auch zum Linkshegelianismus wahrt Ricœur Distanz – vor allem, wo er Vladimir I. Lenins Denunziation jeglichen religiös motivierten Trostes zurückweist. Wenn Marxisten bzw. Leninisten behaupten, die soziale Funktion der Religion sei es, zu trösten, zu trösten aber bedeute, zu konservieren, um daraus zu schließen, dass jeglicher Trost (*consolation*) nur reaktionäre Bedeutung haben könne, so hält Ricœur dem entgegen, diese Leute wüssten gar nichts von den inneren Sorgen des Einzelnen (»*soucis intérieurs de l'homme seul*«), die zumindest von Ferne an den Tod rührten – und vielleicht nicht nur an den eigenen bzw. je-meinigen. Das aber bedeutet, dass die Marxisten im Grunde nicht wüssten, was eine menschliche Person überhaupt ist. Denn: »*mourir révèle que l'homme est une personne*«.⁷⁹ Mit dem Begriff des Sterbens ist hier wohl nicht erst der finale Exitus, sondern auch die uns von Anfang an mitgegebene Sterblichkeit gemeint, die uns ein zwischenzeitliches und dabei abschiedliches Leben von Anderen her und auf Andere hin, die uns überleben werden, aufgibt.

78 Die Irreduzibilität eines »*progrès par la douleur*«, dem Hegel ja auch den Weg zu weisen versucht hatte, auf einen solchen »Mechanismus« bzw. auf eine durchgängige Logifizierung der Geschichte ist ein mehrfach wiederkehrendes Grundmotiv Ricœurs (vgl. EC4, 42). Allerdings wiederholt er nirgends mehr, was ihm gleich nach dem Krieg klar zu sein schien: dass nämlich die Politik Stalins auf Hegels Staatstheorie zurückgefallen sei (Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, 46). Das würde heute wohl kein Hegel-Interpret mehr behaupten. In welchem Sinne sich aber *mit Hegel* eine »offene Gesellschaft« (Karl Popper) denken lässt, ist nach wie vor ein aktuelles Problem.

79 Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, 10.

Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges erscheinen von Ricœur noch einige Stellungnahmen zur aktuellen Politik, zum Scheitern der Regierung Blums, zur Aussichtslosigkeit, die innergesellschaftlichen Klassenkämpfe und zugleich die international herausziehende Kriegsgefahr im Rahmen *einer* geschichtlichen Logik zu begreifen, zum Versagen eines integralen Pazifismus angesichts der Okkupation der früheren Tschechoslovakei durch die Nazis und zu der Frage, ob all das nicht in einen umfassenden *défaitisme* münden muss.⁸⁰ Nachdem Ricœur 1939/40 seine erste durch und durch philosophische Arbeit über die Aufmerksamkeit abgeschlossen hat, erzwingt der Krieg zumindest äußerlich eine ca. fünfjährige Unterbrechung seiner Arbeit, die bis dahin primär die eines jungen politischen Linksintellektuellen ist. In der Kriegsgefangenschaft dominiert die Auseinandersetzung mit Husserls und Jaspers' Philosophie, an die sich Ricœur von Gabriel Marcel her und im Geiste einer nie wirklich aufgegebenen ›reflexiven‹ Philosophie annähert, derart, dass sie in zwei umfangreichen Büchern ihren Niederschlag findet, in denen das Politische schließlich weitestgehend in den Hintergrund tritt. Doch trotz der energischen Behauptung, die Philosophie habe im Ganzen ihren »sens hégélien« eingebüßt⁸¹, hält Ricœur zunächst an der Unumgänglichkeit fest, die *Existenz im Kampf mit Anderen* zu bewähren (KJ, 158 f.).

Genau diese Unumgänglichkeit hatte eine ganze Generation von Philosophen unter dem Eindruck der Hegel-Lektüre Alexandre Kojévès seit Mitte der 1930er Jahre zu Hegels Theorie der politischen Gesellschaft zurückgeführt. Spuren davon finden sich unübersehbar auch im 1947 veröffentlichten Jaspers-Buch, wo das »Problem des Anderen« unter Hinweis auf Hegel als »acquisition moderne« bezeichnet, dann aber, ähnlich wie bei Sartre, die Begegnung mit dem Anderen gegen jegliche Reduktion auf dessen Vorstellbarkeit und Konstitution durch ein soziales Bewusstsein abgegrenzt wird (KJ, 153 f.).⁸² Wir bedürfen des Anderen, um »selbst« bzw. »vraiment moi« sein zu können; und dabei kommt asymmetrischen, tendenzi-

80 Vgl. v.a. die bereits zitierten Aufsätze *Résister...*, *Bilan politique* und *Résister pour gouverner*, allesamt veröffentlicht in *Terre nouvelle* (35, 38, 40; 1937/8).

81 M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 20 [=KJ].

82 Vgl. die Kritik der bereits bei Sartre anzutreffenden Gegenüberstellung von Begegnung und Konstitution im bis heute maßgeblichen Levinas-Aufsatz von

ell gewaltsamen Beziehungen wie der zwischen Herr und Knecht auch hier eine derart zentrale Bedeutung zu (KJ, 155, 158), dass sich die Autoren gegen eine Apologie der Nicht-Gewalt glauben aussprechen zu müssen. »Il faut s'affronter pour être autre que l'autre«; und dabei besteht permanent – und zwar auch im Rahmen eines weitgehend befriedeten *ordre juridique* (KJ, 156) – die Gefahr, dass sich einer auf Kosten des anderen ›affirmiert‹ (KJ, 189 f.).

Ohne dass es zu einer Synthese käme, steht so eine explizit dialogische Fundierung menschlicher Existenz, in der sich der Empfang des Anderen (›accueil de l'autre‹) ereignet⁸³, neben deren Unterwerfung unter soziale und politische Kämpfe, die allerdings von keiner Totalität mehr überschirmt werden (KJ, 347, 205 ff.). Infolgedessen droht auch die vielfältige Wahrheit, um die es dabei geht, zu zersplittern in einer »irréductible pluralité« (KJ, 209). Unter dieser radikalen Bedingung gilt hier wie bei Sartre: »l'essence réside dans l'existence« (KJ, 363⁸⁴), die sich unter das Seiende geworfen findet und selbst als ontologisch im Sinne Wilhelm v. Ockhams individuierte (KJ, 336, 343, 366) nicht weiß, *um wen* es sich dabei wirklich handelt. Deshalb muss es darum gehen, im »Konkreten« den Sinn der eigenen Existenz und ihrer Verhältnisse zu Anderen herauszufinden⁸⁵, ohne sich einer »nostalgie de l'ineffable« hinzugeben (KJ, 357 f.). Die Anderen kommen nicht zuletzt deshalb *nicht als ›ganz Andere‹* in Betracht.

Das in diesem Kontext unverkennbar bereits aufbrechende Problem der Alterität vertieft Ricœur in anschließenden Arbeiten der folgenden Jahre allerdings nicht vorrangig weiter. Stattdessen erkennt er besonders unter dem Eindruck des neo-hegelianischen Ansatzes von Eric Weil der Bedeutung des Staates immer größeres Gewicht zu. Eric Weil wird weit darüber hinaus bis in die wieder auf das Verhältnis von Ethik und Politik zurückkommenden Arbeiten der 1980er und 1990er Jahre die zentrale Referenz für Ricœur sein.⁸⁶

J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, in: *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt/M. 1976, 187, Anm. 50; J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 452.

83 KJ, 353; zu diesem Ausdruck vgl. bereits *Le risque*, 11, sowie P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 147 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 191 [=WU].

84 J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [1945], Paris 1996, 26.

85 Womit ein bereits 1932 vom Kierkegaard-Spezialisten Jean Wahl ausgegebenes Stichwort anklingt; siehe oben, Anm. 5.

4. Kritik des Staates als juridischer Verwirklichung des Vernünftigen (Eric Weil)

Ricœur, der bereits in seinen frühen Aufsätzen wie dann auch in seinem ersten Hauptwerk *Le volontaire et l'involontaire* (1950) immer wieder auf willentlich bestimmter menschlicher Existenz insistiert hatte, kommt zunächst entgegen, wie Eric Weil von der »action humaine dans l'histoire [...] considérée en tant que politique« ausgeht, um dann zu fragen, ob im Feld des Politischen nicht das Historische und das Vernünftige »koinzidieren« – ungeachtet der vom Einzelnen in seiner empirischen Existenz ausgehenden Gewalt, die in dieser Perspektive primär als eine negative Herausforderung für jede politische Gemeinschaft begriffen wird.⁸⁷ Diese Herausforderung nimmt konkret zunächst im Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft Gestalt an, bevor sie den Staat angeht, der seinerseits auf einem gemeinschaftlichen »trésor de sens reçu du passé qui ne veut pas mourir« beruht.⁸⁸ Schon hier befürchtet Ricœur eine fatale Entwertung der Existenz des Einzelnen infolge einer Mediatisierung, die nicht nur die Gemeinschaft überschätzt, sondern auch die Gewalt unterbelichtet lässt, die von ihr und vom Staat selbst ausgeht, den Weil nach Ricœurs Dafürhalten als Rechtsstaat auf einen *formalisme juridique* zu reduzieren neigt. Aber tritt der Rechtsstaat nicht auch das Erbe von Kolonisatoren an, die die Erde selbstherrlich in Besitz genommen haben? Musste deren *violence originelle* und Arbitrarität nicht als jeden Staat des Westens fundierende Gewalt auf Dauer im

86 Vgl. LJ2, 89; NR, 297. Wobei Ricœur aber seine Ethik der Nicht-Gewalt (*non-violence*), die er früher geradezu als Sinn der Geschichte eingestuft hatte, nicht auf Eric Weils Annahme aufrufen lässt, auf diskursiven Wegen könne man jegliche Gewalt überwinden. Die Gewalt ist auch in der Sprache zuhause, wie er meint. D. h. sie spricht – und kann dabei nach Ricœurs Überzeugung nicht umhin, »Recht haben« zu wollen, um sich auf diese Weise bereits *volens* einer anderen, eigentlich der Nicht-Gewalt verpflichteten Sprachlichkeit auszuliefern. Vgl. P. Ricœur, *Violence et langage*, in: *Recherches et Débats* 16 [*La Violence*], no. 59 (1967), 86–94; repr. in: L1, 132–140, hier: 132; sowie *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, in: *Esprit* 25, no. 254 (10) (1957), 412–429 (auch in L1, 95–114, hier: 111); *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action* [1984], in: L1, 115–130, hier: 115, 130; *Pour une éthique du compromis* [Entretien], in: *Alternatives non-violentes*, no. 80 (1991), 2–7.

87 L1, 95–114; vgl. auch Ricœur, FM, 155/HF, 134.

88 Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 413, 418.

Spiel bleiben (ebd., 422)? Und stellt das nicht die Staatlichkeit als solche in Frage?

Eric Weils Analyse der unter Berufung auf Hegel behaupteten Vernunft des Staates tendiert dahin, schreibt Ricœur, das Paradox zum Verschwinden zu bringen, welches darin liegt, dass der Staat, der sein Monopol auf (legitime) Gewalt behauptet, selbst auf Gewalt beruht, sie verlängert und aufs Neue heraufbeschwört.⁸⁹ Muss man infolgedessen nicht die innere und womöglich unauflösliche Verbindung zwischen Gewalt und Vernunft in der Theorie des modernen, seinen Anspruch auf Gewaltmonopol erhebenden Staates selbst zur Sprache bringen?⁹⁰ Wird andernfalls nicht ganz und gar unverständlich, wie der Staat selbst »la plus grande déraison de l'histoire« hervorbringen kann, wie es die geschichtliche Erfahrung gerade erst gelehrt zu haben scheint?⁹¹ Kann man angesichts dessen im Ernst wie Eric Weil behaupten, Fortschritt in Richtung Nicht-Gewalt (*non-violence*) definiere geradezu den Sinn der Geschichte, und zwar auch für alle Einzelnen, von denen Ricœur mit Gabriel Marcel und Karl Jaspers angenommen hatte, dass sie niemals in irgendeiner Gemeinschaft, Gesellschaft oder Staatlichkeit aufgehen können? Verfügen wir überhaupt schon über einen dies berücksichtigenden Begriff des Staates, der als ›konkretes‹ Versprechen glaub-

89 LI, 106; *Postface au 'Temps de la responsabilité'* [1991], 278. Benachbart ist das weitere, im einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis zwischen politischer Repräsentation und legitimer Macht angesiedelte Paradox, das Ricœur anlässlich des Referendums über die Annahme der Verfassung der V. Republik (am 28. 9. 1958) herausstellt in: *Éléments de jugement 'constitutionnel'*, in: *Christianisme social* 66, no. 8–10 (1958), 570–575. Gleichfalls paradox erscheint Ricœur, dass das Zusammenleben wollen unter öffentlichen Bedingungen, die Transparenz gewährleisten sollen, in einer irreduziblen Pluralität von Meinungen (*opinions*) gesichert werden soll, die es zugleich infrage stellt. Vgl. das Interview von Eric Plouvier mit Ricœur unter dem Titel *Paul Ricœur. Agir, dit-il*, in: *Politis. Le Citoyen*, no. 32 (7 oct. 1988); siehe auch *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, 61.

90 Diese Frage beschäftigt Ricœur bis hin sein Spätwerk hinein. Es bleibt aber meist bei einer Problemanzeige, ohne dass es zu einer detaillierten Analyse käme. Vgl. bspw. P. Ricœur, *Quelle éthique en politique?*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 334, sept.-oct. (1988), III–VIII; ders., *Pour une éthique du compromis*, in: *Alternatives non-violentes*, no. 80, oct. (1991), 2–7; ders., *Responsable: devant qui?*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 42 (1994) juin, 47–53, hier: 53.

91 Ricœur, *La 'philosophie politique' d'Eric Weil*, 426.

würdig erscheinen könnte, für die Freiheit aller unter Bedingungen der Gleichheit und der Gerechtigkeit zu bürgen, wenn nicht jetzt schon, dann doch in einer bereits kommenden, ›fortgeschrittenen‹ Zukunft?⁹² Wirft nicht bislang jeder Begriff des Staates das Problem der Mediatisierung aller Einzelnen auf?⁹³ Und weist er insofern nicht unvermeidlich eine eminent gewaltsame Kehrseite selbst dann auf, wenn sich die meisten politisch für eine fortschreitende »réduction réelle« der Gewalt in der Geschichte einsetzen und sich in diesen Sinne weigern, sie sich selbst zu überlassen? Verlangt uns die als zentrale Aufgabe des Politischen (»tâche de la politique«) ausgegebene Fortsetzung der Geschichte nicht allzu viel ab?⁹⁴ Und wird sie der Verzweiflung darüber, welche Form diese zuletzt angenommen hatte, so einfach gerecht, wo man mit Weil und Hegel auf deren Vereinbarkeit mit geschichtlicher Vernunft setzt?

In seinem kurzen Vorwort zu Adrien T. B. Peperzaks *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (1960) deutet Ricœur an, dass es hierbei im Kern nicht etwa um ein Theodizee-Problem, um Geschichtstheologie oder dergleichen geht, sondern dass es sich um ein genuin politisches Problem handeln könnte.⁹⁵ Aber er selbst verfolgt diese Spur lange nicht weiter. Während er sich in den 1960er Jahren systematisch mit Grundfragen der Hermeneutik auseinandersetzt und schließlich als Hochschullehrer selbst von der Politisierung des Universitätswesens durch die Proteste der ›1968er‹-Generation

92 Vgl. die in *Le droit de punir* genau hier einsetzende Beschreibung einer erzieherischen Funktion des Staates, der eine ihm zunächst vorausliegende Gerechtigkeit letztlich religiösen Ursprungs ganz und gar in seine Hand nimmt, so dass schließlich gelten kann: »la justice [...] renonce à être divine et accepte d'être humaine et rien qu'humain« (95 ff.).

93 Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, 428. Von der Sache her liegen hier Querbezüge zu den späteren Forschungen Foucaults zur Genealogie einer Staatsmacht nahe, die aus dem Leben der Einzelnen bio-politisches Kapital schlägt, nachdem sie sich sogar deren Gesundheit zu eigen gemacht hat.

94 Ebd., 429. Mag sein, doch bleibt der bei Ricœur als geradezu körperlicher »trait fondamental de notre existence« beschriebene Zusammenhang zwischen Geschichte (bzw. der *nécessité de l'histoire*) und menschlicher Verantwortung (*responsabilité*) unaufgebbbar. So lässt sich der Aufsatz aus der unmittelbaren Nachkriegszeit *Le Chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social* 54, no. 5 (1946), 423–436, hier: 423, 426, lesen.

95 P. Ricœur, *Préface*, in: A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960, v. Der Vorname lautet hier Adrien, der Autor figuriert später aber unter dem Namen Adriaan.

eingeholt wird, beginnt er sich allmählich einen Weg zur *Theorie politischer Praxis* zurück zu bahnen, wie ihn denn auch der Buchtitel *Du texte à l'action* (1986) programmatisch bilanziert.

5. Zur politischen Renaissance des Politischen

Unterdessen hatten sich die geschichtlichen Umstände allerdings wiederum nachhaltig gewandelt. Fast vergessen schienen die unmittelbaren Nachwirkungen des Zweiten Weltkriegs; geradezu obsolet alle Fragen nach dem Verhältnis von Existenz und Geschichte, an denen sich Sartre weiterhin abmühte, wie vor allem seine *Critique de la raison dialectique. T. I. Théorie des ensembles pratiques* (1960), aber auch seine monumentale Flaubert-Biografie *Der Idiot der Familie* (1971) noch beweist.⁹⁶ Zwar werden zwischen Marxismus, Existenzialismus und Humanismus noch gewisse Nachhutgefechte über diese Fragen geführt⁹⁷, aber schon treten Philosophen wie Michel Foucault auf, die die entsprechenden Leitbegriffe Geschichte, Existenz und Mensch geradezu als vollkommen anachronistische verwerfen.⁹⁸

Ist ›die‹ Geschichte nicht nur eine verfehlte und geradezu gemeingefährliche Obsession derer, die sich unbedingt in allem ›Anderem‹

96 J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], Reinbek 1967; *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857* [1971], Bd. 1–4, Reinbek 1977/8.

97 *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel* [1961], Frankfurt/M. 1965; K. Kosik et al., *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 21970; D. G. Cooper, R. D. Laing, *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950–1960* [1964], Frankfurt/M. 1973; M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton 1975. In Posters ausführlicher Bilanz werden Ricœurs Beiträge zur ›existenziellen‹ Dimension des Marx'schen Erbes gar nicht wahrgenommen. Das Gleiche gilt noch für J. Giles (ed.), *French Existentialism. Consciousness, Ethics, and Relations with Others*, Amsterdam, Atlanta 1999, und selbst für J. Judaken und R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York 2012.

98 Vgl. Ricœurs Bezugnahmen auf Foucault in C&C, 78, sowie in *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 367. Der entscheidende Einwand gegen als »antihumanistisch« eingestufte Positionen lautet aus Ricœurs Sicht: »If anti-humanism is true, there is also no theoretical basis on which the legal subject can oppose the abuse of political authority« (ebd., 369).

wiederfinden und wiedererkennen wollen, wo doch Geschichte genau das ist, was alle(s) aus Anderem hervorgehen lässt, permanent in Andere(s) verwandelt und in Anderem untergehen lassen wird?⁹⁹ Leugnet man im Rückgriff auf diesen Begriff nicht gerade das, wofür er im Grunde steht, seitdem man vor allem unter dem Eindruck der Evolutionstheorie gelernt hat, alles als verzeitlicht zu begreifen, auch die eigene Existenz und den Menschen, dessen ›anthropologische‹ Thematisierung in der Moderne beweist, dass er als Subjekt-Objekt seines Lebens, Arbeitens und Sprechens buchstäblich ›undenkbar‹ ist und dass er deshalb längst im Begriff war zu verschwinden wie eine am Strand nach und nach von den Wellen überspülte Zeichnung eines Gesichtes?¹⁰⁰

Damit wollte Foucault, der anfangs mit Ludwig Binswanger selbst den Grundstrukturen menschlicher Existenz und der Geschichtlichkeit des Psychischen auf der Spur war¹⁰¹, zu keiner Zeit behaupten, es gebe nun keine Menschen mehr und auf deren geschichtliches Selbstverständnis komme es gar nicht mehr an. Im Gegenteil: in seinen späteren Vorlesungen am *Collège de France* (1981–1983) kehren diese Probleme als Fragen nach dem Selbst des Einzelnen, nicht fern von Kierkegaard, und nach einer Hermeneutik, die es zur Sprache bringen könnte, massiv wieder¹⁰², wenn auch gelegentlich unter ironischen Vorzeichen und eher als ›lebenspraktische‹, aber nicht epistemologisch verhandelte Fragen.¹⁰³ Und doch lässt sich sagen,

99 M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69–90.

100 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. 1974, Kap. 10, VI.

101 M. Foucault, *Introduction*, in: L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris 1954, 9–82.

102 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82*, Frankfurt/M. 2004; *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009.

103 Vgl. dazu die Übersicht in: Vf., *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, Nr. 1 (2008), 113–135; *Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœur's Spätwerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹ mit und gegen Foucault gelesen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, Nr. 4 (2010), 523–542; *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults* [Literaturbericht zu M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France* (1981–1982), Frankfurt/M. 2004; *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit*,

dass es besonders in Frankreich zu einem anti-humanistischen und anti-anti-humanistischen Klima kommt¹⁰⁴, in dem der Mensch nicht mehr ohne Weiteres Anspruch auf wissenschaftliche Thematisierung hat (wie Georges Canguilhem zur Verteidigung Foucaults süffisant einwirft¹⁰⁵) und in dem die mit der kolonialistischen Geschichte

Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt/M. 2004; *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979*, Frankfurt/M. 2004; *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, Bd. IV, 1980-1988*, Frankfurt/M. 2005], in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285-307.

- 104 Das allzu schnell abgefertigt wird von L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen*, München, Wien 1987. Bis auf eine ganz beiläufige Erwähnung spielt Ricœur in diesem Zusammenhang gar keine Rolle, ungeachtet seiner einschlägigen Texte zum Humanismusproblem; vgl. P. Ricœur, *La question de l'humanisme chrétien*, in: *Foi et vie* 49, no. 4, juillet (1951), 323-330; *Que signifie »humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84-92; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 (1960), 273-290; *L'humanité de l'homme. Contribution de la Philosophie Française contemporaine*, in: *Studium Generale* 15, no. 5 (1962), 309-323; *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et Nature*, Paris 1962, 125-138. So sehr diese Texte die Problematik einer Anthropologie diskutieren, so direkt gehören sie in die unmittelbare Nachbarschaft von Ricœurs Kommentaren zur Ontologie wie v.a. *Philosophie et ontologie I. Retour à Hegel*, in: *Esprit* 23, no. 229 (8) (1955), 1378-1391; sowie das Kapitel *Renouveau de l'ontologie* in der Sektion B der *Encyclopédie Française, T. XIX* (1957), 19.16-15 bis 19.18-3. In diesen Texten »verschwindet« weder »der Mensch« noch auch »das Subjekt« einfach, um dann praktisch unverändert »wiederzukehren«, wie es eine gewisse anti-anti-humanistische Rhetorik haben wollte. Vgl. F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 2: Die Zeichen der Zeit 1976-1991*, Frankfurt/M. 1999, 65. Vielmehr stellt sich v.a. mit Blick auf das Spätwerk Ricœurs die Frage, wie radikal diese Begriffe zu revidieren sind, ohne sie einfach über Bord zu werfen. »Das zurückgekehrte Subjekt ist mithin nicht mehr dasselbe«, heißt es denn auch bei Dosse (ebd., 407), der dann aber doch mehrfach von einer schlichten Wiederkehr spricht, auch »der« Geschichte, »des« Ereignisses, »des« Referenten, »des« Subjekts, zur Historizität, zum Sinn usw. (ebd., 444 ff., 451, 550 f.).

- 105 G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?*, in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*, Tübingen 1988, 17-51. S.a. Anm. 38 zum Beitrag über mythopoetisches Leben in Bd. II. – Speziell Gérard Raulet hat in einigen Bänden viel Mühe darauf verwandt, die resultierende Gesamtlage der Anthropologie zu rekonstruieren. Dabei spielt Ricœur, soweit ich sehe, jedoch gar keine Rolle. Als Anthropologie gilt Raulet v.a. die mit den Namen Max Scheler und Helmuth Plessner verknüpfte »deutsche«

Europas verknüpfte ›humanistische‹ Berufung auf den Menschen ebenso wie die Hypostasierung einer trotz allem ›vernünftig‹ weiterlaufenden Geschichte massiv unter Ideologieverdacht gerät. Mit Blick auf die Kriege in Korea, Algerien und Vietnam wird dem Westen dessen eigene, machtsstaatlich fortgesetzte Gewalt vorgehalten, die manchen als die Kehrseite des im sogenannten Abendland in Anspruch genommenen Humanismus erscheint.¹⁰⁶

Gerade diese Kritik führt zu einer Renaissance politischen Handelns, das nicht mehr Kredit auf eine ferne, für sich selbst beanspruchte Zukunft nimmt, sondern an der eigenen Gegenwart Maß nimmt, die sich nicht mehr als ›Ganzes‹ begreifen lässt. Dem widersprechende ›revolutionäre‹ Positionen geraten nun ihrerseits ebenfalls unter eminenten Gewaltverdacht, ziehen sich nach und nach in die politische Marginalität zurück¹⁰⁷ oder gehen in der institutionellen, weitgehend normalisierten und saturierten Wirklichkeit von Sozialstaaten auf, in deren normalen Politiken der Sinn dafür weitgehend verkümmert, was eigentlich das Politische an ihnen ist oder sein müsste. Sofern nicht unter neo-liberalen Vorzeichen Begriffe wie Gesellschaft und Vorstellungen wirklicher Alternativen

Variante, von der Raulet behauptet, sie sei in Frankreich im Grunde nie rezipiert worden (G. Raulet, *Philosophische Anthropologie – auch eine französische Wissenschaft?*, in: *Das kritische Potenzial der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext*, Nordhausen 2020, Kap. 15, hier: 402; vgl. G. Raulet, G. Plas [Hg.], *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*, Nordhausen 2014, 17). Nur Merleau-Ponty scheint eine Ausnahme darzustellen (der seinerseits aber sehr viel der Vermittlung von Aron Gurwitsch verdankt, so die Bezüge auf Kurt Goldsteins Biophilosophie; vgl. A. Gurwitsch, *Goldstein's conception of Biological Science*, in: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, ch. 3; orig.: *La science biologique d'après K. Goldstein* in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 129, no. 3/4 [1940], 244–265). – Ricœurs Gespräche mit Changeux beziehen sich mehrfach auf diesen Kontext, v.a. auf Goldstein, Canguilhem und Merleau-Ponty. Neuere Ansätze dazu, dieses Geflecht von Bezügen umfassend aufzuklären, finden sich u.a. in: S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen 2012; T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 8, Berlin, Boston 2018.

106 Vgl. C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt/M. 1996, 224, 247 f.

107 Vgl. zu diesem ganzen Komplex Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2, Teil IV, I.

geradezu verworfen werden (wie dann zur Zeit Ronald Reagans und Margaret Thatchers), wird unter diesen Voraussetzungen nun erst seit etwa 1980 ironischerweise im Zeichen eines beklagten *retrait du politique* die Frage nach dem Politischen als *ihrerseits politische* wiederentdeckt. In Frankreich allerdings ganz anders, als es die erste (nämlich Carl Schmitts) einschlägige Schrift nahegelegt hätte, in der programmatisch der Begriff des Politischen selbst politisch entfaltet worden war.¹⁰⁸ Jeder Begriff des Politischen hat laut Schmitt unvermeidlich selbst eine politische Bedeutung, insofern er eine konkrete, polemogene Gegnerschaft zu Anderen impliziert, die ihn nicht teilen können oder wollen.¹⁰⁹ Einen bestimmten Begriff des Politischen zu vertreten (v.a. im Sinne der ›Leitdifferenz‹ Freund-Feind), kann also – und muss aus Schmitts Sicht – der Abgrenzung von Anderen und der politischen Selbstbehauptung gegen sie dienen.¹¹⁰

Autoren, die wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière u.a. seit ca. 1980 an einer förmlichen Rehabilitierung des Politischen gearbeitet haben¹¹¹, setzen

108 Vgl. die hergestellten Querverbindungen bei F. Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996, der allerdings die Schmitt-Rezeption R. Arons ganz auslässt. Vgl. dazu detailliert M. Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern 2008, zuletzt auch W. Knöbl in soziologischem Kontext: *Die Soziologie vor der Geschichte*, Berlin 2022.

109 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1996, 31. Ricœur hält zwar die binäre politische Schematisierung von Freund und Feind für unverzichtbar, versteht unter letzterem aber doch einen Gegner (*adversaire*), mit dem es im Politischen aufgrund von dessen Entscheidungsdimension unumgängliche Konflikte auszutragen gelte, ohne sich agapistischen oder dialektischen Illusionen der Versöhnbarkeit hinzugeben. Weder einer Ideologie des Dialogs noch auch einer »hégélianisation« zu überwindender Widersprüche oder gar ihrer gnadenlosen polemischen Zuspitzung um des Konflikts willen hängt der Autor an. Vielmehr plädiert er für einen *experimentellen* Geist des Konflikts, der auch die tradierten Konzeptionen politischer Auseinandersetzung revidieren sollte. Vgl. Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, 191, 202: »Nous avons besoin de médiateurs sociaux qui ne cherchent ni à concilier à tout prix, ni à polariser à tout prix [...]«. Vorausgesetzt ist dabei bereits der »rein ›historische‹« Sinn des Begriffs des Feindes (wie auch des Bösen; vgl. SdB, 287/SM, 235 f.).

110 Frühzeitig hat sich Ricœur gegen eine Apologie unumschränkter Souveränität des Staates gewandt; *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, 418.

111 Vgl. G. Raulet, *Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation*, Darmstadt, Neuwied 1986, 88 ff.; L. Ferry et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981;

anders an, indem sie diesen Begriff mit Nachdruck von Formen der Politik unterscheiden, die im Verdacht stehen, einem weitgehenden Vergessen der Frage anheimzufallen, was Politik und Politiken als solche im Gegensatz zu einer Normalisierung und vielfach behaupteten Alternativlosigkeit ausmacht, die geradezu in eine durchgreifende *Entpolitisierung* der vergesellschafteten Lebensverhältnisse umzuschlagen drohte.

Inzwischen ist es, zunächst angeregt von dieser Gruppe französischer Theoretiker – weitgehend ohne Bezug auf Ricoeurs frühzeitige Unterscheidung ›des Politischen‹ (*le politique*) von ›der Politik‹ (*la politique*)¹¹² –, aber auch im englisch- und deutschsprachigen Raum, zu einer regelrechten Renaissance des Politischen bzw. der Rede davon gekommen¹¹³, sei es unter Rückgriff auf Antonio Gramsci

J. Rogozinski et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983; P. Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012; J.-L. Nancy, *Was tun?*, Zürich, Berlin 2017, 27 ff., wo der Autor auf die Anfangsjahre des *Centre de recherche philosophique sur le politique* zurückblickt.

- 112 Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, 26, 31, 38, 300, 325, 385 f.

- 113 Auch Ricoeur spricht gelegentlich von einem »retour du politique«; er meint damit aber die Rückkehr zur Konzeption einer Ereignisse zeitigenden (»faire arriver«) menschlichen Praxis – nach einer weitgehenden Abwendung (»éclipse«) vom Ereignis im Rahmen strukturalistischer Theorien und der Historiographie der sog. *Annales*-Schule, der es um die *longue durée* von Gegenständen ging, die sie als *faits sociaux totaux* einstufte (vgl. *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 152; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 147). Dabei spielt die Unterscheidung von bloßen Vorfällen (*occurrences*) ebenso eine zentrale Rolle wie – nach den »monstruosité du XX^e siècle« – eine Kritik der auf mächtige, v.a. Krieg führende Handelnde beschränkten politischen Geschichte; vgl. abgesehen von *Zeit und Erzählung. Bd. I*, 333 (frz.: *Temps et récit. Tome I*, 309 f.), die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui*, Ottawa 1982, 159–177, hier: 162 f., und *Événement et sens*, in: *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56; J.-L. Petit (éd.), *L'événement en perspective*, sowie (mit Bezug auf Edgar Morins entsprechende Parole): *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome [...] Italie et Méditerranée modernes et contemporaines: MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35, hier: 33 f.; P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 216 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 263, 367 [=GGV]. Die auch von Pierre Nora propagierte Rehabilitierung des Ereignisbegriffs geht

Gefängnishefte, sei es auf Hannah Arendts politische Theorie, sei es mit Bezug auf Carl Schmitt, den vor allem Apologeten des Antagonistischen und des Agonalen wieder für sich entdeckt haben.¹¹⁴ Dabei hat schon die politische Theorie der Antike die Aufmerksamkeit auf unaufhebbaren Widerstreit gelenkt, der nur agonal oder antagonistisch auszutragen ist, wie besonders Nicole Loraux gezeigt hat, auf die sich Ricœur am Ende vor allem bezieht.¹¹⁵ Und in Kants geschichtsphilosophischen Schriften kommt bekanntlich antagonistischer Ungeselligkeit eine zentrale Rolle zu, die innerhalb von Staaten von deren rechtlicher Verfassung mehr in Schach zu

schließlich in die Theorie der *agent agency* über, die dem Spätwerk zugrunde liegt (Sca, 125 f./SaA, 128). Vgl. Vf., *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur*, in: M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, 183–207. Nur am Rande kann hier auf die Renaissance des Ereignisbegriffs bei Autoren wie Alain Badiou u.a. verwiesen werden (zumal sie Ricœurs einschlägige Beiträge weitestgehend ausspart und dessen Insistieren auf einer Ereignisse aus eigener Kraft zeitigenden Subjektivität geradezu zuwiderläuft); vgl. A. Gibson, *Intermittency. The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy*, Edinburgh 2012.

- 114 Vgl. Vf., *A(nta)gonistische Konflikte und Lebensformen. Spuren eines neuen Ethos? – Zur zwiespältigen Aktualität des Politischen* [Rez. v. Z. Bauman, *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 2009; J. Butler, *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009; M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009; C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007; Q. Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M. 2009], in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 62, Nr. 4 (2009), 375–395; *Die Politische Welt und die Ereignishaftigkeit des Demokratischen. Bestandsaufnahmen politischer Theorie* [Rez. v. M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Frankfurt/M. 2012; K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010; A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie. Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin 2009], in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 65, Nr. 2 (2012), 136–166.
- 115 N. Loraux, *L'invention d'athènes*, Paris 1993; dies., *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64. Noch Mitte der 1970er Jahre bleibt Ricœur weitgehend an einem dialektischen Widerspruchsdenken orientiert, ohne dem Begriff des Widerstreits eigens Rechnung zu tragen (wie er es dann mit Blick auf J.-F. Lyotard tut). Dabei gilt *la politique* als »forme rationelle de la praxis« bzw. als »dialectique à l'œuvre« (Ricœur, *Le «lieu» de la dialectique*, 99, 101; zum Lyotard-Bezug vgl. *Pouvoir et violence*, wo über den *différend* gesagt wird: »sans quoi il n'y aurait pas de problème de consentement de vivre ensemble« [152]).

halten als wirklich durch sie mit kollektivem Willen zur Eintracht zu versöhnen wäre. Ricœur hat das nicht vergessen, wie seine Rede von einer »insociable socialité« beweist (NR, 30; EC4, 53). Aber sein seit den 1980er Jahren mehrfach auf das Politische zurückkommendes Denken sieht sich doch dazu gezwungen, Strukturen des Sozialen in Rechnung zu stellen, die noch gar nicht im Horizont Kants aufgetaucht waren.

6. Zusammenleben-wollen – unter verschärften Bedingungen

Dazu zählen die (schon von Kant und noch vom Personalismus und vom Existenzialismus weitgehend ignorierte) institutionelle Dimension des sozialen Lebens; die Unterscheidung von ›horizontalen‹ und ›vertikalen‹ Beziehungen, Querverflechtungen und Unterordnungsverhältnissen; die Berücksichtigung von Bedingungen der Zugehörigkeit zum Leben mit und unter Anderen sowie fälliger Distanznahme von ihnen, die sich sowohl einer »tyrannie de la communauté« als auch bloßer Nützlichkeit widersetzen müsse¹¹⁶; weiter die originäre Aufgabe des Politischen, unter diesen Bedingungen Grenzen der menschlichen Freiheit zu wahren (ebd., 201) und dabei mit der Frage umzugehen, ob je die Grenzen der Einen auch die Grenzen der Anderen sein können; und zwar mit Blick auf die grundlegenden Anforderungen der Gerechtigkeit und der Gleichheit, die kein letztes Fundament haben und sich genauso wenig wie Rechte und Güter (*biens*) gleichzeitig uneingeschränkt realisieren lassen.¹¹⁷ Ein im Gegensatz zu einem geradezu depolitisierten »monde libérale« *repolitisiertes* Bewusstsein kann weder innerhalb partikularer Lebensformen noch gar weltweit dazu führen, sich einen festen Grund des Politischen zu verschaffen. Im Gegenteil: »la démocratie [est]

116 P. Portier, *La question politique*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 195–214, hier: 198, 200.

117 Was Ricœur als »limite indépassable de nos sociétés« bezeichnet in: P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 23.

fondé sur le vide«, wie Ricœur hier ganz im Sinne Claude Leforts schreibt.¹¹⁸

Umso mehr besteht die Versuchung, ersatzweise gegeneinander zu Gewalt zu greifen, die Ricœur als Behinderung, Verminderung oder Zerstörung des Tun-könnens Anderer begreift. Die zentrale Gefahr, die dabei heraufbeschworen wird, ist das Verschwinden der *Cité* – mit deren Existenz Ricœur gelegentlich das Politische geradezu gleichsetzt¹¹⁹ – bzw. der irreduzibel vielfältigen politischen Lebensformen der Menschen selbst. »La cité est fondamentalement périssable.«¹²⁰ Ihr Überleben hängt nicht zuletzt im globalen Maßstab einer weltweiten Interdependenz und Koexistenz aller allein von uns selbst ab.¹²¹

118 Ricœur, *L'unique et le singulier*, 70; *L'histoire comme récit et comme pratique*, 164; siehe auch *Langage politique et rhétorique*, LI, 174, sowie den 1992er Aufsatz über *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?*, in: *Études théologiques et religieuses* 96, no. 4 (2021), 419–437; Sca, 303/SaA, 315 f.

119 Ricœur, *Violence et langage*, 89. »Il y a politique parce qu'il y a cité«, heißt es hier.

120 *La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous*. Entretien avec R.-P. Droit, in: *Le Monde* (29. 10. 1991); repr. in: PEP, 67–77.

121 Portier, *La question politique*, 202, 233. Soweit ich sehe, verwendet Ricœur den Begriff der Koexistenz nicht (wie etwa Eugen Fink oder später Jean-Luc Nancy) als ontologischen terminologisch, stellt aber grundsätzlich fest: »médiation en vue de la coexistence [de plusieurs libertés] est peut-être la clef du problème«; P. Ricœur, *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 49/50, (1983), 31–43, hier: 39 (wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 3 [1984], 61–71). Im Jahre 1953 hatte er ausführlich die Voraussetzungen einer europäischen und globalen *coexistence pacifique* bedacht, die seines Erachtens in der Ost-West-Konfrontation entscheidend von einer europäischen, originalen Lösung der »wahren« sozialen Probleme abhängen müsste, die es weltweit und im Sinne einer politischen *contemporanéité* zu denken gelte (»penser mondialement«; zur Gleichzeitigkeit vgl. P. Ricœur, *L'histoire commune des hommes. La question du sens de l'histoire*, in: *Cahiers du C.P.O.* [Centre Protestant de l'Ouest], no. 49–50 [1983], 3–16, hier: 12). An erster Stelle müsse das Problem des Hungers stehen. Dabei wird von einem entsprechenden »sens global« der Geschichte ausdrücklich abgesehen und nach einer neuen Philosophie der Geschichte verlangt, »qui est à faire«. Vgl. Ricœur, *Les conditions de la coexistence pacifique*, 304, 306, sowie das Editorial zur anschließenden kollektiven Diskussion ebd., 308–313, darüber hinaus bspw. P. Ricœur, *Perplexités sur Israël*, in: *Esprit* 26, no. 262 (6) (1958), 868–876 (auch in LI, 358–386). Zuvor hatte Ricœur dem falschen Frieden einer auf Furcht und gegenseitiger Abschreckung beruhenden Koexistenz von Blöcken die Perspektive auf einen wahren Frieden entgegengesetzt, der auf

Aber warum sollte man es auf dieses Überleben überhaupt anlegen – zumal wenn das eine schwere Gewalthypothek mit sich bringt, da überhaupt keine Aussicht auf eine baldige Einrichtung politischer Lebensbedingungen besteht, die das Leben aller wenigstens einigermaßen ›lebbar‹ zu machen versprechen würden? Lässt man sich in folgedessen nicht auf eine immer weiter gewaltsam vorstattengehende Geschichte ein, ohne diese Hypothek rechtfertigen zu können? Reicht dafür das von Ricœur immer wieder betonte Grundmotiv aus, trotz allem zusammen leben zu *wollen*? Handelt es sich nicht viel mehr bzw. zumindest auch um eine Nötigung? *Muss man zusammenleben*, ›auf Gedeih und Verderb‹ und unter faktisch teils extrem ungleichen Voraussetzungen, auch wenn man weder den Preis der Gewalt noch den der Zeit rechtfertigen kann, die es erfordert, auf die Verwirklichung akzeptabler Gleichheit und Gerechtigkeit zu warten? Wird letztere nicht allemal *jetzt* verlangt, tatsächlich aber *immerzu aufgeschoben*, so dass sie Gefahr läuft, auf ein entleertes Versprechen reduziert und letztlich unerreichbar und gleichgültig zu werden? Werden wir je über eine notorisch ungerechte Gerechtigkeit hinausgelangen¹²², für die stets Andere zahlen müssen, ohne jemals in den Genuss einer besseren zu kommen? Täuscht nicht eine politische Kultur der Nicht-Gewalt und des Kompromisses, der Ricœur ähnlich wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot das Wort redet¹²³, darüber hinweg?¹²⁴ Und hat nicht jenes ›trotz allem‹, das bei ihm

Diversität und nicht auf die Reduktion von Differenzen gegründet werden sollte, ausgehend von wenigen intermediären Gruppen, die daran festhalten, die Wahrheit zu sagen... Vgl. Ricœur, *Vraie et fausse paix*, 470, 479. Zur Ontologie der Koexistenz dagegen E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz*, Würzburg 1987; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.

122 Ein zentrales Problem der ›Dekonstruktion‹ der Gerechtigkeit und der ihr einbeschriebenen Gewalt; vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991, 33 ff., 57, 118 f.; A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M. 1994; vgl. auch Anm. 134 zum Beitrag über pathische Subjektivität in Bd. I.

123 Ricœur, *Pour une éthique du compromis*, 2–7; D. Deweer, *Creation and renunciation in Ricœur's political ethics of compromise*, in: *Philosophy and Social Criticism* 48, no. 6 (2022), 813–832.

124 J. LeGoff, *La Pensée sociale*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 237–250, hier: 249.

eigentlich als Ermutigung zu politischem Handeln gedacht war, die Kehrseite einer geschichtlichen Ignoranz, die sich am Ende über jegliche Gewalt hinwegsetzt, Hauptsache, es geht immer irgendwie weiter – in einer schrecklichen Normalität (die für Walter Benjamin gerade »die Katastrophe« bedeutete¹²⁵)?

Wie viele andere Autoren auch befasst sich Ricœur seit den 1970er Jahren in einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen zunächst mit klassischen Problemen der Praktischen Philosophie wie dem der Zuordnung teleologischer Ausrichtung auf das Gute zu deontologischen Bedingungen der Gerechtigkeit zwischen ethnischer Zugehörigkeit zum Leben mit Anderen einerseits und rechtlich reglementierter Mitgliedschaft in einem staatlich verfassten Gemeinwesen andererseits.¹²⁶ Aber gehören wir, gehört jede(r) von Geburt an diesem

125 W. Benjamin, *Zentralpark*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 21980, 230–250, hier: 246.

126 P. Ricœur, *Éthique*, in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedie/ethique/. Hier nimmt Ethik bzw. die »ethische Intention« zwischen individueller Freiheit (die sich auch hier wiederum primär als Können durch das bezeugt, was sie hervorbringt und so zeigt, was wir sind) und an Imperativen und Gesetzen orientierter Moral eine Zwischenstellung ein. Vgl. P. Ricœur, *Éthique et politique*, in: *Esprit* 27, no. 270 (2) (1959), 225–230, sowie *Éthique et morale*, in: *Revue de l'Institut catholique de Paris*, no. 34, avril-juin (1990), 131–142; beide Aufsätze auch in: LI, 235–240, 258–270. Die ethische, zunächst auf die Grammatik der Rede von sich bezogene Intention wird nur nachträglich im Lichte eines kantischen Kriteriums der Universalisierbarkeit beurteilt, nachdem sie im zweiten Schritt auf den Anderen als zweite Person bezogen wurde. Erst hier taucht auch der Andere als Du und Gesicht (*visage* im Sinne von Levinas) auf, strikter Reziprozität zwischen freien und einander ähnlichen Wesen unterworfen (was letzterer gerade vermeiden wollte). Im dritten Schritt dann nimmt das an Regeln und Institutionen orientierte Ethische zu verallgemeinernde normative Formen an (nicht weit vom Hegel'schen objektiven Geist entfernt) – vor allem im Zeichen der Gerechtigkeit, die geradezu anonym wird, wenn sie, wie Ricœur schreibt, den Ursprung des Ethischen in der Beziehung zur Ersten und Zweiten Person »vergisst«; vgl. Ricœur, *Fondements de l'éthique*, 41. Im Gegensatz zu Levinas hält Ricœur am Primat der Sorge um sich (*souci de soi*) fest, wie sie Personen kennzeichnet, die sich als Respekt verdienend begreifen (vgl. *Quelle éthique en politique?*, Abschnitt I.1). In zweiter Linie erst kommt eine andere Person in Betracht, die – wie in der Trauer vor allem – als unersetzlich gilt bzw. erfahren wird. Zwischen verschiedenen Personen wird sodann gemäß der Goldenen Regel (die Ricœur mit dem Kategorischen Imperativ kurzschließt) eine stets unvollkommene Gerechtigkeit denkbar – womit der Übergang vom Ethischen zum Politischen markiert wird. Letzteres bleibt so ethisch inspiriert, aber gleichwohl autonom,

Leben zu?¹²⁷ Kommt nicht jede(r) als Andere(r) zur Welt? Und zwar als ursprünglich Welt-Fremde(r), dessen bzw. deren Aufnahme selbst im Fall des ›eigenen‹ Kindes stets einer Art Adoption gleichkommt, wie Ricœur schreibt?¹²⁸ Wird infolge der Aufnahme die mit dieser Fremdheit verknüpfte Alterität im sozialen und politischen Leben dialektisch ›aufgehoben‹? Müsste man nicht, um das beurteilen zu können, zuvor in Erfahrung bringen, wie es um die menschliche Generativität steht, in der Menschen Menschen hervorbringen, wie man immer wieder unter Berufung auf Aristoteles festgestellt hat¹²⁹, ohne dem aber weiter auf den Grund zu gehen, wie es Ricœur ansatzweise bereits in *Le volontaire et l'involontaire* getan hatte? Kommt nicht dort bereits das Geborensein als Nichtgewolltes und Kontingentes *par excellence* zur Sprache? Aber erschöpft sich in diesem angeblich größten Skandal der *condition humaine*, wie Levinas das genannt hat¹³⁰, bereits die Alterität der Geborenen?

Keineswegs, antwortet Ricœur in seinen späten Schriften. Denn geboren zu sein, bedeutet, als rückhaltlos fragiles, verletzliches und prekäres Wesen zur Welt zu kommen (LJ2, 88¹³¹), das insofern von

insofern es eigenständige Probleme aufwirft: Probleme der Dauer, der Sicherheit, der Verhältnisse zu anonymen Dritten usw. »En ce sens, il faut bien distinguer LE politique de LA politique« (ebd., IV). Zur Goldenen Regel und zum Dritten vgl. bes. *Le cercle de la démonstration* [1988], in: LJ, 217–231, hier: 219, 230. Freilich will sich Ricœur mit all dem keineswegs abspesen lassen, schließlich gehe es im menschlichen Leben ›letztlich‹ nicht um Sicherheit und dergleichen, sondern um Heil (*salut*; MJ, 288), wenn dieses auch nicht politisch zu bewerkstelligen sei. Vgl. P. Ricœur, *Le problème de la violence I*, in: *Foi Education*, no. 40 (1957), 7–14, hier: 12.

127 Die Natalität versteht Ricœur als »phénomène prépolitique par excellence« (*Pouvoir et violence*, 147).

128 Vgl. PR, 283, 364/WdA, 242, 313; G. Marcel, *Ontologie und Axiologie. Entwurf einer existenzialistischen Interpretation* [1949], in: *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens*, Frankfurt/M. 1987, 123–150, hier: 130.

129 K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen*, Frankfurt/M. 1963.

130 E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009, 109, 156.

131 Grundsätzlich korreliert Ricœur die Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit mit subjektiven Fähigkeiten einerseits, mit menschlicher Verantwortlichkeit andererseits (LJ2, 100). Die neuere Literatur arbeitet Unterscheidungen zwischen Verletzbarkeit (und Verwundbarkeit), Verletzung und Prekarität heraus, die teils wie bei Ricœur ontologisch (LJ2, 217 f.), teils biologisch, teils existentiell, sozial und politisch aufgefasst werden; vgl. I. Lorey, *Die Regierung der Prekä-*

Anfang an Anderen ausgesetzt ist.¹³² Zugleich hält Ricœur aber energisch am Primat des Könnens eines *sujet capable* fest (LJ2, 90), das sich in seiner Identität durch Vulnerabilität vor allem bedroht, nicht aber auch inspiriert und bereichert erfahre (LJ2, 93). In seiner Verletzlichkeit, Verletzbarkeit, Verwundbarkeit, Zerbrechlichkeit und Prekarität liegt für Ricœur vor allem die Herausforderung, sich ungeachtet all dessen als »autonomes«, selbst lebendes, handelndes, denkendes und sich selbst wertschätzendes Wesen behaupten zu können, das als solches auch nach Anerkennung begehre. Darin manifestiere sich wiederum jener spinozistische *conatus essendi*, den Ricœur in frühen Schriften als ontologisches Fundament menschlichen Lebens ausgemacht hatte, das darauf angelegt sei, sich selbst und letztlich das ihm gegebene Leben auch zu bejahen.¹³³ Doch wird all das nicht in der Auseinandersetzung mit Anderen, insbesondere infolge der dabei heraufbeschworenen Gewalt fragwürdig? Werden ihr das Seinsstreben, das Können und das von Ricœur so energisch verteidigte Fähig-sein standhalten können? Und muss sich all das *nur gegen* Verletzbarkeit, Fragilität und Prekarität behaupten? Liegt in all dem vor allem eine abzuwehrende Passivität, Affizierbarkeit und am Ende Zerstörbarkeit, gegen die sich ein nicht nur im Kampf um Anerkennung im Wesentlichen agonial veranlagtes Leben behaupten muss, bis der Tod dem ein Ende setzt?

Ricœurs Zweifel in diesen Fragen nehmen in seinen letzten Lebensjahren immer mehr zu. So will er jetzt die früher bejahte¹³⁴ Notwendigkeit des Kampfes »auf allen Ebenen in Frage stellen«.¹³⁵

ren, Wien 2012; M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen*, Berlin 2022.

132 Ricœur, *L'unique et le singulier*, 48 f. Schon früh sprach Ricœur vom »caractère polémique de la communauté humaine«, der zur Folge habe, dass wir in eine Welt der Gewalt hineingeboren werden (MJ, 140). Vgl. P. Ricœur, *Introduction*, in: *Au Carrefour des cultures. Les Cultures et le temps*, Paris 1975, 19–41, zu einer »polémique originaire« (hier: 19).

133 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65. Ganz ähnlich deutet noch der späte Ricœur das sich in menschlicher Existenz bejahende Leben; *L'éthique, le politique, l'écologie*. Entretien avec P. Ricœur [Propos recueillis par E. et J. P. Deléage], in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7 (1993), 5–17.

134 Siehe oben, Anm. 37.

135 PR, 273, 315/WdA, 234, 271.

Denn »si nous restons seulement dans l'horizon de la lutte pour la reconnaissance, nous créerons une demande insatiable, une sorte de nouvelle conscience malheureuse« im Sinne der alten, niemals zu befriedigenden, von Ricœur mehrfach zurückgewiesenen *pléonexia* in einer neuen »schlechten Unendlichkeit« – und zwar umso mehr, wie man dabei unerkannt Prämissen einer hobbesianischen, auf gewaltsames Gegeneinander und Todesfurcht voreinander ausgerichteten Anthropologie beerbt, die Ricœur im Rekurs auf Marcel Mauss mit einer nicht gewaltsamen Praxis gegenseitigen Gebens kompensiert sehen möchte.¹³⁶ Wird uns das Lebenswichtigste nicht von Geburt an infolge der Aufnahme bei den Lebenden kampflos gewährt, gegeben, gespendet, eingeräumt usw.? Und bezieht sich das nicht von Anfang an auf ein singuläres, unersetzbares Wesen, das erst nach und nach wird herausfinden können, was es mit der ihm in seiner ursprünglichen Weltfremdheit bereits mitgegebenen Alterität auf sich hat – im Verhältnis zu Anderen, zu deren Geschichte und im Verhältnis zu sich selbst, wenn es denn stimmt, dass jedes Selbst geradezu »als ein Anderer« aufzufassen ist?

136 Dabei steht Marcel Hénaffs Reinterpretation der Theorie von Mauss im Hintergrund; vgl. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 18 f., 24 f. sowie dazu in anerkennungskritischem Kontext ausführlich: Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. VI. Allerdings hatte Mauss die Praxis der Gabe keineswegs als grundsätzlich gewaltlose beschrieben, konnte sie s. E. doch destruktiv eskalieren, wenn sie ihrerseits vom Motiv angetrieben war, Andere zu überbieten (wie im Fall des *potlach*). Das Grundmotiv der Gabe reicht in Ricœurs Werk allerdings viel weiter zurück; vgl. P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur* 46, no. 6–7, avril-mai (1947/8), 444–451, zum Mysterium und Paradox einer als Gabe (*don*) empfangenen und selbst zu gestaltenden Freiheit (hier: 451); siehe auch VI, 33/WU, 54; MJ, 228, 230, 256, 406 zur Gabe der Existenz als *grâce reçue* und *générosité*, zur Gabe des Absoluten *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 65; LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, zum »don de l'être et du dire de l'être« (86); schließlich zur Gabe des Sinns (*donation de sens*), wie sie in einer asubjektiven Phänomenologie gedacht wird: *Préface aux »Essais hérétiques«* (J. Patočka) [1981], in: LI, 74–83, hier: 80; K. Novotný, *Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit*, in: J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. H. Blaschek-Hahn u. K. Novotný, Freiburg i. Br., München 2000, 11–35, hier: 20.

7. ›Frei‹ leben – im Widerstreit, diesseits des Rechts

Was aber folgt daraus politisch? Das Politische ist für Ricœur nicht bloß eine deskriptive Kategorie¹³⁷, die Bezeichnung eines Bereiches oder einer Sphäre menschlicher Koexistenz¹³⁸ oder gar deren ontologische Bestimmung. Vielmehr begreift er es offenbar von vornherein unter der anthropologischen Maßgabe, *dass es einem Leben gerecht werden muss, das nicht unterworfen werden will*, dabei aber die Last der eigenen Freiheit derart spürt, dass es mit der Versuchung der von Étienne de la Boétie beschriebenen »freiwilligen Knechtschaft« (*servitude volontaire*) durchaus liebäugeln kann. Menschen sind

137 So sind m.E. auch die Ausführungen zu Karl Mannheim in den *Lectures on Ideology and Utopia* zu lesen, münden sie doch in die Affirmation einer wesentlichen Inkongruenz von Gesellschaften mit sich selbst, die utopisches Denken als imaginäre Erkundung des Möglichen unentbehrlich mache (LIU, 168, 180). In deren praktischen Sinn begreift Ricœur sich selbst und im Grunde jeden anderen zutiefst verwickelt. Allerdings wiederum auf der Basis eines *vivre-ensemble*, welches das gesellschaftliche Imaginäre (im Sinne von C. Castoriadis) daran hindert, auf Erfindungen bzw. Schöpfungen *ex nihilo* hinauszulaufen, die sich in einer disruptiven Geschichte zu bewähren hätten, wie Ricœur sie in Foucaults *Archäologie des Wissens* beschrieben findet. (Siehe die entsprechende, auf das Jahr 1985 zurückgehende Diskussion um das Imaginäre im Dialog mit Castoriadis: *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris 2016, 40 f., 46 ff., wo auch entsprechende Abgrenzungen gegen Foucault ins Spiel kommen.) In ›produktiv‹, aber nicht ›schöpferisch‹ zu bearbeitende Inkongruenzen zwischen Wirklichem und Imaginärem erfahren wir uns lt. Ricœur derart verstrickt, »[that] it is impossible for anyone to be merely a descriptive thinker« (LIU, 168). Genau dem werde aber Mannheim nicht gerecht, der suggeriere, es sei die Perspektive eines quasi hegelianischen distanzierten, nichts evaluierenden Beobachters einzunehmen (LIU, 162, 166). Aber wäre nicht Husserls Modell der imaginativen Variation, auf das sich Ricœur als Vorbild einer Erkundung des Möglichen beruft, in der gleichen Weise zu kritisieren, zumal wenn diese Erkundung von einem utopischen »view from nowhere« aus erfolgen soll? Vgl. LIU, xxix, 15 ff., 300. »To be here«, heißt es mit Blick auf Raymond Ruyers »laterale« Möglichkeiten, die im Wirklichen selbst verborgen sein können, »*Da-sein*, I must also be able to be nowhere« (LIU, 310).

138 P. Ricœur, *La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice*, in: J. Affichard, J. B. de Foucauld (éd.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, Paris 1995, 71–84, hier: 81 f. Dem Politischen kommt eine menschliches Leben umfassende Bedeutung zu; zugleich handelt es sich um eine besondere Angelegenheit, die nur in einem seiner Bereiche vorrangig ist. Für Ricœur ein weiteres Paradox (ebd., 83).

demzufolge offenbar derart konstituiert (und insofern eine besondere »espèce d'être«; LJ2, 88), dass sich ihnen die Problematik der Autonomie als Weigerung, sich unterwerfen zu lassen, unvermeidlich stellt, ob sie es wollen oder nicht (LJ2, 86 f.). Ironischerweise können sie sich also dazu gezwungen sehen, sich als autonom zu behaupten – auch wenn ihnen die Erfahrung diverser eigener Unfähigkeiten, die ihre Fragilität heraufbeschwören und ihre Kompetenz (»maîtrise«) in jeder Hinsicht und zu jeder Zeit infragestellen, Gegenteiliges lehrt.

Umso mehr erfahren sie sich als darauf angewiesen, von Anderen ihr Fähig-sein, ihr Können und ihr Vermögen bestätigt zu bekommen. Auch hier erweist sich das menschliche Selbst als auf soziale *attestation* und *approbation* angewiesen (LJ2, 89). Zu etwas unfähig zu sein, kommt dagegen einer Beschneidung autonomen Selbstseins gleich. Erfahrungen der Behinderung, des Krankwerdens, des Alterns lassen unter diesen Voraussetzungen keine andere Wahl, als sie privativ zu verstehen¹³⁹: als Beraubungen genau dessen, worauf wir

139 In LJ2, 215–226, sowie den Gesprächen mit J.-P. Changeux kommt allerdings auch ein nicht-privatives Verständnis von Verletzbarkeit und Beeinträchtigungen aller Art wie Schmerz und Krankheit in Betracht. »La maladie est un autre manière d'être-au-monde« und geradezu eine »ressource de convivialité«, lesen wir hier. Es gehe insofern darum, jeden in seiner *précarité* und *vulnérabilité* zu unterstützen (LJ2, 226). Im Hintergrund steht dabei eine phänomenologische Relektüre der einschlägigen Arbeiten Georges Canguilhem's über das Normale und das Pathologische (NR, 73, 75, 185, 214), aber auch von Kurt Goldsteins (NR, 25), 1951 auf frz. erschienener Lehre des Organismus, von Merleau-Pontys Begriff des Verhaltens (*comportement*) und von Hans Jonas' Philosophie des Organischen (NR, 126). In den *valeurs vitales* (NR, 17) organischen Lebens bzw. des *corps vécu* stößt man mit diesen Autoren auf den Sinn einer *normativité première*, die lehrt, was für die Einzelnen zu- oder abträglich ist und sie dazu herausfordert, sich dem entsprechend auf ihre ganz eigene Art und Weise als *hommes capables* (NR, 40, 93) zu behaupten; und zwar in einer Landschaft der Praxis von Wegen und Hindernissen (NR, 98, 173), von der Merleau-Ponty und Ricoeur bereits in den 1950er Jahren genau so *politisch* gesprochen hatten. So denkt Ricoeur das menschliche Tun »aristotelisch« im biologischen Leben verwurzelt (NR, 30), als sich objektivierendes aber auf Andere und deren Bestätigung angewiesen. Die entsprechenden Objektivationen sollen unter diesen Voraussetzungen Gegenstand einer Hermeneutik der sich in Lebensformen manifestierenden Kultur (Clifford Geertz; NR, 174; LIU, ch. 15) werden können. Vgl. P. Ricoeur, *La structure symbolique de l'action*, in: *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales*, 1^{re} section, no. 2, Strasbourg 1977, 29–50, hier: 36, 39 zu Geertz, Wittgenstein und Lebensformen, sowie

es als ›fähige‹ Subjekte eigentlich anlegen müssen, die sich am Ende nur noch dadurch gegen alles, was sie beeinträchtigt hat, behaupten können, dass sie es umwillen ihrer narrativen Identität erzählen.

Wiederum stellt sich allerdings die Frage, was dies in politischer Hinsicht bedeutet. Alle, so scheint Ricœur vor allem sagen zu wollen, müssen ihr ›singuläres‹, unersetzliches und insofern auch unvertretbares Leben (LJ2, 94 f.) auf ihre je eigene Art und Weise leben, führen und bewältigen. Und die darin liegende Alterität einer/s jeden bleibt unaufhebbar in der juridischen Verfassung eines verrechtlichten Gemeinwesens, das Ricœur in der Gefahr einer es geradezu depolitisierenden »inflation du judiciaire« sieht.¹⁴⁰ Wenn man aber rechtlichen Institutionen überantwortet, was eigentlich Gegenstand politischer Auseinandersetzungen sein müsste (ohne dass klar wäre, wo hier Grenzen zwischen Recht und Politik verlaufen sollten), kann eine Delegitimation des Staates dabei herauspringen. Der Staat, heißt das, kann und sollte nicht durch und durch Rechtsstaat sein; er muss vielmehr ein nur teilweise zu verrechtlichendes, *primär po-*

H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. W. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320, hier: 309; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 174.

- 140 LJ2, 181–184; vgl. EC4, 25, sowie die weitgehend positive, Konflikte pazifizierende Bestimmung der Funktion des (plural verfassten) Rechts in *Le Juste 1* [1995], Paris ²2022, 39 ff. [=LJ1] im Sinne der Unparteilichkeit, die allerdings der Tragik des Handelns nicht entgehen kann. (Direkt nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Ricœur noch mit Blick auf Jaspers' Diskussion der Schuldfrage behauptet, für Deutschland zumindest verspreche allein ein »règne du droit [...] salut dans le monde« [KJ, 396].) Verschiedene Gründe für eine »judiciarisation excessive«, darunter eine weitgehende Entpolitisierung und eine zunehmende Verrechtlichung von Opfer-Ansprüchen, kommen später auch im Interview mit F. Ewald zur Sprache: *Un parcours philosophique*, in: *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26, hier: 25. In einem kurz darauf erschienenen späten Text geht Ricœur so weit, von einer in der Kriminalität enthüllten »inhumanité profonde de relations qui ne seraient que des relations juridiques« zu sprechen (Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, 21). Weit entfernt ist Ricœur schließlich davon, das Gerechte (*le juste*) mit der »justice sous sa forme judiciaire« identifizieren zu wollen, zumal letztere in konkreter Rechtsprechung immer auch eine von ihr selbst ausgehende Gewalt heraufbeschwört. Deshalb spricht Ricœur geradezu vom intellektuellen Skandal eines Rechtes, das nie genug ›humanisiert‹ sein werde (vgl. P. Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Paris 2005, 7, 32, 58–63, 71; ähnlich akzentuiert: P. Ricœur, *Avant la justice non-violente, la justice violente*, in: *Le Genre humain* 2, no. 43 [2004], 157–172).

litisch verfasstes Gemeinwesen bleiben – das ›letztlich‹ – abgesehen von Überliefertem wie gewissen Sitten, Gebräuchen, Werten usw. – auf nichts anderem beruht, als auf dem *vouloir-vivre-ensemble* (LJ, 190; EC4, 110), auf den man sich immer neu besinnen muss, nachdem er gleichsam eingeschlafen ist, wo das Zusammenleben nicht eigens herausgefordert wurde nach mehr oder weniger tiefen Krisen, die genau dieses Wollen infragestellen, ohne dass man sich auf ein absolut unzerreißbares soziales Band oder auf unverbrüchliche Normen stützen könnte (LJ2, 188).

Alles, was man dabei in einer (zivilgesellschaftlichen) *démocratie associative* normativ in Anspruch nimmt (die für Ricœur der »Schlüssel« zum Politischen ist¹⁴¹), selbst eine seit alters für unabdingbar gehaltene Gerechtigkeit und eine über sie hinausgehende Billigkeit (*équité*), wie sie schon bei Aristoteles anzutreffen ist¹⁴², ein Minimum an diskursiver Verständigung oder unbedingte Inklusion, droht das Zusammenleben zugleich auch zu desintegrieren. So leben wir unvermeidlich, auch innerlich zerrissen (LJ2, 220, 223), nicht nur in vielfachen, konfliktreichen Auseinandersetzungen und im Streit bis zum drohenden Zerwürfnis, sondern auch im Widerstreit der Ansprüche selbst, um die es dabei geht, und im Zeichen einer gefährlichen Selbstdestruktivität des politischen Lebens, das in seiner permanenten Überbeanspruchung gänzlich ruiniert zu werden droht, ohne dass sich noch Auswege in ein weitgehend depolitisiertes Leben eröffnen würden.¹⁴³ Wiederum insistiert Ricœur: *trotz allem* wollen wir zusammenleben – bzw. wir müssen es, ohne dessen sicher sein zu können, wer ›wir‹ ist und wer dieses Wollen gegen alle Konflikte und gegen alle Ungerechtigkeiten zu behaupten

141 Vgl. LJ2, 192; sowie das bereits erwähnte Interview *J'attends la renaissance* (s.o. Anm. 24).

142 Sca, 304 f./SaA, 317; PEP, 197 f.

143 Im Gegensatz zum frühen Levinas, dessen sozialphilosophisches Denken geradezu im Zeichen der Suche nach einem Ausweg aus dem Sein einsetzt, verbietet sich für den frühen Ricœur jegliche *Ausflucht*. *Évasion* kann für beides stehen. Vgl. E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg i. Br. 2005, 43; ders., *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. *Œuvres I*, Paris 2009, 56, 59; Ricœur, *Le Chrétien et la civilisation occidentale*, 424.

sucht¹⁴⁴, die überhaupt keine Gerechtigkeit mehr völlig aus der Welt zu schaffen versprechen kann – nicht einmal eine Gerechtigkeit, die verspräche, aus jeder/m eine Ausnahme zu machen, um ihr/ihm auf singuläre Weise gerecht zu werden (SaA, 318 ff.). Beschwört das nicht unvermeidlich Gewalt gegen wieder Andere herauf?

8. Was man sich vom Politischen versprechen kann

Man könnte meinen, unter diesen Voraussetzungen würde das Politische bestenfalls noch als eine Art Notbehelf in Betracht kommen, insofern wir geradezu dazu verurteilt zu sein scheinen, ohne Ausweg politisch zu koexistieren, ohne uns davon je auch nur die effektive Gewährleistung der elementarsten, wichtigsten und unverzichtbarsten Ansprüche versprechen zu können, ohne die wir uns ein ›menschliches‹ Leben schwerlich vorstellen können – und das unter Bedingungen der Entzauberung der Welt, wie sie Max Weber beschrieben hat.¹⁴⁵ Ihm hält Ricœur jedoch die Erinnerung an »ressources de sens« entgegen, die diesen Prozess überlebt haben sollen. Allen voran das Erbe einer selbstkritischen Innerlichkeit, wie sie zuerst bei Augustinus als Form der Prüfung des eigenen Lebens zum Vorschein gekommen ist (LJ2, 203); darüber hinaus die Erbschaft von Werten, die aus menschlichem Zusammenleben in bestimmten Lebensformen hervorgegangen sind. In dieser Hinsicht schließt sich Ricœur stellenweise weitgehend Charles Taylors einschlägiger Rekonstruktion der Geschichte dieser mehr oder weniger ›starken‹ Werte an¹⁴⁶, ohne aber in einen sie bloß konservierenden

144 Aus dem Zusammen-leben-wollen wird keineswegs ohne Weiteres auch ein »Zusammen-können« bzw. »-vermögen« (*pouvoir-en-commun*; Sca, 256/SaA, 266).

145 Vgl. LJ2, 177, sowie Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 447, zum »désenchantement du Monde« (M. Gauchet), und die Rezension Ricœurs von Karl Jaspers' Buch über Max Weber, Bd. 1, München 1958, in: *Les Études Philosophiques* 13 (1958), 551 f.

146 Wobei er frühen Beschreibungen von Werten (*valeurs*) wieder nahekommt, die Ricœur als nachträglich aufzudeckendes *Apriori* politischen Lebens kennzeichnet, das paradoxerweise im Zuge seiner Entdeckung bzw. Enthüllung (»découverte«) *erfunden* werde (ebd., 425). Bei Gabriel Marcel konnte Ricœur diesen Gedanken mit einer gewissen negativistischen Wendung antreffen, wo

Traditionalismus geraten zu wollen.¹⁴⁷ Die Innerlichkeit und diese Werte sind darauf angewiesen, rational geprüft zu werden in diskursiven Formen der Auseinandersetzung mit Anderen – womit Ricœur Habermas gegen Taylor Recht zu geben scheint. Allerdings ist er auch hier um Versöhnung scheinbar unüberbrückbarer Gegensätze bemüht und sieht keinen wirklichen Widerspruch zwischen den folgenden Grundannahmen: (1) wir gehören dem Leben mit Anderen ›immer schon‹ zu; und daraus geht geschichtlich hervor, was wichtig, gut usw. für uns und Andere ist.¹⁴⁸ Darauf beziehen sich die viel zitierten Werte; (2) die allerdings keine unkritisch zu übernehmende Geltung für sich in Anspruch nehmen dürfen. (3) Deshalb bedürfen sie einer fortgesetzten, iterativen diskursiven Revision; (4) die sich ihrerseits mit einer unvermeidlichen und vielstimmigen *conflictualité constitutive* konfrontiert sieht (LJ2, 179, 199), welche (5) mit der Singularität eines/r jeden einhergeht¹⁴⁹ und (6) alles,

es heißt: »on ne parle de valeur que là où on est en présence d'une dévaluation préalable« (zit. im Vorwort von P. Ricœur, *D'une lucidité inquiète*, zu *Les hommes contre l'humain* [Philosophie européenne]. Nouv. Éd. sous la dir. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11, hier: 9).

- 147 Generell stehen Werte zufolge des *Encyclopaedia Universalis*-Artikels zur Ethik (s.o.) für das »Milieu« einer Situation, die bereits »ethisch markiert« ist durch vorgängige Entscheidungen, Präferenzen, überlieferte Wertungen etc. Vgl. auch *Tâches de l'éducateur politique*, 84 f., wo Werte (*valeurs*) für die ethische Substanz des Lebens eines Volkes im Sinne einer »singularité éthique« stehen. Ricœur zieht sogar in Betracht, dieses Milieu als *Sittlichkeit* im Sinne Hegels zu begreifen, ohne aber einem ethischen oder moralischen Essenzialismus oder einer Transzendenz von Werten das Wort reden zu wollen (wie man sie bei Max Scheler antrifft), die allemal auf kritische Beurteilung angewiesen sind. Wiederum liegt hier eine Nähe zu Habermas vor. Vgl. demgegenüber die klare Distanznahme vom Begriff der Sittlichkeit in Sca, 279/SaA, 291.
- 148 Vgl. zu C. Taylor LJ2, 194 ff.; NR, 34. Das Wichtigste ist für Ricœur in diesem Zusammenhang Taylors Hinweis auf »sources morales génératrices de biens constitutifs« (LJ2, 207 f.), deren Erinnerung eine erneuerte Zukunft des Vergangenen nach sich ziehen kann, v.a. in geradezu anachronistischer Vergegenwärtigung des Schicksals von Opfern. Ob sie aber wirklich in einer »kumulativen« Geschichte aufzuheben sein wird (LJ2, 211), wäre zu bezweifeln.
- 149 Vgl. die bereits auf die spätere ›Kombination‹ von Liebe und Gerechtigkeit verweisende »utopische« Gegenüberstellung von Singularität und Universalität in: Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 13–21, sowie P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève 2016, 7, wo es heißt: »J'appelle utopie cette visée d'une humanité accomplie, à la fois comme totalité des hommes et comme destin singulier de chaque personne« (7). Siehe dazu die

worin man einig zu werden hofft, immer wieder in Dissens münden lässt, der (7) unaufhebbare, auch polemogene, stets aufs Neue eine *multiplicité du mal* (NR, 301) heraufbeschwörende Gewaltpotenziale heraufbeschwört.

Wir (ko-)existieren demzufolge in einer radikalen Pluralität und einer *discorde fondamentale* (NR, 318), die eine allenfalls zu prä-tendierende, aber niemals ganz zu realisierende Universalität nur gleichsam durchqueren, aber nicht übersteigen kann.¹⁵⁰ So werden wir in jedem Versuch der Verständigung und der Einigung selbst ›beim besten Willen‹ stets wieder die Erfahrung eines unüberwindlichen Ungenügens allen politischen Verhaltens machen müssen, das es mit diesen komplexen Voraussetzungen aufzunehmen verspricht. Aber ist das nicht eine bloße Redensart? *Was darf und kann man sich wirklich vom Politischen versprechen? Und lässt sich dieses womöglich selbst als ein Versprechen deuten?*¹⁵¹

Gegenüberstellung von Menschheit und Alterität in Sca, 259, 263, 309/SaA, 270, 274, 321, sowie die Beschreibung eines notorisch instabilen, nie endgültig auszubalancierenden Verhältnisses zwischen Singularität und »pression sociale« in: LJ2, 96.

- 150 »Nous sommes au pluriel au monde«, heißt es in NR, 131, nahe bei Wilhelm v. Humboldt und Hannah Arendt (NR, 221). Einheit werden wir so gesehen niemals erreichen, allenfalls ein »universel prétendu« (NR, 289, 293), das immer von einer geradezu »anti-sacrificiellen« (Jean-P. Dupuy) Bedeutung der Singularität infragegestellt wird (LJ2, 236; NR, 236). Auf dieser Linie liegt auch der am Unabdingbaren sich orientierende politische Mindestanspruch, jegliche (vielfach über Sündenbockmechanismen laufende) »victimisation« zu minimieren (*Tolérance, intolérance, intolérable*, 440, 445). Darin, dass der Andere Opfer werden kann, liegt für Ricœur schließlich die basalste ethische Asymmetrie (vgl. P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: LI, 258–270, hier: 263 f.). Das erinnert wiederum an die Gabe der Verantwortung, wie man sie einseitig dem Neugeborenen, diesem Inbegriff der Wehr- und Hilflosigkeit, verdankt.
- 151 In der Terminologie der *Lectures on Ideology and Utopia* läuft dies auf die Frage hinaus, ob auf ein solches Versprechen zu bauen nicht eine Ideologie bedeutet, von der Ricœur behauptet hatte, dass sie ein notorisches Legitimationsdefizit (*gap*; LIU, 17, 192, 201) fülle, das auch in Max Webers Analyse von beanspruchter und geglaubter Legitimität nicht behebbar erscheint. Insofern erkennt Ricœur dem Ideologischen als solchem eine nicht-pejorative, unüberwindliche sozial-integrative Funktion zu. (Vgl. LIU, 252.) Im Fall jenes Versprechens scheint sie wenigstens dem Vorwurf zu entgehen, das soziale und politische Leben erstarren zu lassen, wie es die meisten Ideologien tun, die nach Ricœurs Überzeugung nur durch utopisch-imaginative Ausgriffe auf

Entbehrt es nicht jeglicher Glaubwürdigkeit, *jedem* gerecht werden *und* die Singularität *des Einzelnen* achten zu wollen (ohne sich dabei auf den Abweg einer »éloge de la différence pour la différence« zu begeben; NR, 293; SaA, 346)? Wie sollte je die *Universalität* dieser Forderung *unter partikularen Umständen einer Lebensform* zu beherzigen sein, der man kontingenterweise zugehört und die niemals alle Anderen wird einbeziehen können, nicht einmal im Hinblick auf minimale Ansprüche wie das Recht der Hospitalität? Wie sollte es zu vermeiden sein, sich mit der darin liegenden Gewaltsamkeit einfach abzufinden, wenn sie doch unvermeidlich und unüberwindlich zu sein scheint? Kann es genügen, sich auf die Position zurückzuziehen, dass wenigstens dem Schlimmsten, wenigstens der äußersten Ungerechtigkeit, wenigstens dem größten Übel unter allen Umständen entgegenzuwirken ist, wie es ein politischer Negativismus ausgehend von »pathologischen« Erfahrungen seit langem fordert?¹⁵² Und würde das bedeuten, sich mit allen anderen Misslichkeiten politischen Lebens mehr oder weniger abzufinden?

In diese negativistische Richtung bewegt sich Ricœur¹⁵³, wo er es als »donnée absolument fondamentale« bezeichnet, dass Anderen

künftige Möglichkeiten eines anderen und besseren Lebens zu durchbrechen sind (LIU, xix, xxi, 213, 288). Kann dies nicht geschehen, drohen ganze Gesellschaften zu sterben; vor allem daran, dass sie am Ende jegliche Identität nicht zu vereinnahmende Distanz zwischen Sein und Sollen einziehen (LIU, 179 f., 182).

152 Pathologisch geht auch Ricœur vor, wo er die moderne Stadt unter Aspekten der Anonymität und beschleunigten Lebens beschreibt, das er in einen »néonomadisme« der Entwurzelung (»déracinement«) münden sieht; P. Ricœur, *Urbanisation et Sécularisation*, in: *Christianisme social* 75, no. 5–8 (1967), déc., 327–341.

153 Wie schon früher, wo es wie etwa in Ricœurs Vorwort zu René Habachis *Commencements de la création*, Paris 1965, 7–12, mit Blick auf die Erfahrung von Ungerechtigkeit heißt, sie verpflichte jede Ökonomie und alles Politische »à se situer par rapport à ces altérations de l'être et de l'avoir de l'homme« (11), die aus dieser Erfahrung hervorgehen. An sie knüpft Ricœur auch an in seiner Auseinandersetzung mit J. Rawls, M. Walzer u.a.: *Le juste entre le légal et le bon* [1991], in: LI, 176–195, hier: 177, wo er die Teleologie des Guten und die Deontologie des Gerechten konfiguriert und von der Pathologie des Ungerechten her denkt (*Tâches de l'éducateur politique*, 82). Schon früh hatte Ricœur gefordert, ethischen Widerstand aufrechtzuerhalten (»maintenir la vertu d'indignation«): *Pour un christianisme prophétique*, 94. In späteren Aufsätzen zum Problem der Toleranz wird er präzisierend vom Widerstand ge-

mutwillig Leid zugefügt wird (NR, 295) – woraus zu folgen scheint, dass *wenigstens* das unbedingt zu verhindern wäre. Aber wie weit sind wir davon entfernt – von politischer Repression, wie sie Ricœur im Fall Jan Patočkas vor Augen hatte¹⁵⁴ – über andauernde ökonomi-

-
- gen das Intolérable als eines »abject« sprechen: »Intolérable«, »injuste!« »est notre première protestation« (*Tolérance, intolérance, intolérable*, 435, 446, 451; vgl. Sca, 231/SaA, 241). Auch das Intolérable liegt jedoch nicht einfach in evidenter Weise vor, wie es die in diesem Zusammenhang beliebte Bezugnahme auf Martin Luther suggeriert: »Je ne puis autrement«, hier stehe ich und kann nicht anders (wie er angeblich in Mainz gesagt haben soll, als er seine Thesen widerrufen sollte), wenn ich anlässlich des Intolerablen entdecke, was ein sich auf Überzeugungen stützender »Wert« sein könnte bzw. sein müsste; vgl. P. Ricœur, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* [1983], in: L2, 195–202, hier: 200. Generell scheint zu gelten: »We must pass through the failure of abstract freedom in the historical experience of the Terror«, wollen wir uns über das Intolérable klar werden; vgl. P. Ricœur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29, hier: 17.
- 154 Vgl. P. Ricœur, *Patočka, Jan (1907–1977)* [1978], in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedie/jan-patočka/; sowie ders., *Jan Patočka, le philosophe – résistant*, in: *Le Monde* (19. 3. 1977), in: L1, 69–73. In dieser Stellungnahme zum Tod des tschechischen Philosophen wird der Kern auch des politischen Selbstverständnisses Ricœurs überaus deutlich; v.a. im Bekenntnis zu einer *verantwortlichen Subjektivität* und zu den ihr zuerkannten unveräußerlichen Rechten, an denen auch der Staat, jeder Staat, und letztlich auch jede Art von Politik zu messen sei. So kommt es wiederum zu einem Plädoyer für Subjektivität als unverzichtbarem politischen Rückhalt des Bürgers (L1, 73). Ein weiteres Mal ist Ricœur auf dieser Grundlage auf Patočka zurückgekommen in seiner *Hommage* des Jahres 1992 (dt. in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17) sowie in dem kleinen Essay *Jan Patočka et le nihilisme* (1990; in: L1, 84–92). Im 1971er Artikel über die Freiheit in der *Encyclopaedia Universalis* (www.universalis.fr/encyclopedie/liberte/; auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 201–236) stuft Ricœur die in der Philosophie der Antike vermisste, im Grunde erst seit Augustinus zur Sprache kommende Subjektivität als entscheidendes ontologisches Ereignis okzidentaler Geschichte ein. Seitdem gelte es die nach wie vor ungeklärte Frage zu beantworten, wie es möglich ist, dass ein freies, willentlich sich bestimmendes, als *être agissant* sich manifestierendes Subjekt aus der Natur hervorgehen und sich zum Sein ins Verhältnis setzen kann. Wenn Patočka letzteres polemologisch bestimmt, so kann ihm Ricœur nur insoweit folgen, als es so oder so darum gehen müsse, sich der »Verewigung« des Krieges zu widersetzen, wie es auch Patočka selbst verlangt hatte. Andernfalls würde die »Nacht« eines zum Krieg verurteilten Seins für immer herrschen... Diese Überlegung klingt schon an, wo vom Krieg (*pólemos*) oder von Streit

sche Ausbeutung, angerichtete ökologische Desaster und neue Kriege bis hin zu millionenfachem täglichem Hunger! So wird in lokaler und nationaler, internationaler und globaler Normalität Anderen immerfort Unzumutbares, schlechterdings Inakzeptables bzw. nicht zu Rechtfertigendes (wie Ricoeur das Böse mit Jean Nabert definiert hat) zugemutet. Genügt es, dagegen den entschlossenen Willen zu setzen, weiterhin dennoch im Sinne einer »convivialité culturelle«¹⁵⁵ zusammenzuleben – im Geist des Versprechens allerdings, sich mit dem schlechterdings nicht zu Rechtfertigenden niemals indifferent abzufinden? Hat das aber nicht die Kehrseite, die Einlösung des ›Versprochenen‹ immerfort zu vertagen und sich damit zu arrangieren, wenn man realisiert, dass nicht einmal die schlimmste Ungerechtigkeit und das unter allen Umständen Intolerable sofort abzustellen ist? Täuscht alles Reden von Gerechtigkeit (gar in globaler Hinsicht) immerfort nur darüber hinweg und nimmt insofern selbst ideologische Züge an?¹⁵⁶ Gelangt das, was man Politik nennt, je über Formen des Sicharrangierens mit Inakzeptablem hinaus? Weicht Ricoeur, indem er sich in explizit religiös bezeichneter, allerdings ebenfalls pluralisierter und fragmentierter Perspektive darauf zurückzieht, »[de] libérer [...] le fond de bonté« des Menschen, vor diesen Problemen aus, um nicht zugeben zu müssen, dass wir womöglich eine hoffnungslose »espèce condamné« sind?¹⁵⁷ Genügt

und Zwietracht (*discorde; neikos*) mit Heraklit oder Empedokles als kosmologischen Prinzipien die Rede ist. Vgl. SdB, 348/SM, 284, sowie P. Ricoeur, *Préface aux Essais hérétiques* (J. Patočka) [1981], in: LI, 83. Einen direkten Zugang zum ›Sein‹, von dem so ohne Weiteres die Rede sein könnte, hat sich Ricoeur ohnehin nicht zugetraut. Stets hat es sich gleichsam zurückgezogen, wenn man es zur Sprache bringen will. Die Rede ist mit Blick auf Patočka denn auch von einem »retrait de l'être«. – Unabhängig davon: Weitgehend machtlos angesichts des Krieges lässt uns die »incompréhensibilité principielle du mal politique« (deren Inbegriff die »dramaturgie de la guerre« darstellt) dastehen, von der im langen Vorwort zu *Le Juste I*, Paris 2022, 19, die Rede ist.

155 Ricoeur, *Tolérance, intolérance, Le Juste I*, 443.

156 Vgl. P. Ricoeur, *Préface*, in: *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté*, Paris 1971, 27–34, hier: 33, wo gegen einen »socialisme distributiviste« der Verdacht vorgebracht wird, er nähere nur falsche Versprechungen, vor allem dann, wenn er nicht länger mit einer fälligen Kritik der gesellschaftlichen Grundstrukturen einhergeht.

157 Vgl. NR, 239, 306, 316; *Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine des livres et des écrivains* 266, Paris 1973, 26–32, hier: 28. Aufschlussreich ist hinsichtlich dieser Frage die in *Le Monde* (vom 8. 12. 1994) zuerst veröffentlichte

es, den »Verdammten dieser Erde« (Frantz Fanon), für die das verschärft, aber unter womöglich vermeidbaren, von Anderen mit zu verantwortenden Bedingungen besonders gilt, gut zuzureden im Geiste einem »courage de vivre«, wo ihnen nicht nur Mut, sondern vor allem jegliche Unterstützung und Solidarität Anderer abgeht?

Gewiss ist Ricœur alles andere als ein Zyniker. Wo er politische Lebensformen bis hin zu gelebter Europäität als – zu bejahende¹⁵⁸ – Versprechen deutet (obwohl sie, wie er selbst betont, vielfach gebrochen worden sind)¹⁵⁹, ist er auf der *Suche* nach »raisons fortes de ne pas désespérer de la raison«, wie es in einer Besprechung von Pierre Bouretz' *Les promesses du monde* heißt (LJ2, 173 ff.). Dazu wäre es allerdings erforderlich, erst einmal zu erkunden, was – wie das schlechterdings nicht zu Rechtfertigende, das unter keinen Umständen Hinzunehmende, das Schlimmste... – Anlass zu Verzweiflung gibt. Genau so geht ein philosophischer Negativismus im Zeichen des Grausamen¹⁶⁰, dem Ricœur stellenweise nahekommt, und die Klage angesichts der »Verdammten dieser Erde« vor, auf die er frühzeitig mit Blick auf die »question coloniale« (1947) und 1961

Stellungnahme zum Film *Tsedek* von Marek Halter (unter dem Titel *Shoah. Hommage aux »Justes«*; repr. in *Esprit*, no. 208 [1] [1995], 194–196). Hier hält Ricœur mit Blick auf Kants Begriff des radikal Bösen daran fest, dass die Bestimmung zum Guten bzw. der »fond de justice« »plus »originaire« sei als selbst das durch Auschwitz erwiesene Übel. Im gleichen Sinne äußert er sich wenig später im Interview mit Bernard Sichère: *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La règle du jeu* 7, no. 219 (1996), 88–105, hier: 95 f. Er nimmt diese Grundlage jedoch nicht zum Anlass einer Theodizee auf den Spuren von Leibniz bzw. Hegels (ebd., 97) oder eines seichten geschichtlichen Optimismus, der uns glauben machen würde, dass es letztlich mit den Menschen gut ausgehe... Auf diesen Film bezieht sich auch die mit Catherine Chaliér und Alain Finkielkraut geführte Diskussion über Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz: *Autour de la conférence de Hans Jonas »Le concept de Dieu après Auschwitz«* [Transkription eines in *France culture* (févr. 1995) gesendeten Dialogs zwischen C. Chaliér, P. Ricœur und A. Finkielkraut], in: *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui* 53/6, no. 259 (2001), 259–274, hier: 261.

158 Es gibt doch auch durchaus andere; man vergleiche nur, wie bspw. Fritz Stern die (dann als »Versuchung« gedeuteten) »Versprechen« einer »Volksgemeinschaft« etwa auslegt (*Der Nationalsozialismus als Versuchung*, 6, 9).

159 Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. XV.

160 Siehe den Abschnitt 9 in der ersten Einleitung (Bd. I).

in einem Aufsatz über den Sozialismus der Gegenwart aufmerksam gemacht hat: »Le socialisme est un cri de la détresse« nicht zuletzt angesichts der »misère du peuples sous-développés« (EC4, 58).

Doch widersetzt sich Ricœur, ganz ähnlich wie Hegel in diesem Punkt, jeglicher Auslieferung an eine pathologische Melancholie oder »Einwilligung in die Traurigkeit«¹⁶¹, zu der die Erinnerung an nicht Wiedergutzumachendes verführen könnte. Wie Hegel »ratlosester Trauer« (die er eingestand) die Forderung entgegensetzte, sich auf die eigene, in der Gegenwart und für die Zukunft verlangte Wirksamkeit zu besinnen¹⁶², so besteht auch Ricœur auf einem begrenzten Gebrauch des Gedächtnisses, das sich einer »Überwertigkeit« jeglichen Verlusts widersetzen und zugleich maßvoll und gerecht zu bleiben versuchen müsse.¹⁶³ Diese »pädagogische« Forderung verteidigt Ricœur selbst noch in Anbetracht einer maßlosen Gewalt, die jeglichen Gerechtigkeitsanspruch zerstört zu haben scheint.

Davon ausgehend will er sich nicht zu »düsteren Zelebrationen« von Allgemeinplätzen wie dem hinreißen lassen, dass die Geschichte voller Gewalttaten sei (MHO, 96/GGV, 129) und für die Zukunft auch nichts Besseres erwarten lasse. Ganz im Sinne der Hegel'schen »Wirksamkeit«¹⁶⁴ behauptet er vielmehr, »nur ein auf die Zukunft gerichtetes Projekt« könne der Erinnerung an »exemplarisches

161 Die *tristesse du fini* ist ein häufig wiederkehrendes Grundmotiv bei Ricœur. Allerdings verlagert sich diese Tristesse von einer privativ bestimmten Traurigkeit angesichts des im Leben unerreichbaren Unendlichen mehr und mehr zur Trauer im Verhältnis zum »unersetzbaren« Anderen; vgl. VI, 420/WU, 529; FM, 178, 181 f./HF, 153, 156; P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 133; LJ2, 224 f.; MHO, 86, 93, 468, 644 f./GGV, 118, 125, 552, 762.

162 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 80.

163 GGV, 95, 111 ff., 601, 772/MHO, 67, 81, 509. Das Motiv der Trauer bleibt bei Ricœur weitgehend in dem Rahmen, in dem Freud die sog. Trauerarbeit als gegen pathologische Melancholie gerichtet beschrieben hat; auch um den Preis, libidinöse Verbindungen zum Betrauten zu »kappen« (GGV, 141/MHO, 108) und es dadurch womöglich zu verraten. Vgl. zur mit harten Worten kritisierten Überwertigkeit von Trauer und zum moralisierten Gedächtnis GGV, 144 f., 727 ff./MHO, 110, 616 f.

164 Auf die Ricœur auch in den *Lectures on Ideology and Utopia* anspielt (LIU, 33, 57, 75).

Leiden« praktische, politische »Relevanz verleihen« (MHO, 105 ff./GGV, 138 ff.). Dabei sind zunächst mehrfache Anforderungen im Spiel: der Anspruch, jedem Anderen durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen¹⁶⁵, aber auch der Anspruch, die eigene Gegenwart nicht genau dadurch auch über Gebühr zu belasten (was stark an Nietzsches zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* über *Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* erinnert). Und zwar auch und gerade dann nicht, wenn man es mit einer desaströsen Zerstörung jeglicher menschlichen bzw. sozialen Verbindung zu tun bekommt, »die mit der Erfahrung des gewöhnlichen Menschen kein gemeinsames Maß« zu haben scheint, so dass wir hier wie im Fall von Primo Levis Bericht *Die Untergegangen und die Geretteten* mit der »bestürzendsten Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns« konfrontiert werden (GGV, 271, 255/MHO, 223, 209). So lässt uns die fragliche Gewalt bezweifeln, ob wir überhaupt auf unverbrüchliche Art und Weise eine Welt »teilen«, ob es, traditionell ausgedrückt, ein verlässliches »soziales Band« (oder mehrere *liens sociaux*) gibt.¹⁶⁶ Anscheinend leben wir in einer »höchst zerbrechliche[n] doxische[n] Welt«, auf der auch alle Geschichte beruht. Sie ist »im Sozialen verankert« (GGV, 293/MHO, 242), schreibt Ricœur, aber so, dass sie ihrerseits die Zerbrechlichkeit des Sozialen deutlich werden lässt, das auch dann nicht als festes Fundament oder als letzter Grund unserer Verhältnisse in Betracht kommt, wenn es im Sinne einer *religion civile* sakralisiert worden ist.¹⁶⁷

165 Im Gerechtigkeitsanspruch liegt für Ricœur die Alteritätskomponente, die das Selbst vor dem Kurzschluss mit sich selbst bewahrt (GGV, 142; vgl. 590/MHO, 108, 500). Aber erst nachträglich? Oder sprengt sie das »Eigene« von Anfang an? Ricœur bleibt an entscheidender Stelle unschlüssig (GGV, 184 f./MHO, 145). Das ist umso bedeutsamer, als er schließlich den Sinn von Geschichte geradezu von der bezeugten Spur des Anderen her scheint begreifen zu wollen (vgl. zu Michel de Certeau in diesem Sinne GGV, 311, 563, 590/MHO, 258, 477, 590).

166 Vgl. GGV, 249, 282, 287, 336, 341/MHO, 249, 232, 237 f., 280, 284 f.; *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, 200. Hier kommt das viel zitierte soziale Band wie schon früher im Plural in Betracht (vgl. *Responsabilité et culpabilité au plan communautaire*, in: *Le Semeur* 56, no. 4 [1958], 3–6, hier: 6).

167 Vgl. in diesem Sinne GGV, 746 f./MHO, 631, sowie Ricœur, *Le philosophe et le politique devant la question de la liberté*, 50.

Unter dieser Voraussetzung muss das Soziale immer wieder neu etabliert werden, durch geschenktes Vertrauen und »Kredit«, den man einander einräumt, ohne je zu einer harmonischen Übereinstimmung gelangen zu können. Selbst Bemühung um Eintracht wird immer wieder von Auseinandersetzungen, Dissens, Streit und polemogener Zwietracht infragegestellt (GGV, 253 f./MHO, 207); auch und gerade dann, wenn man sich in der Absicht an deren Vergangenheit erinnert, gegenwärtige Eintracht wiederherzustellen. Eine »gemeinsame Menschlichkeit der Mitglieder der *cité*«, von der Luc Boltanski und Laurent Thévenot reden, wird sich in immer neuen Dissens verstricken und ihrerseits nur glaubwürdig sein, wenn sie gerade an das erinnert, was diese Gemeinsamkeit am meisten infragestellt (GGV, 341/MHO, 285).

Die Erinnerung an die entsprechenden Verbrechen aber soll sich niemand zu eigen machen¹⁶⁸; und gerecht wird sie niemals sein können, denn »ein Drama erinnern heißt ein anderes vergessen« (GGV, 689/MHO, 584). Wieder stoßen wir so auf inneren Dissens, dieses Lebenselement demokratischer Politik bzw. des Politischen als solchen, das es zugleich mit der Hypothek einer ihre Fortsetzung bedrohenden Zwietracht belastet, wie es schon Nicole Loraux' Analyse von *eris* und *stasis* in der Antike deutlich gemacht hat.¹⁶⁹ Es hat gar keinen Sinn, dies zu leugnen, sondern beschw  rt nur neue Gewalt herauf, wenn man nicht realisiert, dass man im »unauflösbar[en], unüberwindbar[en] Widerstreit [différend insoluble, ind  passable]« konfligierender Geschichtsbez  ge weiter zusammenleben muss, mit denen keine versöhnende Politik mehr »fertig wird« (GGV, 772/MHO, 653).¹⁷⁰

Es gibt keine Politik der Vergebung und auch keine Politik der Versöhnung, die beides *als ihr ›Werk‹* gezielt hervorzubringen versprechen könnte.¹⁷¹ Umso mehr bleibt das Politische als das Milieu

168 GGV, 495/MHO, 419. Schon gar nicht so, dass symbolisches Kapital aus ihnen geschlagen wird und noch das »  u  rste« immer neuen Aneignungen zum Opfer zu fallen droht (GGV, 509, 699, 715).

169 GGV, 514, 692, 769/MHO, 435 f., 586, 650.

170 Vgl. J. Greisch, *Repenser l'Europe*, in: P. Koslowski (  d.), *Imaginer L'Europe*, Paris 1992, 361–376. Hier (373) heißt es: »Nous avons affaire à un différend qui ne se laisse ni effacer ni abolir dans une synthèse r  conciliatrice.«

171 GGV, 751, 775/MHO, 635, 655. Hier ist Ric  eur erkennbar nahe bei Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy's Dekonstruktionen des Gemeinschaftlichen als

ständiger Auseinandersetzung mit konfligierenden Ansprüchen auf unsere Art und Weise des Umgangs mit Widerstreit, Dissens und drohenden Zerwürfnissen angewiesen. Es genügt einfach nicht, all das als mehr oder weniger unvermeidliche Bedingungen politischer Koexistenz in Rechnung zu stellen, ohne zugleich die Frage aufzuwerfen, wie wir uns zu ihnen verhalten. Aus unvermeidlichem Widerstreit und Dissens wird immerhin keineswegs ohne Weiteres eine Aufforderung zum Kampf oder gar Krieg gegeneinander, wie man es Lyotard unterstellt hat.¹⁷²

Anders als andere Dissenstheoretiker, die vor einer Remoralisierung des Politischen zurückschreckten, hat sich Ricœur nicht davon abhalten lassen, zu fragen, auf welche Ressourcen man gegebenenfalls zurückgreifen kann, um das Zusammenleben aufrechtzuerhalten – obgleich es nicht mehr in jeder Hinsicht und für jede(n) gut und schon gar nicht als gerecht gelten kann. Das Gute erscheint in *goods* und *values* und diverse Evaluationen ebenso zerstreut¹⁷³ wie die Gerechtigkeit in einen Plural verschiedener Gerechtigkei-

»des-œuvré«. J. L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 26. Anderer Stelle ist freilich wieder vom Zusammenleben als Werk politischer Freundschaft die Rede (*Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique*, in: *Esprit*, no. 289 [11] [2002], 19–31, hier: 27). Und ungeachtet dessen, dass vielfacher Widerstreit als unaufhebbar gelten muss, ohne sich durch ein »Werk« politischen Handelns bewältigen zu lassen, bleibt Ricœur ein auf Frieden ausgerichteter Denker. Die *finalité longue* des Politischen liegt für ihn in diesem Begriff; siehe dazu P. Ricœur, *La Justice, vertu et institution*, in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la direction de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18, hier: 17. Nur verschärft er die Anforderungen, die an diesen Begriff zu stellen wären. Vgl. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Teil VI; *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986.

172 M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Habermas und Lyotard*, Frankfurt/M. 1988, 17.

173 Vgl. zur unüberwindlichen »pluralité des fins«, zur »hétérogénéité réelle des biens« und zum Polytheismus der Werte (M. Weber) LI, 174, 183, 189 f., sowie John Rawls: *de l'autonomie à la fiction du contrat social* [1990], in: LI, 196–216, hier: 215 zur »différence réelle des biens sociaux«. Eine bloße »technique du bien-être« läuft für Ricœur nur auf einen »industrialisme plus avancé« hinaus. Die Schwäche des Wohlfahrtsstaates liegt für ihn im Fehlen einer »humanen« ethischen Perspektive des »guten Lebens«, das das Politische realisieren sollte (EC4, 57, 59, 95, 103).

ten¹⁷⁴; die sozialen und politischen Lebensformen lassen sich nicht mehr auf den gemeinsamen Nenner einer einzigen, angeblich spezifisch menschlichen Lebensform bringen; und sie können längst nicht mehr versprechen, umfassende Sicherheit, Wohlstand oder gar Einigkeit und Harmonie einzulösen. Umso mehr kommt es wiederum auf jenes ›trotzdem‹ an, auf das sich Ricœur immer wieder zurückbesinnt, so als würde er sich weigern wollen, zuzugeben, dass ›sein kann‹, was ›nicht sein darf‹, nämlich dass die Vergangenheit radikaler und exzessiver Gewalt sowie von tief greifenden und ungelösten Konflikten und zu tiefster Trauer Anlass gebenden Verlusten über unsere Gegenwart und über die Zukunft derer herrscht, die nach uns kommen, ohne dass daran noch etwas zu ändern wäre. Wenn Ricœur dennoch sein politisches Denken mit dem Gedanken verbindet, es könne und müsse nicht nur etwas ›in Aussicht stellen‹, wovon man sich selbst etwas verspricht, sondern tatsächlich mit verbindlichen Versprechen einhergehen, so genau deshalb, weil sein ganzes Geschichtsdenken als eine durchgängige Kritik jeder Vorstellung zu lesen ist, die darauf hinauszu laufen droht, die Vergangenheit könnte unsere Zukunft *beherrschen*. Zu einer solchen Herrschaft droht es nur zu kommen, wo wir selbst nichts zu versprechen wagen. Wer nichts verspricht, wird von der Vergangenheit beherrscht. Doch wer zuviel verspricht – und in diesem Verdacht steht notorisch jedes Versprechen –, wird unglaublich, indem er sich einer Zukunft ausliefert, die alles durchkreuzen kann und infolgedessen eine fatale Wiederholung der Vergangenheit heraufbeschwört. Zwischen diesen Polen liegt das weite, grundlose, von Kontingenz und Gewalt durchfurchte Feld des Politischen, in dem alles darauf ankommt, wie wir uns ›trotzdem‹ zu ihm verhalten.

174 Sca, 293 f., 330/SaA, 305, 343; P. Ricœur, *La pluralité des instances de justice*, in: LJ1, 161–189; *La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice*; vgl. G. Kruip, M. Fischer (Hg.), *Gerechtigkeiten*. Hannoversche Zwischenrufe, Münster 2006; R. Rorty, *Politik & die Zukunft*, Frankfurt/M. ²2001, 85. Der gerechtigkeits-theoretische Pluralismus ist direkt verknüpft mit dem Paradox des Politischen (LJ1, 182 f.), insofern letzteres niemals einer umfassenden Gerechtigkeit verpflichtet sein kann und infolgedessen mit der Gewalt einer unaufhebbaren Ungerechtigkeit in der politisch mehr oder weniger mangelhaft realisierten Gerechtigkeit selbst einhergeht. Vgl. auch das 1994er Interview mit Ricœur unter dem Titel *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* (in: PEP, 33–48, hier: 40).

Mit Recht weist George H. Taylor, der Herausgeber der Chicagoer *Lectures*, auf die für Ricœur entscheidende Leitfrage seines politischen Denkens mit der Frage hin: »what it means for us to be human beings living in a social and political world« (LIU, xi). Dabei kommt Ricœur der anthropologischen Auffassung des Menschen als eines hermeneutischen Tieres mehrfach nahe, »[that is] suspended in webs of significance he himself has spun«, wie Clifford Geertz, ähnlich aber auch Charles Taylor, schreibt.¹⁷⁵ Allerdings täuscht die Rede von einer Welt bzw. von miteinander verbundenen Netzen der Bedeutsamkeit leicht darüber hinweg, dass wir (wie bei Karl Mannheim und anderen¹⁷⁶) vor dem Befund eines regelrechten »Kollapses« allgemeiner Kriterien der Validität unserer Weltbezüge stehen – mit dem Resultat, dass die »objective ontological unity of the world« ebenfalls zusammengebrochen zu sein scheint und dass wir uns nicht länger ohne Weiteres als Bewohner der gleichen Welt begreifen können (LIU, 162 f., 171). Vielmehr sehen wir uns in eine anscheinend irreduzible Vielfalt miteinander konfligierender Perspektiven verstrickt, die es schwer macht, die »most enduring features of [our] temporal condition« zu identifizieren, »which are the least vulnerable to the vicissitudes of the modern age« (LIU, xi¹⁷⁷).

Unter diesen Voraussetzungen kann auch politisches Leben nicht umhin, praktische Formen eines *Zusammenlebenmüssens im Widerstreit* anzunehmen¹⁷⁸, das sich in anthropologischer Hinsicht nicht darauf verlassen kann, was wir, als Menschen, sind. So ist wohl zu verstehen, wenn Ricœur schreibt, »humanity is given nowhere«, sondern allenfalls eine Aufgabe (»task«; LIU, 253), bei der

175 Vgl. LIU, 255, C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 113.

176 I. Berlin, *The Proper Study of Mankind*, London 1997, 9 f., 15, 368 f.; J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago 1998.

177 Auf den »modernen Menschen« bezogen wird die Formulierung wiederholt in *De la philosophie au politique* [1987], in: LI, 15–19, hier: 16.

178 So ist auch die Idee eines *consensus conflictuel* im Geist einer *convivialité* zu verstehen, wie sie Ricœur in seinen Überlegungen zur Toleranz entfaltet: *Tolérance, intolérance, intolérable*, 443 f. Dieser Konsens hat für Ricœur dort seine Grenze, wo er sich mit Anderen konfrontiert sieht, die ihrerseits jeglichen Respekt dafür vermissen lassen, was Respekt verdient. Diese Grenze könnte allerdings für jeden anders verlaufen; deshalb kann das *vivre ensemble* nur ein instabiles, ständig um Gleichgewicht ringendes sein (ebd., 445).

wir nicht einmal voraussetzen können, dass wir wenigstens ein unverbrüchliches, im Grunde niemals abreisendes »Gespräch *sind*«, wie es bei Friedrich Hölderlin heißt, der in den Vorlesungen über Ideologie und Utopie kurz zitiert wird (LIU, 250).¹⁷⁹ Wir können nur darauf hoffen und praktisch darauf setzen, im Widerstreit, in mehr oder weniger gewaltsamen Konflikten und angesichts drohender Verfeindung, die zu endgültigem Gesprächsabbruch und zum Abreißen des *lien social* zu führen droht, wieder »ins Gespräch zu kommen« – wenn nicht auf der Grundlage politischer Institutionen, die dafür bürgen könnten¹⁸⁰, ungeachtet einer mit tiefgreifenden Exklusionen einhergehenden *violence institutionelle*, die in erster Linie die politische Existenz und Identität der Armen betrifft, dann doch in einer utopisch anmutenden »deinstitutionalisierten« Bereitschaft, das sogenannte soziale Band wiederherzustellen.¹⁸¹

Darin liegt für Ricœur denn auch der eigentliche Kern des vermachteten Politischen, sofern es sich nicht auf einen letztlich dogmatischen politischen Realismus des Möglichen beschränken lässt, sondern stets nach *noch nicht Möglichem* sucht¹⁸² – jenseits

179 F. Hölderlin, *Versöhnender der du nimmer geglaubt*, in: *Werke*, Tübingen o. J., 411 f.; Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 12, 235.

180 Anfangs fasst Ricœur den Gesetzgeber als Bürgen dafür auf (*Le droit de punir*, 88); vgl. dagegen P. Ricœur, *L'exclusion est une violence*, in: *Revue Quart Monde* 147, no. 2 (1993), 14–20, hier: 14; www.revue-quartmonde.org/3289.

181 Vgl. P. Ricœur, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 9* (1999), 7–20, hier: 20. Wiederum bestimmt Ricœur das soziale Band hier primär voluntaristisch. Doch wie wären die Ausgeschlossenen je wieder einzubeziehen, wenn ihr Anspruch darauf nicht auch von außen zur Geltung kommen könnte? Kann es sich dabei um einen Geltungsanspruch im Rekurs auf Menschenrechte handeln, wenn Rechte grundsätzlich nur auf der Basis einer bereits gewährleisteten Zugehörigkeit gelten können? Ricœur tangiert hier (implizit) sowohl die von Hannah Arendt herausgearbeitete Aporie der Menschenrechte als auch die v.a. von Jacques Rancière diskutierte Erweiterung des Politischen auf Anspruchsereignisse, die zunächst (wie die des plebeischen Protests gegen die römischen Patrizier) keinen Platz in einer normalisierten Politik haben. Zu dieser Aporie vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. IX, 275–314.

182 Und zwar ohne dem üblichen Schema der Umkehrung von Umkehrungen verhaftet zu bleiben, die man vielfach mit dem Modell der Retina bzw. der *Camera obscura* verknüpft hat, die scheinbar die Dinge »auf den Kopf« stellt (vgl. LIU, 4, 22 f., 78, 291, zu Ludwig Feuerbach und Henri de Saint-Simon,

des Staates und aller vertikalen Hierarchien, die Ricœur als »typical of the worst Western traditions since perhaps the Neolithic age« auffasst (LIU, 299).¹⁸³ Zwar ist sich Ricœur – nach wie vor *mit*

sowie S. Kofman, *Camera obscura. Von der Ideologie*, Wien, Berlin 2014, und zur Revision des Möglichkeitsbegriffs I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker [Hg.], *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009).

- 183 Genau hier knüpfen dann auch Ricœurs 1992 entfaltete Überlegungen zum Ende politischer Theologie an – insofern es sich um ein »théologico-politique, construit sur le seul rapport vertical domination/subordination« handelt. Vgl. die jeweils letzte Seite in: *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?* Entretiens de Robinson [1992], in: *Études théologiques et religieuses* 96, no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie* 80, Nr. 3 (2020), 169–182. Demgegenüber bringt er wiederum sein zentrales politisches Motiv des Zusammenlebenwollens im Rahmen gerechter Institutionen ins Spiel, das in seinem Verständnis vor allem von der der Sprache zugetrauten Macht getragen wird (vgl. *Autour de la conférence de Hans Jonas »Le concept de Dieu après Auschwitz«*, 262). Damit geht eine Verschiebung des Machtbegriffs einer Macht über... (*pouvoir sur*), wie sie sowohl bei Carl Schmitt als auch bei Eric Weil vorherrscht, zu einer »horizontal« mit Anderen ausgeübten Macht (*pouvoir-avec*) einher. Doch jenes Motiv wird in der Normalität politischen Lebens nur allzu rasch vergessen; und die Legitimität der Macht krankt so oder so an einem (besonders durch den Prozess der Säkularisierung verschärftem bzw. offenkundig gewordenem) niemals ganz zu tilgendem Defizit (wie es auch schon aus Ricœurs Vorlesungen zum Ideologiebegriff hervorgeht), das im *spezifisch politisch* Bösen gleichsam überkompensiert wird, wo Ambitionen der Allmacht (*toute-puissance*) verfolgt werden. Wenn Ricœur dagegen im Rekurs auf die Nächstenliebe (*charité*), der Brüderlichkeit oder der Schwesterlichkeit (Sca, 284/SaA, 296) ein *lien horizontal de coopération* aufbietet (später im Sinne einer *pouvoir-en-commun* nahe bei Hannah Arendts Begriff der Macht; vgl. P. Ricœur, *Pouvoir et violence* [1989], in: LI, 20–42), so glaubt er immer noch an eine »contribution évangélique [...] à la théologie politique«, die er insofern keineswegs für vollkommen »erledigt« hält. Das beweist auch sein auf André Malraux verweisendes Bekenntnis zu einer Suche »for the crucial region of the soul where absolute Evil confronts fraternity«. Vgl. C&C, 108, sowie A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 93, und die unter dem Titel *Lebendig bis in den Tod* [2007] (frz./dt.), Hamburg 2021, 35, nachgelassenen Fragmente, die genau diese Problematik wieder aufgreifen. – Doch jenes Band erscheint Ricœur als »caché, dissimulé, enfoui, et [...] vulnérable«, so dass es im Verhältnis zu Anderen (Lebenden und Toten) stets erst wieder neu zu knüpfen ist. So gut wie keine Rolle spielt in diesem Zusammenhang die diesseits des Rheins von rechts und links seit Erik Peterson, Carl Schmitt u.a. geführte Debatte um die »Erledigung jeder Politischen Theologie« (wie der Untertitel von Schmitts *Politischer Theologie II* [1970/31990] lautet; vgl. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zum Problem*

Eric Weil – der Unvermeidlichkeit einer hierarchischen Dimension des Politischen bewusst, insofern jede staatlich formierte historische Gemeinschaft *entscheidungsfähig* sein müsse¹⁸⁴, doch kann man hier

der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; A. Schindler [Hg.], *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1975). Nur im Vorübergehen nimmt Ricœur auf deren v.a. mit Johann B. Metz verknüpfte linke Variante Bezug, die ihm mit ihrer »anamnetischen Solidarität« besonders nahe gelegen hätte. (Vgl. P. Ricœur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 238, 241; ders., *Main Trends in Philosophy*, 391 443; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002.) Ein bemerkenswerter, zu Ricœurs späten ethisch-geschichtlichen Perspektiven überleitender Konvergenzpunkt ist fraglos der Bezug auf Walter Benjamin im Sinne eines »messianisme non confessionnel [...] : responsabilité à l'égard du passé projetée en responsabilité à l'égard du futur. Le lien du vivre-ensemble assume ainsi une profondeur proprement historique [...]« (Siehe den Lit.-hinweis eingangs dieser Fußnote.).

- 184 Ricœur definiert (mit Blick auf Eric Weil) geradezu »le politique (en tant qu'État)« als Organisation einer historischen Gemeinschaft (FM, 155/HF, 134), die dazu in der Lage sein müsse, Entscheidungen zu treffen. (Ähnlich Raymond Aron, der Hegel einem »anthropocentric existential reading of historicity« unterzog, »that focused on the decisions of the individual subject who acts in history«; E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 93.) Infolgedessen gebe »le POLITIQUE [...] une tête à une communauté«. (Vgl. *Quelle éthique en politique?*, IV; *Le droit de punir*, 89 f., wo ein Primat des Gemeinschaftlichen im Sinne einer *moral concrète* zum Vorschein kommt, die auch den ethischen Sinn des Staates vorgeben soll. Ein derartiger Primat kommt auch in der in Schriften der 1970er und 1980er Jahre betonten Ausrichtung auf gutes Zusammenleben vor jeglicher Deontologie zum Tragen.) Ihren »Kopf« kann eine Gemeinschaft lt. Ricœur ggf. auch in der Gestalt eines *Führers* haben. (Dt. i. Orig.; vgl. LIU, 190, 197; *Fondements de l'éthique*, 42 f., sowie zur Kritik D. Finkelde, R. Klein [eds.], *In Need of a Master. Politics, Theology, and Radical Democracy*, Berlin, Boston 2021.) Aufschlussreich ist in diesem Kontext bes. auch das bereits zitierte Interview von E. Plouvier mit Ricœur unter dem Titel *Paul Ricœur. Agir, dit-il*, wo Ricœur die Frage der Macht unter Berufung auf Hannah Arendt jeglicher vertikalen Dimension der Beherrschung (*domination*) vorordnet, die das Zusammenleben stets gefährde. Siehe dazu auch Ricœurs wichtiges Vorwort zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris 1984, 5–32, hier: 23 und *Pouvoir et violence*, 151; LI, 162, zum Erscheinungsraum (*espace d'apparition*) des *inter homines esse*, auf den Ricœur skeptisch die Frage bezieht: »Restauration d'un espace politique? Mais a-t-il jamais existé historiquement?«, in: *De la philosophie au politique* [1987], in: LI, 15–19, hier: 19; Ricœur, *Morale, éthique et politique*, 10; *Pouvoir et violence*, 161.

ein gewisses anarchistisches Moment in Ricœurs politischem Denken erkennen¹⁸⁵, das ihn wiederum ›trotz allem‹, was dagegen sprechen mag, mit Jaspers und Habermas auf eine Wiederherstellung menschlicher Kommunikation¹⁸⁶ unter ›horizontalen‹ bzw. brüderlichen Bedingungen der Gleichheit und einer nur zusammen, idealiter sogar einvernehmlich auszuübenden Macht hoffen lässt¹⁸⁷ (LIU, 250 f.), der letztlich auch seine ganze Theorie der Narrativität, der semantischen Innovation und der Neubeschreibung des Realen¹⁸⁸

185 Einen programmatischen Anarchismus hatte Ricœur früher mit Blick auf einen Neo-Nomadismus der Dissidenz allerdings zurückgewiesen. Zwischen »sclérose institutionelle« und Freiheit ohne Institutionen suchte er wiederum einen Mittelweg (Ricœur, *Le conflit: signe de contradiction ou d'unité?*, 200). Im Hintergrund steht gewiss, was Ricœurs Apologie einer nicht-vertikalen Sozialität angeht, eine »relation fraternelle aux êtres dans une sorte d'amitié franciscaine«, die dazu in der Lage sein sollte, »[de] se soustraire à la fascination de la puissance, [de] habiter ce monde sans le dominer« (*Prévision économique et choix éthique*, 191) und sich »dialektisch« mit Herrschaft und Macht auseinanderzusetzen, ohne ihr einfach auszuweichen.

186 Zu deren universalpragmatischer Deutung sich Ricœur sehr weitgehend bekannt hat; u.a. in: *Zu einer Hermeneutik des Rechts: Argumentation und Interpretation*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, Nr. 3 (1994), 375–384, hier: 380, wo etwa der Geltungsanspruch auf Richtigkeit, der idealiter zwanglos anzuerkennen wäre, als normative Orientierung beschrieben wird, die gerade auch in defizienter Kommunikation wirksam sei, um sie auf Besseres hin auszurichten. Zum entsprechenden geschichtsphilosophischen Hintergrund vgl. ZEIII, 346 f./TRIII, 310 f.

187 Auch hier liegt eine besondere Nähe zur Politischen Philosophie Hannah Arendts nahe. Im Unterschied zu Habermas scheint Ricœur nicht auf eine Entwicklungslogik der Formen politischer Willensbildung zu vertrauen (vgl. Anm. 14, oben); zumindest in der politischen Praxis gibt es kaum endgültig zu sichernde Fortschritte, wenn es stimmt, »[que] l'expérience politique n'est jamais une expérience acquise; progression et régression sont possibles; les mêmes prétentions, les mêmes illusions, les mêmes fautes peuvent se répéter à des moments différents« (*Tâches de l'éducateur politique*, 82).

188 Vgl. die Überlegungen zu einer ikonografischen »augmentation du sens« mit Bezug auf F. Dagognet in: P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 13, sowie in: P. Ricœur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 136. Die Frage kreativer Neubeschreibung des Wirklichen wird für Ricœur derart zu einer »poetischen« Angelegenheit, dass er schreiben kann, dass Texte, in denen menschliche (nicht nur christliche) Existenz »sich selbst versteht, [...] nur politisch [sind] in dem Maße, in dem sie dichterisch sind«; vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper

verpflichtet ist, die in den folgenden Jahren das Licht der Welt erblicken wird.

(Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 79 (1977 zuerst frz. veröffentlicht).