

Ausblick

Burkhard Liebsch

Gegen eine »Welt ohne Versprechen« – *trotz allem*?

Vermisstes und Desiderate

1. Geschichtlich affizierte Begriffe (2723) | 2. »Restlose« Vergeschichtlichung? Praktisch »jemand« sein, mit oder ohne Bleibe (2728) | 3. Nicht »der« Alterität unterworfen (2731) | 4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher *Ko-Existenz* (2734) | 5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben (2741) | 6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens (2751) | 7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, »(un-)lebbaren« Lebens (2763) | 8. Revision selbstbestimmten, souveränen, »fähigen« Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit (2770) | 9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität (2777) | 10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt? Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens (2782) | 11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt (2799)

*Jede Generation hat ihr eigenes Verhältnis zur Unverständlichkeit [...].
Die von jeder Zeit ausgebildete Gestalt des Unverständlichen als solche
zu erkennen und einzuräumen gehört zum Schwierigsten.¹*

*[...] denn ich bin Schrift, und du bist Wunde.
Ich habe nichts zwischen Himmel und Erde festgehalten
als den kindlichen Durchbruch deines Schmerzes.²*

Der Mensch ist das Wesen, welches »trotzdem« zu leben vermag.³

1. Geschichtlich affizierte Begriffe

Alle zentralen Begriffe, mit denen sich die verschiedenen Beiträge zu diesem Projekt befasst haben, sind in der Philosophie des 20.

1 H. Ritter, *Notizhefte*, Berlin ⁷2011, 360.

2 E. Jabès, *Das Buch der Fragen*, Frankfurt/M. 1989, 29.

3 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 633.

Jahrhunderts mehr oder weniger radikal in Frage gestellt und revidiert worden: die Begriffe Existenz, Verhalten, Handeln und Praxis ebenso wie die Begriffe Symbol, Schrift und Text, Auslegung, Interpretation und Verstehen, Autor und Werk, Überlieferung und Geschichte. Manche von ihnen sind sogar ganz verworfen worden, und nicht wenige Kritiker glaubten offenbar, fortan ganz ohne sie auskommen zu sollen.⁴ Ricœur, der um alle diese Infragestellungen wusste, hat dessen ungeachtet jedoch eindeutig als Autor, als ›existierender‹ Verfasser einer intellektuellen Autobiographie, in der die Hauptprobleme seines herausragenden Werkes und dessen innere Zusammenhänge erklärt werden, als Verantwortlicher, Lehrender und als gutem und gerechtem, rechtsstaatlich verfasstem Zusammenleben politisch Verpflichteter signiert, was er hinterlassen würde. Ihm, niemand anderem, sind seine Werke zuzurechnen. Tatsächlich tragen sie alle seine unverwechselbare Handschrift, auch wenn Ricœur beteuert, auf ihn als Person komme es dabei am allerwenigsten an, und wenn er dazu auffordert, sich nicht etwa mit ihm oder mit seiner inzwischen verlöschten ›Existenz‹ selbst, sondern allein mit seinen veröffentlichten Schriften und mit den in ihnen verhandelten sachlichen Fragen auseinanderzusetzen (die niemand

4 Verwiesen sei nur stellvertretend auf Foucaults Frage »Was ist ein Autor?« (1969) in: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 7–31, sowie auf seine Zurückweisung des »Mythos Geschichte«; siehe dazu D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 1991, 251, 255. Die Karriere der sog. Existenzphilosophie begleiten, worauf schon hingewiesen wurde, bereits seit den 1930er Jahren Anfechtungen radikaler Art, die darauf hinausliefen, den Begriff der Existenz als philosophisch unmaßgeblich zu verwerfen. (Noch 1967 glaubte Rüdiger Bubner das »Ende des französischen Existenzialismus« ausrufen zu sollen; vgl. seine Sammelrezension in der *Philosophischen Rundschau* 14, Heft 4 [1967], 241–258.) Fritz Heinemann setzte dagegen auf ein neues »Grundprinzip«: das *respondeo ergo sum* bzw. das der Resonanz. Die Begriffe Responsivität und Resonanz sind inzwischen allerdings von dieser cartesianischen Erblast befreit worden. Vgl. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?* [1949/50], Stuttgart ²1954, Kap. XI; G. Bauer, »Geschichtlichkeit«. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, 150. Die entsprechende, vor allem im ganzen Werk von Bernhard Waldenfels mit dieser Befreiung verknüpfte Entwicklung ist hier nicht zu rekapitulieren. Was die Infragestellung des Werk-Begriffs angeht, so ist besonders auf Maurice Blanchot (u.a.: *L'Espace littéraire*, Paris 2007; dt.: *Der literarische Raum*, Zürich 2012) zu verweisen.

exklusiv für sich in Anspruch nehmen dürfte).⁵ So sehr er gewisse, anfänglich für maßgeblich betrachtete Hegel'sche Präntentionen wie die Aufhebbarkeit allen rationalen Sinns in Gesagtem und schriftlich Fixiertem, die Integrierbarkeit des Geschriebenen in übergreifenden Synthesen, den Begriff einer ›geistigen‹ Geschichte, in der sie sich letztlich sämtlich als kompossibel und sogar als absolut finalisiert erweisen müssten, mehr und mehr als »eitel« und zutiefst »suspekt« glaubte zurückweisen zu müssen⁶, so sehr gedachte er doch objektivierte ›Werke‹ ihrem Schicksal in der Rezeption ihrer Leser und in der unvorhersehbaren Zukunft diverser transatlantischer und globaler Kontexte zu überlassen. Die intellektuelle Autobiografie *Réflexion faite* (1995) macht ganz deutlich, wie unangefochten der Begriff der Schrift bzw. des Werkes für Ricœur zumindest bis dahin Bestand gehabt hat.⁷

Ihren auch für seine Leser vielleicht sensibelsten und fragwürdigsten Punkt erreicht sie dort, wo der Autor angesichts des Suizides seines vierten Sohnes bedauert, dass dieser kein *Werk* hinterlassen habe bzw. zu hinterlassen »schien«. An anderer Stelle gibt Ricœur zu bedenken, dass uns die Trauer lehre, was es heißt, dass

-
- 5 D. Pellauer, *Remembering Paul Ricœur*, in: B. Treanor, H. I. Venema (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking With Paul Ricœur*, New York 2010, 41–48, hier: 42.
 - 6 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 40 [=RF]; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 33 [=TP]. Wenn es stimmt, dass für Hegel letztlich überhaupt nur eine Sache von zentraler Bedeutung war, nämlich der überwundene Widerspruch (»la contradiction surmontée«), müsste Ricœur umgekehrt als jemand, der von sich behauptet, »auf Hegel verzichtet« zu haben, auch und gerade diesen Gedanken verwerfen, uns also unüberwindlichen Widersprüchen ausgesetzt denken oder bestreiten, dass alles und jede(r) sich ›widersprüchlich‹ erweist und nur dadurch auch an einer unabdingbar dialektisch verfassten Vernunft teilhaben kann. Vgl. 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: 193.
 - 7 Vgl. den entsprechenden Verweis auf Aristoteles' Begriff des *ergon* (Nikomachische Ethik, 1098a 16) in: P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 126 [=PR]; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 111 [=WdA], sowie den Gedanken eines »entwerteten« Vergessens (»oubli désœuvré«) in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 655 [=MHO]; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 775 [=GGV].

der Andere »unersetzbar« ist (»INSUBSTITUABLE donc IRREMPLOYABLE«); d.h. dass er als – selbst unter mehreren Kindern – »Einziger« in keine Ökonomie des Lebens oder Überlebens als gleichsam verrechenbare Größe eingehen kann.⁸ Ist nicht jede(r) ein(e) Einzige(r)? Und zwar auf eine singuläre Art und Weise, die diese begriffliche »Allgemeinheit« zugleich konterkariert, wie es schon Kierkegaard behauptet hat?⁹ Muss man nicht lernen, fügt Ricœur in einer tiefgründigen, auch sein eigenes Leben und Werk als solches infragestellenden Bemerkung seiner Autobiographie hinzu, dass der Tod dazu auffordert, »den scheinbaren Unterschied zwischen Nicht-Werk und Werk zu überschreiten« (RF, 79/TP, 74 f.)? In welche Richtung aber? Verhält es sich am Ende mit Begriffen wie Autor, Text, Schrift und Überlieferung ähnlich, insofern diese Begriffe ebenfalls nur noch »scheinbare Unterschiede« markieren, ohne dass klar wäre, wofür sie »im Wesentlichen« und in heute noch verbindlicher Art und Weise stehen könnten? Ist auch dies nur noch

- 8 P. Ricœur, *Quelle éthique en politique?*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 334 (1988), sept.-oct., III–VIII. Es wäre lohnenswert zu untersuchen, wie dieser Gedanke in die Entwicklung Ricœurs von seiner Faszination für Fragen der Schuld und des Bösen zu einer Kultur der *compassion* passt, die ihn bereits im Neugeborenen ein »need for protection, which is a structure of address« erkennen lässt. »Before being a dialogical structure, desire is a structure of address, of appeal, of a cry for help.« Aus dieser prä-linguistischen Herausforderung geht beim späteren Ricœur dann auch das Verlangen nach einem lebhaften Leben hervor, das nicht länger auf möglichst umfassendes Verstehen, sondern vielmehr darauf angelegt ist, mit der *Opazität des Nicht-zu-Verstehenden leben zu können*. Von einer Teleologie der Überwindung des letzteren ist ausdrücklich nicht mehr die Rede; schon gar nicht auf dem Wege einer Trauerarbeit, von der Ricœur sagt: »in my own life and on the occasions of mourning that I have gone through, I moved away from a personal culture of guilt and drew closer to a culture of compassion«. Wie würde sich sein Werk nun nachträglich neu verstehen lassen, wenn man den in den späteren Lebensjahren dieses Autors immer mehr sich geltend machenden Spuren einer solchen Kultur nachgehen würde? Würde das auf die grundlegenden Prämissen einer Anthropologie des *sujet capable* durchschlagen? Zit. wurde nach dem Interview, das Guiseppe Martini mit Ricœur geführt hat; posthum veröffentlicht unter dem Titel *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 7, no. 1 (2016), 31–41, hier: 31, 34.
- 9 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* [1849], Frankfurt/M. 1984, 114. Kierkegaard spricht hier von der »spekulativ übersehenen und verachteten Kategorie« des »Einzelsein[s]«. Vgl. J.-P. Sartre, *L'Universel singulier*, in: *Situations IX*, Paris 1972, 152–190.

eine leblose Redensart, nachdem der Begriff des Wesens, dessen, was in Wahrheit ›ist‹, und der Begriff der Seins radikale Revisionen in den Augen vieler ebenfalls nicht überlebt haben konnten – sieht man einmal ab von ideengeschichtlichen Rekonstruktionen, wie sie Ricœur selbst mehrfach unternommen hat?¹⁰ Gehören diese in gewisser Weise ihrerseits längst der Vergangenheit an, während sich die soziale, politische und kulturelle Gegenwart bereits von ihr gelöst hat, um in eine mit überlieferten hermeneutisch-anthropologischen Grundbegriffen womöglich nicht mehr verständlich zu machende Zukunft aufzubrechen?

Tatsächlich erleiden, wie man spätestens seit Hugo v. Hofmannsthal's *Lord-Chandos-Brief* weiß, auch Worte Schicksale; desgleichen Begriffe, woran Georges Canguilhem in seiner Verteidigung Michel Foucaults gegen gewisse »Sartrianer« und »Humanisten« erinnert hat.¹¹ Die Rede vom »Tod« Gottes bei Hegel oder Nietzsche, auf die auch Ricœur mehrfach Bezug nimmt¹², und die Rede vom »Tod« des Subjekts bzw. des Menschen von Foucault bis hin zu Francis Fukuyama und gegenwärtigen »Posthumanisten« ist keineswegs bloße Metaphorik¹³, doch bezieht sie sich hier auf das offenbar endliche ›Leben‹ von Worten, Redeweisen und Idiomen, Konzepten,

10 P. Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953–1954, Paris 2011; *Philosophie et ontologie I*, in: *Esprit* 23, no. 229 (8) (1955), 1378–1391; siehe auch: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], unter dem Titel *Retour à Hegel* (Jean Hyppolite), 173–188; *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie française XIX, Philosophie et Religion*, Paris 1957, 19.16 – 15–19.18.-3; *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102; *Entre ontologie et éthique: la disponibilité*, in: *Gabriel Marcel*, Paris 1988, 157–165, 193–200 (auch in: L2, 68–78); *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris 1991, 381–403.

11 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, hier: 19, 30.

12 P. Ricœur, *Note sur l'Existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation* 6, no. 3, mai-juin (1951), 143–152, hier: 145; *Die Vatergestalt: Vom Phantasiebild zum Symbol*, in: J. Storck (Hg.), *Fragen nach dem Vater*, Freiburg i. Br., München 1974, 25–76, hier: 69; *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: *Lectures 3. Aux frontières de la Philosophie* [1994], Paris 2006, 41–62, hier: 47 [=L3].

13 Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ob der Posthumanismus ein Humanismus ist*, in: G. Hartung, M. Herr-

Theorien und sogenannten Weltbildern.¹⁴ Für Canguilhem zeigt diese Rede an, dass unser Denken in der Tat der Geschichte »als Seinsweise des uns in der Erfahrung Gegebenen [...] nicht ausweichen kann«, wie es in Foucaults *Les mots et les choses* (1966) zu lesen steht.¹⁵ In diese Richtung weist auch Ricoeurs mehrfacher Hinweis auf »Denkereignisse«, die dazu veranlassen können und vielleicht müssen, fortan ›anders‹ zu denken...¹⁶

2. ›Restlose‹ Vergeschichtlichung? Praktisch ›jemand‹ sein, mit oder ohne Bleibe

Das klingt ganz so, als habe sich die geradezu kanonische Einsicht jener Historisten und Hermeneutiker bis heute bestätigt, dass wir es mit einer rest- und rückhaltlosen Vergeschichtlichung von allem und jedem zu tun haben. »Die Geschichte allein zeigt, was der Mensch sei«, behauptete Wilhelm Dilthey¹⁷, der so immer wieder zitiert wird, wobei man aber gelegentlich unterschlägt, dass ›die Geschichte‹ eben auch ›zeigen‹ könnte, dass es mit einer *ousía*, mit einer *essentia* und einem *eidos* des Menschen nichts ist¹⁸ und dass eine geschichtlich bloß variierte, in sich aber gleichbleibende Natur

gen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.

14 Vf., *Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (Maurice Merleau-Ponty) und der Epistemologie (Georges Canguilhem)*, in: S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen 2012, 463–492.

15 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, 231; dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 71988, 271 (abweiche Übers.).

16 So ist von »événements de pensée« die Rede in PR, 33, 358/WdA, 37, 308.

17 W. Dilthey, *Die große Phantasiedichtung und andere Schriften zur vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954, 33.

18 Vgl. H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976; E. Cassirer, *Essay on Man* [1944], New York 1954, 27, 217 f.; dt.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Hamburg 2007, 30, 45; D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik*, München 1973; G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003.

des Menschen weder ausfindig zu machen noch auch zu konstruieren ist.¹⁹ Der Mensch sei »heute ein Unbekannter«, schloss daraus Hannah Arendt mit Blick auf das von Nathalie Sarraute ausgerufenen »Zeitalter des Mißtrauens«.²⁰

Macht nicht die radikale Geschichtlichkeit, der wir rückhaltlos ausgesetzt zu sein scheinen, aus allem ›Anderes‹, sogar im Nachhinein, so dass nichts ›Bleibendes‹ vor ihr sicher sein kann?²¹ Und lässt sie nicht alle(s) und jede(n) aus Anderem hervorgehen, wie es genealogisches Denken mit Nietzsche lehrt?²² Hat uns eine abgründige, in keinem Wesen mehr zu fassende Alterität, Veränderung und Veranderung abgesehen davon nicht *seit jeher* rückhaltlos erfasst? Ricœur ist gegen Ende langer Lebenswege selbst nicht weit davon entfernt, dies zuzugestehen²³, so wenig er je mit Nietzsches Genealogie der Moral und mit deren Bewunderern übereinstimmen konnte – letztlich wohl vor allem insoweit nicht, als sie die Fragen ins Leere laufen ließen, *wer* (für wen) ›da‹ ist, *wer* sich (wofür, vor welcher inneren oder äußeren Instanz und für was) verantwortlich erweisen kann bzw. sollte, *wer* ungeachtet aller Zweifel an der Existenz eines Ego oder eines an dessen Stelle tretenden Selbstseins ›wirklich‹, als Ereignisse ›selbst‹ Zeitigende(r), existiert und die Last all dieser aufgeworfenen Probleme und Rätsel übernehmen kann

19 Ausführlich geht Ricœur auf diese Vorgeschichte nochmals ein in: *Main Trends in Philosophy*, New York 1978, 331, 341 ff., 351 ff., 361–372.

20 H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001, 202; N. Sarraute, *Zeitalter des Mißtrauens. Essays über den Roman*, Frankfurt/M. 1975.

21 Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, 9.

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

23 So weist er selbst darauf hin, dass *essence* bei Levinas kein *eidos* mehr bedeutet, sondern verbal zu verstehen ist: *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 32 (auch in: L3, 81–104). Und mit einer »Obsession des ›Selbst‹«, wie sie Jean-Luc Nancy gebrandmarkt und mit einem totalitären Gemeinschaftsprojekt des Westens in Verbindung gebracht hat, glaubt er nichts gemeinsam zu haben. Nirgends sei ihm eine entsprechende Ontologie begegnet, wandte er auch gegen Levinas' ähnlich gelagerte Kritik ein, die vielfach zwischen Selbigkeit und Selbstheit nicht unterscheidet. Das menschliche Selbst, davon ist er überzeugt, muss weder jegliche (radikale) Alterität leugnen, noch auch auf unaufhörliche Verselbigung und identitäres Denken hinauslaufen. Zu Nancy vgl. E. Lapidot, *Die postmoderne Unterbrechung der Geschichte: Jean-Luc Nancy*, in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 390–398.

und heute mehr denn je auch übernehmen muss²⁴, vor allem als für Andere und für eine gastliche Welt Sorge Tragende(r) – wenn eben nicht bloß jener von Max Stirner beschriebene »Einzige«, für den sich die Wer-Frage angeblich ganz allein aus seinem eigenen schieren Vorhandensein beantwortete.²⁵ Aus Ricœurs Sicht bedeutet die scheinbar alles beherrschende Veränderung und Kontingenz keineswegs das Ende jeglicher Anthropologie. Im Gegenteil: steht sie nicht erst jetzt vor ihrer eigentlichen Bewährungsprobe, wenn sie zeigen können sollte, wie es möglich ist, gerade unter solchen Bedingungen noch ›jemand‹ zu sein; und zwar auf im Verhältnis zu Anderen verbindliche und verlässliche, sie aber nicht identitär vereinnahmende Art und Weise? Wie sollten sich *ohne* eine Antwort auf diese zentrale Frage all die konkreten, unsere Gegenwart bedrängenden Probleme der Gestaltung einer hospitablen Welt, die ökologischen und ökonomischen Schwierigkeiten eines eminent natur- und selbst-destruktiven Wirtschaftens, sowie die Probleme globaler Migration, millionenfacher Flucht vor äußerster Gewalt etc. bearbeiten lassen?

Die nach zweieinhalbtausend Jahren Philosophie, nach Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin, Pascal, Kant und Hegel erst für Kierkegaard, Jaspers, Marcel und Heidegger zentrale²⁶, auf der Höhe unserer Zeit aufzuwerfende Wer-Frage untersuchte Ricœur in vielen ihrer Facetten, weil er anscheinend durchgängig davon überzeugt war, auf uns als Handeln-könnende, etwas aus eigener Kraft *Bewirken-könnende* komme es v.a. in praktischer und politischer Hinsicht *ungeachtet* aller genealogischen, strukturalistischen und dekonstruktiven Anfechtungen *mehr denn*

24 Vgl. M. Schlette, *Authentizität durch Selbstbezeugung. Ricœur vs. Heidegger*, in: M. Hofer, C. Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, Regensburg 2019, 263–284.

25 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, Stuttgart 1972, 411 f.

26 In Heideggers Rezension von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* aus dem Jahre 1919 liest man, so weit ich sehe zum ersten Mal, die Philosophie müsse sich vor allem mit der Frage nach dem Selbst befassen; und in *Sein und Zeit* (1927) wird das Selbst explizit als Antwort auf die Frage nach dem *Wer* des Daseins eingeführt. Zum Kontext vgl. D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2003, 4, 16, zur Vorgeschichte der Wer-Frage aber auch B. Sandkaulen, *Dass, was oder wer?*, in: W. Jaeschke, dies. (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, Hamburg 2004, 217–237.

*je entscheidend an.*²⁷ Wie, das hatte der junge Ricœur bereits in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg angesichts des Schicksals des demokratischen Sozialismus eines Léon Blum im eigenen Land und angesichts der sich abzeichnenden überwältigenden Gewaltpotenziale des östlichen Nachbarn, dann wieder nach seiner Entlassung aus der Gefangenschaft in einem Lager der Nazis, als Zeitgenosse der revolutionären Experimente in Maos China der 1950er Jahre, während seiner Laufbahn als Hochschullehrer in der Zeit der Studentenbewegung der 1960er Jahre und schließlich im Zuge seiner späteren Beschreibungen europäischer und globaler Aussichten einer anscheinend rückhaltlos historisierten Vernunft erlebt, die mit keinem ›letzten‹, in politischer Hinsicht allemal hochgefährlichen Sinn²⁸ mehr zu verbinden war – und zwar umso weniger, als sie sich als von vieldeutiger und polymorpher Alterität unterwandert herausgestellt hatte.

3. Nicht ›der‹ Alterität unterworfen

Angesichts dessen weigert sich Ricœur allerdings, eine nicht nur radikalisierte, sondern gelegentlich *verabsolutierte* Anderheit des Anderen als *unbedingt vorrangig* maßgebliche Alterität zu inthronisieren, wie es besonders Anhänger von Levinas vielfach getan zu

27 Vgl. das Vorwort Ricœurs zu A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Mardaga 1993, 5–15. »L'homme se veut, collectif, sujet actif de son destin«, heißt es in *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit* 34, no. 340 (7/8) (1965), 78–93, hier: 87 (auch in: LI, 241–257). Aber dem steht heute weit mehr entgegen als ›nur‹ eine gewisse Korrektur der einen oder anderen Ungerechtigkeit (diesem »phénomène pathologique dans [nicht: de] l'ordre politique«; ebd., 82). Erforderlich scheint vielmehr eine radikale Revision auch aller Begriffe, die der Einsicht in die inzwischen nicht mehr zu leugnende Selbstdestruktivität der menschlichen Gattung im Wege stehen. Daran ist festzuhalten, auch wenn gewiss kein naiver Aufklärungsbegriff mehr zu verteidigen ist.

28 Im Vorwort zu einer 1991 wiederaufgelegten Veröffentlichung von Schriften Gabriel Marcel spricht Ricœur unmissverständlich von einer letztlich desaströsen »prétention arrogante à dire le sens de l'histoire«: *D'une lucidité inquiète*, in: G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. sous la direct. de J. Parain-Vial, Paris 1991, 7–11, hier: 8.

haben scheinen.²⁹ Er beklagt demgegenüber den pseudo-univoken und dabei höchst ungenauen Gebrauch des Begriffs jener *altérité*, der er zuletzt im Verhältnis zum eigenen Leib (*corps propre*), zum

- 29 Womit sie dem Bewunderten einen Bärenienst erwiesen haben dürften und zu einer überzogenen Kritik eines angeblich depolitisierten und weltfremden »Ethismus« eingeladen haben. Dieser u.a. von Jacques Rancière, Miguel Abensour und Alain Badiou erhobene Vorwurf unterläuft freilich den längst etablierten sozialphilosophischen Diskussionsstand. Vgl. J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 144 ff.; *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 141; A. Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003; M. Abensour, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin 2012, 14, 207, 214; E. M. Vogt, *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie. Agamben, Vattimo, Dennett, Badiou, Fanon, Rancière*, Wien, Berlin 2011, 156, 256 f., 268–275, sowie P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; U. Bröckling, R. Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2010. Teilweise gehen Kritiker:innen dieses Ethizismus so weit, jegliche (verabsolutierte) Alterität zu verwerfen, ohne sie von radikaler Ander(s)heit zu unterscheiden. Wenn einem konsequenten Anti-Ethizismus aber auch jegliche radikale Alterität und Fremdheit zum Opfer fällt, gibt man die Mittel aus der Hand, ohne die man nicht auskommt, wenn man etwa einer von jüdischer und/oder europäischer Seite nicht zu vereinnahmenden Fremdheit einer »Schwarzen Vernunft« gerecht werden will. Wenn diese wie bei Achille Mbembe »für das absolut Fremde Raum schaffen« soll, gerät sie selbst in die Falle einer irrelativen Alterität, in der man Levinas sieht. Vgl. M. Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Berlin, Wien 2018. Hier wird eine »erhabene«, Levinas zugeschriebene Alterität geradewegs »abgeschafft« (11), taucht am Ende allerdings als derart Fremdes wieder durch die Hintertür auf (206). Demgegenüber erinnert François Jullien mit Recht daran: jede Begegnung, die ihren Namen verdient, »muss selbstverständlich mit Andersheit behaftet bleiben, sonst gibt es nichts mehr, dem man begegnen könnte« (F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 187). – Ricœur hat sich im Übrigen nie auf Abwege der Verabsolutierung ›der‹ Alterität begeben wollen. Umso erstaunlicher mutet an, wie wenig seine entsprechenden Gründe in diesem Kontext gesehen wurden. Sozialphilosophisch ist der Begriff der Alterität freilich nicht zu retten, wenn er dazu verführt, konkrete, kulturell, leibhaftig situierte ›Andere‹ in ihrem Anderssein und Sich-selbst-anders-verstehen buchstäblich zu übersehen, wie es unter Berufung auf Frantz Fanon, Gayatri C. Spivak, Edward Saïd und Mbembe in anti-kolonialistischer Perspektive beklagt wird. Zu bedenken ist allerdings, wie sehr ein von Foucault oder Deleuze inspiriertes Differenzdenken der Besinnung auf die (von Ricœur so sehr betonte) *Agency* übersehener und unterdrückter Anderer zuwidergelaufen ist (138), die nun ihrerseits zu sprechen begehren (was man nun allerdings nicht wiederum an ihrer Stelle tun sollte, wenn es nicht unbedingt nötig ist).

Anderen (*autrui*) und zum Gewissen (*for intérieur*) nachgegangen war (TP, 82/RF, 78); und zwar mit dezidiert »agnostischer«, allerdings in diesem Punkt nicht dogmatischer Zurückhaltung³⁰: Man kann und darf – zumindest als Philosoph – die Alterität nicht »zu einer mit sich selbst gleichen machen« (*»la rend[re], contre toute attente, même qu'elle-même«*) und sie mit etwas, mit jemandem oder mit ihr selbst identifizieren.

Die ausdrücklich als »irreduzibel« eingestufte Alterität³¹ erweist sich stets ›anders‹ als sie selbst, paradoxerweise demnach auch *anders als ›anders‹*, ohne in Selbigkeit (*mêmeté*) oder auch in Selbsttheit (*ipséité*) wieder einzuscheren, so dass sich die Frage aufdrängt, ob sie insofern nicht als radikale Fremdheit zu deuten ist, wie es die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels nahelegt.³² Entgegen allen Apologetikern einer Differenz, Andersheit oder Alterität, die sie wie einen Selbstzweck feiern und ihr nicht selten undifferenziert sogar Rechte auf diskriminierungsfreie Achtung und Anerkennung zuschreiben, besteht Ricœur auf einer Alterität, die jegliche Identität und jeden Begriff, den man sich von ihr macht, unterwandert (›hante‹). Ohne Bezug auf ein leibhaftiges, mehr oder weniger sozialisiertes, enkulturiertes Selbst könne von Alterität allerdings nicht die Rede sein.

30 P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 26; *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, Kap. X [=SaA]; *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca]. Bezeichnenderweise endet dieses Buch mit dem Eingeständnis, nicht zu wissen, was es ›letztlich‹ mit dem Anderen auf sich hat, ob es bzw. er »als Quelle der Aufforderung [eines in sich selbst veränderten Selbst] ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt [...], oder Gott [...] oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426/Sca, 409). Das erinnert sehr an Kants Wort über jene Stimme, bei der wir »im Zweifel [sind], ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben [...].« *Kants Gesammelte Schriften. Bd. VIII* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff., 405; vgl. H. Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, Berlin ³2020, 132 f.

31 J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 132 [=NR].

32 Vgl. speziell mit Rückbezug auf Ricœur: B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, Kap. 17.

Das soll nun offenbar auch für den Autor, seine Lebensgeschichte, die Genealogie seiner Werke und für deren Leser:innen gelten, die sich auf diese Weise in eine mannigfaltige Alterität des Literarischen verstrickt erfahren. Was wird ihnen das in schriftlicher Form Hinterlassene zu denken geben – *anders* als dem Autor selbst, der sich in den letzten Jahren seines Lebens selbst darüber verwundert zeigte, was aus ihm hervorgegangen ist? Gewiss nichts von vornherein Absehbare; aber auch nichts im Nachhinein völlig Logifizierbares.³³ Die Dramatik und Tragik eines wirklich ›gelebten‹ Lebens kann in keiner geistigen Entwicklungsdynamik oder -logik aufgehen, darauf hat Ricœur mehrfach, wiederum gegen Hegel, bestanden.³⁴ Und kein Denkender, der sich in eine ihn wenn auch vielleicht nicht ›restlos‹, so doch radikal erfassende Geschichtlichkeit verstrickt erfährt, kann aus ihr aussteigen, um sie als einen bloßen Gegenstand zu erfassen und sie sich transparent zu machen. Nichts kann demnach ausschließen, dass sich sowohl dem Autor selbst als auch seinen Leser:innen die Situierung der Werke in ihren geschichtlichen Zusammenhängen nachträglich ganz anders darstellen wird; nicht zuletzt auch deshalb, weil sich diese Zusammenhänge keineswegs von sich aus und durchgängig als *kon-textuelle* erweisen. Zur Sprache und zum Ausdruck gebracht werden musste und muss weiterhin etwas, was ein entsprechend responsives, nicht immer schon vertextetes Selbst überhaupt erst dazu herausfordert, sich und seine Welt durch Lektüre als solches zu verstehen, ohne dass klar wäre, ob und inwieweit das gelingen wird.

4. *Versus* normalisierte Sprachlichkeit: auf der Suche nach neuen (Lebens-)Formen menschlicher Ko-Existenz

Ungeachtet einer mindestens bis zu Johann G. Herder und Wilhelm v. Humboldt zurückreichenden, zuletzt von Isaiah Berlin, Charles Taylor und Robert B. Brandom erneuerten Tradition des

33 Wie es Ricœur stellenweise aber eben doch nahelegt (worauf schon im Vorwort hingewiesen wurde; s. dort Anm. 12).

34 Siehe den Beitrag zur pathischen Subjektivität und Negativität in Bd. I.

Expressivismus³⁵, die sich in dieser Angelegenheit ziemlich sicher zu sein scheint³⁶, hat die sprachkritische Philosophie des 20. Jahrhunderts radikale Zweifel an der auch von Ricœur weitgehend unterstellten Sagbarkeit und textuellen Ausdrückbarkeit alles Erfahrenen geweckt.³⁷ Die ebenfalls paradox erscheinende Rede von Unsagbarem, das ans Unsägliche und Unerträgliche grenzt³⁸, in dem auch jegliche Erfahrung ruiniert wird, die noch mitgeteilt werden könnte, dürfte auch von jenen Sprachanalytikern nicht übersehen werden, deren Methodik Ricœur durchaus gewissen Tribut zollt, die aber doch Gefahr laufen, sich auf eine keineswegs im Ganzen normale, sondern allenfalls bis auf weiteres *normalisierte* Sprachlichkeit zu beschränken, die *als solche* längst radikal in Frage steht, nicht nur bei Dichterinnen wie Nelly Sachs, Ingeborg Bachmann, Hilde Domin u.a. Ein Philosoph wie Ricœur, der sich von seinem frühen Existenzdenken über seine programmatisch hermeneutische und praxisphilosophische mittlere Phase seiner intellektuellen Denkwege bis hin zur späten Theorie des Gedächtnisses, der Geschichte und des versöhnenden Vergessens der Historizität seiner ›Gegenstände‹ und seines eigenen Lebens bewusst war, dürfte eine Beschränkung auf normalisierte Idiomatik kaum mitmachen, zumal ihm so sehr daran lag, eine tradierte Mythik, Symbolik und Metaphorik (zunächst und vor allem, aber gewiss nicht *nur* des ›Bösen‹) für eine Zukunft fruchtbar zu machen, die sich »*trotz allem*«, wie es immer wieder heißt, nicht in einer bloßen Wiederholung einer eminent

35 I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, in: ders., *The Proper Study of Mankind*, London 1995, 359–435; C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, 28; ders., *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 79; R. B. Brandom, *Expressive Vernunft*, Darmstadt 2000.

36 Sogar derart sicher, dass speziell Brandom nach der Beobachtung Rortys auf einen Erfahrungsbegriff gänzlich glaubte verzichten zu können, der ohne eine radikal problematische Ausdrückbarkeit des zu Sagenden nicht zu denken ist; vgl. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, 339.

37 So u.a. Maurice Blanchot, Sarah Kofman und Jean-François Lyotard. Zu letzterem vgl. in diesem Kontext das Gespräch, das Elisabeth Weber mit ihm geführt hat, in: dies. (Hg.), *Jüdisches Denken in Frankreich*. Gespräche mit Pierre Vidal-Naquet et al., Frankfurt/M. 1994, 257–182.

38 Vgl. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980.

gewaltsamen Geschichte erschöpfen sollte³⁹ und ›poetisches‹ Leben weiterhin bestimmen müsste. Diese Fruchtbarkeit hängt für Ricoeur entscheidend von einer innovativen, lebendigen und kreativen Sprachlichkeit ab, der eine bloße ›Gebrauchstheorie der Bedeutung‹ auf den Spuren von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* nicht gerecht werden kann, so unumgänglich sie als philosophische Heuristik zunächst sein mag⁴⁰, geht es doch um »kohärente Deformationen« (*déformation réglée*; André Malraux⁴¹) von Worten und Begriffen, die eine bessere Zukunft anbahnen helfen sollten.⁴²

Aber welche? Welche konkret? Diese Frage hat Ricoeur im Zuge seiner programmatischen Hinwendung vom Text zur Handlung, wie sie die Aufsatzsammlung *Du texte à l'action* (1986) resümiert, und

39 Sondern, im Gegenteil, jeden Grund zu verzweifeln in einen Grund zu hoffen »konvertieren« sollte, wie es in einem früheren Aufsatz heißt – getragen vom unbedingten Vertrauen »conscience inconditionnée« eines Gefühls »schlecht-hinniger Abhängigkeit« (F. Schleiermacher; »sentiment de dépendance absolue«), wie bei Ricoeur noch Mitte der 1970er Jahre zu lesen steht (*La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55, no. 1, Hommage à Pierre Burgelin [1975], 13–26, hier: 25). Am Ende hat er freilich davon Abstand genommen, sich auf ein derartiges Gefühl berufen zu wollen.

40 Vgl. P. Ricoeur, *Husserl and Wittgenstein on language*, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967, 207–217; P. Ricoeur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295; P. Ricoeur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiatori (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124. Wie wichtig Ricoeur zunächst den normalen Sprachgebrauch nimmt, ist ohne Weiteres auch aus seinen Spätwerken über das Gedächtnis und die Anerkennung zu ersehen, die mit semantischen Analysen einsetzen. Nachdem er zunächst auf Wittgenstein verwiesen hatte, insistiert Ricoeur auf der Kreativität der symbolisch vermittelten Wirklichkeit von »individus agissants« in: *L'histoire comme récit et comme pratique*. Entretien avec P. Ricoeur (propos recueillis par P. Kemp), in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165, bes. 165.

41 P. Ricoeur, *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur ›La philosophie de l'histoire‹, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography* (1982), 159–177, hier: 175.

42 Tatsächlich: eine bessere Zukunft – und nicht bloß eine andere, um nur unter allen Umständen zu vermeiden, sprachlich der Vergangenheit Anderer verhaftet zu bleiben, wie es Richard Rorty dargestellt hat, u.a. in *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, Kap. 2.

zu politischer Praxis im Kontext rezenter Lebensformen generell Anfang der 1970er Jahre in seinen Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975) selbst umgetrieben, wobei er freilich auf ein bekanntes Arsenal hoffnungsvoller Aussichten, Fiktionen und Gesellschaftsentwürfe zurückgriff⁴³, ohne selbst neue zu entfalten.⁴⁴ Erneut erweist er sich so als der Vermittler, der er ja auch sein wollte, auf die Gefahr hin allerdings, das Vermittelte lediglich neu zu kombinieren und auf diese Weise fort- und festzuschreiben⁴⁵,

43 P. Ricœur, *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28; *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986; S. N. Arel, D. R. Stiver (eds.), *Ideology and Utopia in the Twentieth Century. The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Lanham, Boulder, New York, London 2019. Ricœur betreibt, was das Politische angeht, v.a. begriffs- und ideengeschichtliche Hermeneutik, aber er tritt nicht mehr als scharf politisch Position Beziehender auf wie in den 1950er Jahren, wo er u.a. den Amerikanismus auf eine Weise kritisiert, die ihm in der McCarthy- und Truman-Zeit wegen ihm vermutlich unterstellter »kommunistischer Umtriebe« womöglich politische Hetze und Verfolgung eingetragen hätte, vor der seinerzeit selbst ein Charly Chaplin schließlich die Flucht ergreifen musste. Man vergleiche nur Ricœurs Beschreibung einer Kriegsgefahr, die ihm eingangs der 1950er Jahre nicht zuletzt von einem religiös und selbstgerecht aufgeladenen amerikanischen Sendungsbewusstsein auszugehen schien, das zu einer geradezu hysterischen manichäisch-antikommunistischen Weltsicht neigte: *Pour la coexistence pacifique des civilisations*, in: *Esprit* 19, no. 177 (3) (1951), 408–419, hier: 419.

44 Im Rückblick fügt sich sein politisches Denken allerdings in eine verbreitete Ratlosigkeit ein, die andere offen eingestehen, so etwa die Neo-Liberalismus-Kritikerin Wendy Brown, wo sie schreibt: »Wir wissen zwar, was mit dieser Welt nicht stimmt, können aber keinen Ausweg oder eine realisierbare globale Alternative formulieren.« Das Verlangen nach Widerstand kaschiert das nur allzu oft. Vgl. W. Brown, *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015], Berlin ²2021, 265. Jedoch appelliert Brown schließlich an ein demokratisch unverzichtbares Gestaltenkönnen (266 ff.) auf eine Weise, in der sich Ricœur mit seiner Anthropologie des »fähigen Menschen« bestätigen sehen könnte.

45 Bezeichnend liest sich in diesem Sinne etwa der Text *Le projet d'une morale sociale*, in: *Christianisme social* 74, no. 5–8 (1966), 285–295, hier: 286 f., zu »concepts majeurs de la philosophie sociale«. Die gleiche Schwierigkeit wirft der viel spätere Text *Ipséité/Altérité/Socialité* (in: *Archivio di Filosofia* 54, no. 1–3 [1986], 17–33) auf, wenn er vom (sei es mit Descartes, sei es mit Kant vorgestellten) *Ego* zum *Selbst* übergeht und dieses wiederum als *Respekt verdienendes und praktizierendes* so fasst, dass es in gewisser Weise stets *radikale Ausnahme* in einem *gemeinschaftlichen sozialen und politischen* Leben bleiben soll. Doch welche Folgen hat das konkret für eine Philosophische Anthropologie (wie sie Ricœur noch in *Le Juste* 1 [1995], Paris ²2022, 30, verteidigt [=LJ1]) und für

während unsere neo-imperiale, neo-liberale, finanzialisierte, bio-politische Gegenwart längst schon anderswohin aufbricht, deren sich andeutende Trajektorien es zu begreifen gälte, die über sich bereits Abzeichnendes hinaus allerdings auch ins unvorhersehbar Künftige weisen, von dem sich ›restlos‹ Enttäuschte nichts mehr versprechen oder gar ›verheißen‹ lassen.⁴⁶

Wird man auch in näherer oder fernerer Zukunft dennoch (selbstverantwortlich, auf je eigene, unverwechselbare, unvergleichliche, singuläre Weise) ›existieren‹ – oder sich vielmehr (wieder) ohne den entsprechenden begrifflichen Ballast einer womöglich obsoleten

deren ›konventionelle‹ Berufung auf eine aristotelische Teleologie guten Lebens sowie auf eine Deontologie des Zusammenlebens im Rahmen gerechter Institutionen? Diese Frage bewegt auch andere, so Edith Wyschogrod, die eine ›ethics of alterity‹ mit einem ›desire for future community‹ zu verbinden sucht (in: *Crossover Queries. Dwelling with Negatives, Embodying Philosophy's Others*, New York 2006, 322 ff.). Fließen am Ende reflexionsphilosophische, moraltheoretische, unter Verweis auf Karl Jaspers' Begriff der Ausnahme existenzialistische, mit Levinas radikal-ethische, dialogistische, kommunitäre und kantianisch-kosmopolitische Gedanken derart zusammen, dass deren Konflikthaftigkeit harmonisiert erscheinen muss? – Vielversprechend (anstelle bloßer Reinterpretationen und -kombinationen überlieferter Begrifflichkeiten) muten dagegen kulturanthropologische und phänomenologisch-literarische Revisionen menschlichen Tuns und Zusammenlebens in Lebensformen an (um nur zwei Beispiele zu nennen). Vgl. etwa J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Berlin ³2021, und B. Frischmuth, *Nichtstun als politische Praxis. Literarische Reflexionen von Untätigkeit in der Moderne*, Bielefeld 2021.

- 46 Wobei an das ganze Spektrum zu denken ist, das von Ricœurs Begriff einer ereignishaften Ankunft (*avènement*) des Sinns in *Histoire et vérité* bis hin zu Derridas *démocratie à venir* reicht, die sich ständig ›im Kommen‹ befinden soll, aber vielleicht nie wirklich irgendwo ›ankommen‹ wird. Vgl. J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 109 ff. Die angesprochene Enttäuschung reicht, was die praktischen Folgen anbetrifft, vom Rückzug in ein bloß noch arbeitendes Leben (wie bei Simone Weil) bis hin zu einer anti-geschichtlichen Praxis der Güte, wie sie von Wassili Grossman über Emmanuel Levinas bis hin zu Hannah Arendt und auch bei neueren Autoren wie Christian Jambet im Zeichen einer Gnade anklingt, die im Verhältnis zu einer mit Kojève vorgestellten, durch Arbeit und Negativität vorangetriebenen Geschichtszeit heterogen bleibt, sich aber ggf. mit ihr überkreuzen kann. Siehe dazu die (Ricœur ganz aussparenden) Hinweise bei A. Gibson, *Intermittency. The Concept of Historical Reason in Recent French Philosophy*, Edinburgh 2012, 12 f.; zur Güte bei Grossman, Levinas und Arendt Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. III.

Existenzphilosophie damit zufrieden geben, ›da‹ zu sein⁴⁷ bzw. zu ›leben‹?⁴⁸ Und wird sich das Leben noch als ein Zusammenleben im Sinne einer interpretationsbedürftigen, in Lebensformen realisierten Praxis von Ko-Existierenden deuten lassen?⁴⁹ Wie wäre letztere alteritätstheoretisch zu revidieren⁵⁰, nachdem wir uns nicht länger vorstellen können (und wollen), dass irgendjemand je einer Lebensform ›auf Gedeih und Verderb‹, bedingungs- und ›rest‹-los zugehört, auch dann nicht, wenn es sich um eine virtuelle *internet community* handelt, die womöglich ignoriert, wie weitgehend sie von interessierter Seite unerkant einem *permanent record* unterworfen wird, dem angeblich nichts mehr entgeht?⁵¹ Kann man bzw.

47 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg i. Br., München 1977, 133, 163, 277.

48 Vgl. D. Fassin, *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin 2017; Jullien, *Existierend Leben*, 26 f. Während Jullien hier energisch für ein unvermeidlich *exiliertes und dissidentes »Existieren«* plädiert, das niemals in ›gegebenem‹ Leben aufgehen will, beobachtet Paul Rabinow, der sich wie auch Ricœur auf Canguilhem stützt, die Tendenz, in einer regelrechten Gesundheitsobsession das eigene Leben (*bios*) »in Begriffen der ›zōē‹ umzugestalten«. Vgl. P. Rabinow, *Anthropologie der Vernunft. Studien zu Wissenschaft und Lebensführung*, Berlin 2022, 96. Ricœurs entsprechender Beitrag wird in diesem Kontext gar nicht wahrgenommen. Siehe zum Vgl. M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2006. Dem Sinn dieses Untertitels wird mit Bezug auf Ricœur widersprochen v. Vf. in: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016; vgl. auch *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 5, no. 2, *Special Issue: Responsibility and Justice for Future Generations in Dialogue with Phenomenology* (2017) (eds. M. Fritsch, F. Menga).

49 Unverkennbar ist das die Kernfrage, die Autor:innen wie diese umtreiben muss: L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; J. Lanier, *Gadget. Warum die Zukunft uns noch braucht*, Berlin 2014; S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, London 2019.

50 Eine Frage, die (mit nur marginaler Berücksichtigung Ricœurs) auch andere beschäftigt hat. Z. B. T. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1999, XLV; ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M. 2000, 255 mit Blick auf Adornos Nicht-Identisches.

51 Vgl. E. Snowden, *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019. Hier sind sozialphilosophisch noch kaum zureichend behandelte Probleme der Diskretion bspw. angesiedelt, die nicht nur damit zu tun haben, dass jemand ›anders‹ ist (was längst als weitgehend indifferenter Befund durchgeht), sondern *wie, inwiefern, wie sehr* ›anders‹ – und welcher Mühe es bedarf, dem gerecht zu werden. Es würde zu weit führen, all die Ansätze aufzulisten, in denen radikale Alterität

darf man heute noch unbedacht eine politisch hochproblematische ideengeschichtliche Erblast in Anspruch nehmen, die mit Begriffen wie Lebensform und Lebensraum verbunden ist, welche womöglich wieder die »Geister des Ortes«⁵², des »Blutes« und des »Bodens« heraufbeschwören?⁵³ Ist diese Erblast einfach abzuschütteln, indem man sich einer neuen Terminologie – etwa des Bio-Politischen (wie bei Michael Hardt und Antonio Negri) oder des ständigen »Passierens« immer neuer Verkettungen und der Vernetzung von allem Möglichen (wie in der Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours⁵⁴) – bedient und nebenbei suggeriert, es könne wirklich ein »entortetes« oder »nomadisierendes« Zusammenleben geben, das nicht wiederum schwierige Probleme der Abgrenzung, der Durchlässigkeit von Grenzen und der Verfügung über sie nach sich ziehen müsste?⁵⁵

Heute, wo viel davon die Rede ist, dass es weltweit vorrangig nur noch darum gehen könne, das Klima oder gar die Erde als Ökosystem zu »retten« und zu neuen, einer Programmatik der *dé-croissance* verpflichteten Formen »weltweit« hospitaibler *convivialité* und *commensality* aufzubrechen, ist bereits nach relativ wenigen Jahren, die uns vom Todesjahr Ricœurs (2005) trennen, deutlich zu erkennen, wie sich seinerzeit nur schwer absehbare Maßgaben durchgesetzt haben, von denen zumindest diejenigen Philosophen nicht unberührt bleiben, die sich mit der Erfahrung konfrontiert sehen, von einer forcierten ökologisch-ökonomischen Destruktivität derart überholt zu werden, dass ihr ganzes tradiertes Begriffsarsenal

praktisch keine Rolle spielt, aller bemühten »Politik der Differenz« zum Trotz. Vgl. bspw. P. Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* [1980], Frankfurt/M. 1993. In solcher Politik erkannte Ricœur selbst die Gefahr, dass ihr im Grenzfall jede Differenz indifferent, gleichgültig oder auch gleichwertig erscheinen kann (vgl. SaA, 346/Sca, 332).

52 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175.

53 Vgl. R. P. Harrison, *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003.

54 Vgl. M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2004; B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 60, Heft 2 (2013), 91–129.

55 Vgl. E. S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles, London 1998, ch. 12; Vf. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020; D. Gerst, M. Klessmann, H. Krämer (Hg.), *Grenzforschung*, Baden-Baden 2021.

als anachronistisch erscheinen kann.⁵⁶ So sehr uns dies heute beunruhigen muss⁵⁷, so wenig sollte man sich seinerseits eines unfairen, nicht von einem hermeneutischen *principle of charity* getragenen und womöglich auch indiskreten Anachronismus in der Beurteilung der überlieferten Schriften eines Anderen schuldig machen, was auch immer man nachträglich in ihnen vermissen, wo auch immer man Desiderate ausmachen oder gar Verfehltes und Versagen feststellen wird, selbst dort noch, wo eine nie endende (»interminable«) Trauer zum Vorschein kommt (RF, 79/TP, 74).

5. Sagen im Zeichen des Anderen: Zwischen hermeneutischer »Wiederholung« und Verzicht auf jegliches Überleben

Wäre es nicht geradezu vermessen, ein langes Leben – oder, wenn nicht dieses selbst, so doch die aus ihm hervorgegangenen Werke – ›beurteilen‹ zu wollen, ihnen gar etwas ›anzukreiden‹, weil man Wichtiges vermisst, was für den Betreffenden, zumal für einen höchst produktiven Autor wie Ricoeur, vielleicht gar keine besondere Bedeutung hatte? Und wenn etwas ›fehlt‹, warum sollte man dann

56 Im bereits erwähnten Interview mit Peter Kemp moniert Ricoeur selbst, dass die Idee eines Ökosystems, dessen »Teil« der Mensch sei, statt nur als auszubedeutende Ressource in Betracht zu kommen, dem Marxismus völlig fremd geblieben sei (161). Doch geht er selbst von einer systematischen Trennung von Natur(-zeit) und Geschichte aus, die er aus einer nicht nur dem Marxismus anzukreidenden Überlieferung übernimmt, welche wesentlichen Anteil an der längst deutlich zu Tage tretenden *Selbstdestruktivität* menschlichen Wirtschaftens im Ganzen hat. Vgl. dagegen das Interview mit Edith u. Paul Deléage unter dem Titel *L'éthique, le politique, l'écologie*, in: *Ecologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7 (1993), été, 5–17. Wer genauer hinsieht, wird abgesehen davon rasch erkennen, dass auch eine terminologisch ganz neu ansetzende Theorie wie diejenige Latours geradezu klassisch anmutende Probleme bearbeitet, vor allem das der »Bewohnbarkeit« der Welt. Vgl. die Rezension d. Vf. von B. Latour, *Existenzweisen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 67, Nr. 4 (2014), 366–375.

57 Zumal wenn es heute stimmt, »[que] le cosmos entier tombe sous la responsabilité de l'homme«, wie Ricoeur in der Einführung zu *Le Juste 2*, Paris 2001, 21, schreibt [=LJ2]; vgl. dazu die aktuellen, genau davon auch ausgehenden Stellungnahmen zum sog. Anthropozän, auf die weiter unten verwiesen wird (Anm. 200).

nachträglich bemängeln, dass der Autor noch dies oder jenes hätte berücksichtigen können, sollen, ja müssen?⁵⁸ (Zu allem Überfluss, wenn man bedenkt, mit welcher Fülle von Veröffentlichungen man es zu tun hat, die es später Lebenden ja allemal unbenommen sein lässt, selbst ans Werk zu gehen, wo sie – in ihrerseits kritikwürdiger Art und Weise – ›Desiderate‹ ausgemacht haben.) Genügt es nicht, die Frage so zu stellen, um sogleich zu erkennen, wie verfehlt *sie* ist? Kann es in der Auseinandersetzung mit dem Werk eines Anderen nicht allein darum gehen, wenn nicht ihm selbst – gewissermaßen über dem Tod hinweg, den er erklärtermaßen auf keine Weise zu überleben hoffte⁵⁹ –, so doch dem, was er *sagen* wollte, zu begegnen, sich auf seinen Spuren und verschlungenen Denkwegen zu bewegen, um nachzuvollziehen, was *seine eigenen* ›eentlichen‹ Anliegen waren, was er vorgedacht und generöserweise Anderen in einer Vielzahl von Texten zu freiem, wohlwollendem und möglichst gerechtem, freilich unvermeidlich selektivem, insofern auch verkürzendem und teilweise ungerechtem ›Nach-Denken‹ hinterlassen hat – das nach Ricœurs eigenen Worten die Idee eines »Zugewinns ohne Verlust zu Grabe« tragen muss?⁶⁰ Und hätte ein von unvermeidlichem Verlust gezeichnetes anderes, verändertes oder gar verändertes Denken, dem von einem Anderen überhaupt erst ›zu denken gegeben‹ wurde, nicht stets eine Form des Dankes zu sein, eines Dankes, der allerdings nichts mehr wird zurückerstatten können? Werden wir

58 Vgl. mit Blick auf die Entkolonialisierung Afrikas generell und Algerien, Marokko und Tunesien speziell: E. Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles 2021. Man kann nicht umhin, jene Fragen auch auf die eigene Gegenwart zu beziehen. Woran werden uns Spätere messen im Hinblick auf ihre Fragen, zu denen wir aus ihrer nachträglichen Sicht hätten Stellung nehmen müssen? Es dürfte nur eine schwache Entschuldigung sein, eigene ›Sprachlosigkeit‹ damit zu erklären, dass zumal im Zeichen der sog. Globalisierung allzu vieles gleichzeitig geschehen ist, darunter für nicht mehr ›möglich‹ Gehaltenes wie die »Wiederkehr« des Krieges in neuen Formen und wie millionenfacher Hunger hartnäckig Andauerndes, wogegen kein einfacher Protest mehr etwas ausrichtet.

59 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 7, 69 [=LT]. Aber spekuliert Ricœur hier nicht unter Verweis auf Luk. 17,33 auch mit dem alten Theologumenon, demzufolge diejenigen alles gewinnen werden, die auf alles verzichtet haben? (LT, 62 f., 70 f.)

60 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 16.

auch hier auf ein Geben verwiesen, das uns zugutegekommen ist und dem wir unsererseits nur ›umsonst‹ in beiden Bedeutungen des Wortes, asymmetrisch und ›rückkehrlos‹ Antwort geben können, immer auf dem Weg in eine unvorhersehbare Zukunft, die sich mit keiner Vergangenheit mehr zu einem Kreis runden wird, wie man von Homers *Odysee* über Hegel bis hin zur Hermeneutik der »Wiederholung« des Vergangenen gehofft hatte?⁶¹

Um eine Art von Rückgabe sollte es auch in Ricœurs Sicht gar nicht gehen, wenn man seiner hermeneutischen Grundüberzeugung folgt, die besagt, dass wir Sinn und Bedeutung von Überliefertem zu verstehen, auszulegen, zu interpretieren haben – nicht den verstorbenen, am Ende auf jegliches ›Überleben‹ verzichtenden Verfasser von Texten, nicht dessen Psychologie oder »fremdes Seelenleben«, wie es Dilthey in seiner *Geschichte der Hermeneutik* (1900) in einer heute bereits etwas altertümlich anmutenden Sprache⁶² nahegelegt hatte. Viel wichtiger als diese wohl ohnehin unerfüllbare Aufgabe, einen fremden Autor selbst (und ihn eventuell sogar besser als dieser sich selbst) zu verstehen, könnte es sein, seine Veröffentlichungen so weit wie möglich vor dem üblichen »Buchunglück«⁶³ zu

61 Vgl. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 16 f., 67.

62 Bedenkt man, dass schon seit langem bemerkt wurde, wie der Begriff der Seele aus dem wissenschaftlichen Vokabular verschwindet, nicht erst seit Friedrich A. Langes Rede von einer »Psychologie ohne Seele«. Längst ist diese Entwicklung auch außerhalb der Wissenschaften festzustellen. So zitiert Hans Blumenberg (*Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 337) Hans Carossa mit den Worten: »Eine Psyche hat heutzutage jeder, Seelen aber gibt es weniger denn je.« Vgl. Vf., *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: 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, 259–282. Ricœur bedient sich jedoch unverdrossen dieses nicht objektivierbaren Begriffs; so in *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 269 f., 336 (zur Seele als »enjeu caché de vie«); LJ2, 201 (zur Topografie der Seele), sowie in A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 103, 173 [=PB] (zur »naissance sans cesse renouvelée de l'âme« [Rosenzweig] in deren schmerzlicher zeitlicher Zerspannung [363]).

63 Vgl. M. Blanchot, der diesen Ausdruck Levinas entlehnt, in: *Die Schrift des Desasters* [1980], München 2005, 125, sowie E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 211, wo von einem »Unglück« eines Textes *als Buch* die Rede ist.

bewahren, zu dem es kommt, wenn das Veröffentlichte den jeweiligen Interpreten auf die eine oder andere Weise zum Opfer fällt, die hermeneutisch scheinbar nie den Faden verlieren, unaufhörlich angeblich ›Verstandenes‹, rational ›Nachvollziehbares‹, ›Plausibles‹ und ›Kritikwürdiges‹ produzieren, wobei sie sich stets dessen sicher sind, Vorgedachtes so konsistent wie nur möglich beurteilen und weiter zu denken zu können, ohne je eine tiefe Irritation oder gar ein Auseinanderbrechen des Verstandenen und Beurteilten in Fragmente zu riskieren (wie es Ricœur selbst bei der Niederschrift seiner nachgelassenen Notizen widerfahren ist, in denen man seinem Philosophieren *in statu nascendi* besonders nahezukommen glaubt), ohne Gesagtes zu widerrufen oder es einem *Anders-Sagen* zu überantworten, das auf eine über es selbst wiederum hinausweisende Zukunft angewiesen sein könnte, wenn es sich zu irreversibler Weiter-Gabe des Gedachten, Gesagten und Geschriebenen bestimmt erweist.⁶⁴ Wäre es nicht ein gutes Eingeständnis am Ende einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Werk eines Anderen, im Grunde wieder am Anfang zu stehen, von Neuem beginnen⁶⁵, alles Gesagte aus der Hand geben und wieder Anderen alles *anders zu Sagende* überlassen zu müssen – im Horizont einer ohnehin nur fragmentarisch existierenden und deshalb auf sprachliche Hospitalität rückhaltlos angewiesenen Menschheit, die keinerlei Aussicht auf eine abschließbare Identität hat, so dass alle einander und sich selbst auf irreduzible Art und Weise fremd bleiben (vgl. LJ2, 33, 36 ff., 40)?

So wäre zu verstehen, was Gaston Bachelard in seiner von Ricœur des öfteren zitierten *Poétique de l'espace* als unsere Ausgangslage bezeichnet hat: »Die Philosophie bietet uns ihre Begriffe in einer

64 Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, 140, 159, 170, 176; Vf., *Überlieferung als Versprechen. Rudimente einer Ethik des weitergegebenen Wortes in der gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/M. 2001, 304–344.

65 Vgl. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des Cogito?*, 22 zu Foucaults entsprechenden Äußerungen am Ende von *Les mots et les choses* (1966) in Bezug auf die eigene Arbeit. So bekennt auch Ricœur Mitte der 1990er Jahre: wir stehen nur am Beginn unseres Stammelns in den angesprochenen Fragen. Vgl. das 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. Die Rede von *phrónesis* und Weisheit (*sagesse pratique*) soll das nicht kaschieren.

zu starr festgelegten Ordnung, als daß wir uns, wie es der Phänomenologie tun muß, unaufhörlich immer wieder von neuem in eine Ausgangslage [situation de départ] versetzen könnten.«⁶⁶ Dabei verstand sich Ricœur selbst weder als ›Vertreter‹ der Phänomenologie (deren methodisches Rüstzeug er allerdings oft in Anspruch nimmt, besonders dort, wo er ihr seine eigene Hermeneutik »aufpfropft«⁶⁷), noch auch war er dazu bereit, sich in einer starren überlieferten Ordnung einzurichten. Muss man sich dem nicht ohnehin widersetzen? Hat ein Werk, haben Schriften und diverse Texte nicht allein deshalb Zukunft – eine Zukunft, in der sich ihre Geschichte gegebenenfalls wird bewahrheiten können?

Ricœur selbst wusste genau, dass wir es hier nicht mit einem leicht abzufertigenden Problem zu tun haben, sah er sich doch unter dem Eindruck der späteren Schriften von Levinas dazu gezwungen, der Dimension eines ›Anders-Sagens‹ Rechnung zu tragen⁶⁸, das Gesagtem und Geschriebenem innewohnen und sich ihm widersetzen kann, zumal dann, wenn es wirklich an Andere adressiert ist oder sich von ihnen in Anspruch nehmen lässt in einem geradezu an-archischen, sich zwischen uns abspielenden Geschehen, dessen niemand je mächtig wird.⁶⁹ Wo es nicht wenigstens versucht wird,

66 Womit Bachelard implizit Philosophie und Phänomenologie gegeneinander ausspielt; G. Bachelard, *La Poétique de l'espace* [1957], Paris 41964, 210; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 266.

67 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 23 [=CI]; dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 14.

68 Eine im Allgemeinen weniger bemerkte, aber doch hochsignifikante Entwicklung im späteren Werk Ricœurs ist die immer stärker zur Geltung kommende Betonung eines Sagens (*dire*), das nicht im Gesagten, im Text und im Überlieferten aufgeht. Auch in diesem Punkt nähert er sich Levinas stark an. Vgl. etwa bereits im Beitrag *Philosophie et langage*, in: Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy*, 287 f. den Hinweis auf eine »trace du dire dans le parler«. In diesem Sinne schien mir früher die Rede von einem das ganze Leben durchziehenden Sagen sinnvoll.

69 Tangieren wir hier nicht, fragt Ricœur in seiner Diskussion mit Hans Küng, »quelque chose qui n'est pas dit, un non-dit, en quelque sorte, dans aucune des religions, qui serait comme le fond mystique du fondamental qui ne passe pas complètement dans la langue, précisément? Loin d'une déclaration commune, nous aboutirions presque à un silence commun sur ce qui ne peut pas être dit. C'est ce silence profond commun, qui nous rassemblerait plus qu'une déclaration sur des principes éthiques dont on peut toujours dire qu'ils

jener Dimension des ›Anders-Sagens‹ Rechnung zu tragen, kann ohnehin keinerlei Philosophie stattfinden, die ihren Namen verdienen würde. Wie aber ist dieser Anspruch zu denken? Wie zeigt er sich und woher rührt er? Aus einem »Sagen« (*dire*) Anderer, die uns auch dann, wenn wir uns nur nach eigenem Gutdünken an sie wenden wollen, in Anspruch nehmen, hat Levinas seinerseits in einer Sprache nahegelegt, die gelegentlich verbal gewaltsame Züge anzunehmen drohte, wo sie glauben machte, gleichsam an vernünftig Gesagtem vorbei eine gänzlich heterogene Wahrheit des ›Anderen‹ zur Geltung bringen zu können⁷⁰ – was ihm seitens Dominique Janicauds den Vorwurf einer ganz und gar unzulässigen Theologisierung der Phänomenologie eingetragen hat.⁷¹

Gegen eine sprachunkritische Berufung auf *den* ›Anderen‹ hat auch Ricœur nachdrückliche Einwände geltend gemacht, tangierte doch Levinas' Subversion aller normalen bzw. normalisierten Sprache, der sich Ricœur ungeachtet ihrer symbolischen, mythischen und poetischen Potenziale nicht erst seit seiner im Wesentlichen ab etwa 1970 verstärkt erfolgten Rezeption der Schriften Wittgensteins und der Analytischen Philosophie verpflichtet fühlte⁷², zentral den Kern all dessen, was er zuvor über die Unumgänglichkeit der Objektivierung intendierten Sinns in sprachlicher Bedeutung bzw. in der Idealität des interpretatorischen Gehaltes von Texten gelehrt hatte.⁷³ Zwar hat sich Ricœur immer wieder gegen eine Philosophie der Unmittelbarkeit, der Intuition und ›unvermittelter‹ Wahrnehmung gewandt und sogar behauptet, der Andere werde streng genommen

n'ont nullement besoin de fondement religieux.« Vgl. die Dokumentation der am 5. 4. 1996 auf ARTE ausgestrahlten Diskussion zwischen Küng und Ricœur anlässlich des *Manifeste pour une éthique planétaire* von Küng: ders., P. Ricœur, *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*, in: *Sens (Revue de l'Amitié judéo-chrétienne de France)*, no. 5 (1998), 211–230.

- 70 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997, 26; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien 2015, 36.
- 71 D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009; *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.
- 72 Vgl. das Interview mit J.-M. Lannou unter dem Titel *Y a-t-il une tradition française en philosophie?*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, no. 1 (1990), 87–91, hier: 91.
- 73 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12.

gar nicht gesehen (und ebensowenig unvermittelt gehört), ja sein Gesicht und seine Stimme sei für eine auf verschriftlichte Texte fokussierte Hermeneutik nahezu bedeutungslos⁷⁴, doch wich er in späteren Schriften, gewiss unter dem Einfluss von Levinas, immer mehr davon ab.⁷⁵

Von der außerordentlichen Tragweite von Levinas' Philosophie einer in keinem Sagen oder Gesagten, Gehörtem oder Geschriebenen und Überliefertem aufhebbaren ›Exteriorität‹ des Anderen war Ricœur allerdings überzeugt – vielleicht deshalb, weil Levinas etwas ›zur Sprache brachte‹, was ihn wie zuvor schon u.a. Martin Buber, Max Scheler und Edmund Husserl, aber auch Gabriel Marcel ebenfalls seit langem und vielleicht ›seit jeher‹ umgetrieben hat⁷⁶: das Verhältnis zum Anderem *als solchem*⁷⁷, sei es von Angesicht zu Ange-

74 Vgl. P. Ricœur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 70, 86.

75 Schließlich fürchtete er sogar, im Horizont anonymer Dritter, niemals von Angesicht zu Angesicht begegnender Mitbürger:innen und Zeitgenossen drohe womöglich eine im Sinne von Levinas ›gesichtslos‹ machende Dehumanisierung; vgl. P. Ricœur, *Le cercle de la démonstration* [1988], in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 217–231, hier: 219 [=L1]. Das Gesicht in der ethischen (›sprechenden‹, gerade nicht bloß visuellen) Bedeutung des Wortes kann so gesehen keinesfalls etwa nur dialogischen Verhältnissen vorbehalten bleiben. Zum *Man* (im Sinne Heideggers) »sans visage«, in dem jede(r) irgendeine(r) ist (›n'importe qui‹), vgl. Ricœur, MJ, 174. Diese Problematik bestimmt unverkennbar noch die späte Gerechtigkeitstheorie des Autors; vgl. Ricœur, SaA, 276/Sca, 265; PB, 188 f.; LJ1, 26 f.

76 Weit zurückreichende und verzweigte Spuren dieses ›Umgetriebenseins‹ lassen sich im Werk Ricœurs finden; vgl. zum Vorangegangenen u.a. MJ, 102, 135, 302; *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397; auch in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 266–284; *Histoire et vérité* [1955/1967], Paris 2001, 16 [=HV].

77 Vgl. P. Ricœur, *Éthique* [1985] in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedie/ethique/. Hier wird überdeutlich, wie Ricœur auch den außerordentlich befremdlichen Gedanken einer Exteriorität des Anderen wiederum zu integrieren trachtet in einer »perfekt reziproken« Relation, in der es darum gehe, »[de] faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude.« Genau so äußert er sich auch in *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 49/50 (1983), 31–43, hier: 34 (wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 3 [1984], 61–71).

sicht, im Dialog oder in Anbetracht des ›Nächsten‹, sei es in der Empathie und Sympathie, im Mitleid und Mitsein oder im Bezug auf Dritte, die nicht in ihrer vergesellschafteten Existenz aufgehen, sei es in der Erinnerung an das bezeugte Leben derer, die wir überlebt haben, sei es im Verhältnis des Selbst zu sich selbst *comme un autre*, von dem Ricœur schließlich nicht zu sagen wusste, um wen oder was es sich bei diesem ›Anderen‹ überhaupt handelt. Theologischer Rede, die in diesen Dingen Bescheid zu wissen glaubt und dies wiederum Andere glauben machen will, hat er sich u.a. deshalb mit Bestimmtheit genauso verweigert wie einer umstandslosen Mystifizierung des Anderen, die er als geradezu »pervers« einstuft, wenn sie mit Thematisierungsverboten einherging oder wenn sie (wie bei Levinas gelegentlich) den Eindruck erweckte, den Anderen rein als solchen, ohne jegliche symbolische, institutionelle und regelbedingte Vermittlung zur Sprache bringen zu können.⁷⁸

Wurde das Verhältnis zum Anderen als solchem aber nicht schon besser als je zuvor, in bis heute unübertroffener Weise und womöglich sogar schon abschließend durch Hegel beschrieben, wie Derrida offenbar gegen Levinas einwandte?⁷⁹ Oder sprach erst Kierkegaard von einem Verhältnis eines Selbst, das sich zu sich selbst verhält, zum Anderen als solchem? Und hat nicht Levinas *beide*, Hegel und Kierkegaard, in einem einzigen Zug Richtung *Altes Testament* hinter sich lassen wollen, statt nur auf deren ›griechischem‹ Denken aufzu-

78 Was eine bestimmte Rezeption allerdings nicht verhindert hat, derzufolge in all den angeschnittenen Fragen nichts anderes als das Wort Gottes zu vernehmen sei. So zieht man sich aus der Agora einer buchstäblich welt-offenen Philosophie womöglich wieder in für sich selbst privilegiert in Anspruch genommene Überlieferungen zurück. Vgl. Treanor, Venema, *Introduction*, in: dies. (eds.), *A Passion for the Possible*, 1–22. Demgegenüber ist an Ricœurs mehrfach geäußerte Vorbehalte gegen jegliche Mystifizierung zu erinnern. Immerhin gilt ihm das Mysterium des Menschen zwar als indirekt und analog »vermittelbar« – allerdings ausgehend von einer »pathétique de la misère« des niemals ganz mit sich koinzidierenden Menschen; P. Ricœur, *L'homme et son mystère*, in: *Le Mystère*. Semaine des intellectuels catholiques (18.-25. 11. 1959), Paris 1960, 119–130, hier: 125. Gegen eine vermittlungslose Rede vom Anderen, die den niemals von Angesicht zu Angesicht begegnenden, anonymen Dritten im Grunde nicht kenne, wendet sich Ricœur u.a. in dem Interview mit Joël Roman und Etienne Tassin unter dem Titel *J'attends la renaissance*, in: J. Message, J. Roman, E. Tassin (éd.), *Autrement. A quoi pensent les philosophes?*, Paris 1988, no. 102, nov.

79 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 173, 179, 234.

bauen, in dessen Spuren sich Ricœur erklärtermaßen bewegte und dem sich die Philosophie in der Tiefe ihres historischen Gedächtnisses vor allem verpflichtet fühlt, wie er meinte?⁸⁰

Diese Fragen können bis heute nicht als abschließend beantwortet gelten, trotz einer beeindruckenden Literatur, die sich zwischenzeitlich ausführlich mit ihnen auseinandergesetzt hat. Davon abgesehen stellt die angesprochene Problematik der Alterität oder Ander(s)heit nicht die einzige dar, durch die sich Ricœur zu einem erneuten ›Anders-Sagen‹ herausgefordert gesehen hat, weil er realisierte, was in seinem eigenen Werk bislang ungesagt geblieben war und was vielleicht wiederaufzugreifen, anders und neu zu sagen gewesen wäre. Besonders bemerkenswert ist sie jedoch deshalb, weil Ricœur in diesem Falle selbst auf etwas aufmerksam gemacht hat, was seine Leser:innen womöglich sonst ›vergessen‹ hätten: allen hermeneutischen Bemühungen wohnt nicht nur eine dem Verstehen zu verdankende Alterität inne (die auch Literaturtheoretiker und Historikerinnen beschäftigt⁸¹); vielmehr werden sie auch selbst von einer radikalen Alterität heimgesucht, der sie wohl niemals beikommen werden; nicht zuletzt deshalb nicht, weil sie sich paradoxerweise anders als sie selbst erweist und insofern nie eindeutig zu identifizieren sein wird. Gewiss: man könnte neu einsetzen, wenn noch Zeit ist, noch mehr Texte produzieren und sie nachträglich zu einer Einheit zu formen versuchen; und doch würde sich kein stimmiges Gesamtbild von gültigen Einsichten, Revokationen und Revisionen ergeben. Das sagt auch Ricœur mehrfach explizit: eine vollständige Synthese ist weder im Werk eines Autors noch gar in der Geschichte möglich, die wir spätestens seit der Aufklärung als die Geschichte aller Menschen begreifen.

Doch darin erschöpft sich jene Alterität nicht. Sie widersteht nicht nur *jeglicher* dialektischen Integrierbarkeit und geht deshalb mit unvermeidlichen Verlusten einher; sie unterwandert als Herausforderung, Gesagtes anders zu sagen bzw. zu schreiben, ohne dabei

80 Vgl. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 58 [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 61 [=DI]; sowie Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 168; Levinas, *Schwierige Freiheit*, 177–181; B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

81 Siehe Anm. 144 zum Beitrag über Existenz, Geschichte und Wahrheit in Bd. I.

Neues und zu Widerrufendes deutlich unterscheiden zu können, von vornherein auch die Schriftlichkeit als solche, die sich nunmehr, so scheint es, niemals selbst genügen kann. Liegt in ihrem Ungenügen aber nur ein Mangel – oder gerade das, was sie am Leben erhält? Und sprengt das am Ende den Rahmen einer Hermeneutik, die sich, einschlägigen Definitionen Ricœurs zufolge, ganz und gar auf Texte sollte stützen zu können – von deren Fragmentierbarkeit und algorithmisch gesteuerter Rekombinierbarkeit, wie sie in Zeiten der digitalen Medien gang und gäbe geworden ist, er sich noch kaum eine Vorstellung hat machen können?⁸² Ist deren inter-textuelle Referenz auf eine Welt, *in der* bzw. *die wir mit Anderen leben*, »existenziell« unverzichtbar⁸³, wie beziehen sie sich dann zumindest indirekt auf *deren* nicht durch Texte vermittelte »analoge« Präsenz, Vergangenheit und Zukunft? Hat speziell Levinas nicht energisch bestritten, dass das »Gesicht« (*visage*) des Anderen »lesbar« sei, und seine Leser davon zu überzeugen versucht, gerade darin liege die eigentümlich diastatische »Nähe« (*proximité*) des Anderen als solchen, sei dieser nun in Reichweite (»proche«) oder entfernt (»lointain«)?⁸⁴ Klang

82 Vgl. etwa P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019; B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik, neue Ethik? Interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Folgen der digitalen Transformation*, Heidelberg 2021; H. Wertheimer, *Digitaler Humanismus*, in: *IWMpost*, no. 129 (2022), 22; M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

83 Keineswegs gibt sich Ricœur ja mit einer Hermeneutik von »Texten« und mit *deren Intertextualität* zufrieden, die er als eine Arbeit des Sinns (»travail du sens«) begreift, in der ein Text an die Stelle eines anderen tritt und dabei dessen Sinn erweitert; vielmehr geht es ihm um eine »phase existentielle« der Interpretation, die diese zur gelebten Welt, zur Lebenswelt und zum sozialen Dasein mit und unter Anderen zurückkehren lässt. Darin liege schließlich die *intentionnalité référentielle* der Texte selbst (!); vgl. in diesem Sinne P. Ricœur, *La Bible et l'imagination*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 62, no. 4 (1982), 339–360, hier: 343 und 360. Es ist, so weit ich sehe, ein Desiderat, diese unmittelbar praxisphilosophische Wendung des Begriffs der Inter-Textualität an den v.a. von Michail Bachtin inspirierten Stand der Diskussion über die »Dialogizität« der Literatur anzuschließen. Vgl. R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990, bes. 9, 173, 196, 393.

84 Vgl. den Dialog mit Yves Pélicier unter dem Titel *L'Éthique, entre le mal et le pire* [1994], *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023 [=PEP], 183–202, hier: 184.

das nicht auch in Ricœurs früherer Berufung auf den ›Nächsten‹ an? Und wie verhält sich diese nun zu seiner späteren Etablierung als Hermeneutiker, der in seiner Auseinandersetzung mit Levinas' radikalisierten Alteritätsphilosophie auch an Grenzen seines Verstehens und seiner Konzentration auf schriftlich fixierbaren, idealen Sinn gerät?

Was Verschriftlichtes leistet, hat Ricœur immer wieder mit der Funktion von Metaphern erläutert, die etwas als etwas ›sehen‹ lassen – *anders, als Anderes, anders als Andere* und *Andere anders*. Wie es schon Nietzsche, Heidegger und Merleau-Ponty gezeigt hatten, bedeutet auch etwas wahrzunehmen: etwas *als etwas* wahrzunehmen. Etwas sagen bzw. schreiben, heißt darüber hinaus: etwas *als etwas* ›sehen‹ und auf diese Weise verständlich werden zu lassen. Etwas anders zu sehen, zu sagen oder zu schreiben, heißt u. U. indessen nicht nur: etwas *anders* oder *als etwas anderes*, sondern darüber hinaus *als anders als* ›etwas‹ verständlich werden zu lassen, ohne dass das Verstehen dabei jemals zu einem es abschließenden Ziel gelangen könnte. Das war offenbar schon Schleiermacher klar.

6. Alte und neue Fragen begrenzten Verstehens

Im vermeintlich endgültig Verstandenen müsste das Verstehen, das sich darin selbst genügen würde, als Prozess zum Ende kommen. Nur im noch nicht Verstandenen, im stets anders zu Verstehenden und sich dabei immer wieder Entziehenden, von dem kein Verstehen jemals wird adäquat Rechenschaft ablegen können, kann auf Dauer die Quelle eines Verstehens liegen, das nicht früher oder später auf seinen eigenen ›Tod‹ in der Selbstgerechtigkeit angeblich abschließenden Verstandenhabens hinauslaufen muss. Liegt das ›Leben‹ des Verstehens also gerade in seinem immer neuen Scheitern? Doch wie sollte man sich damit je einfach abfinden können, zumal wenn man sich ›existenziell‹ als auf wirkliches, angemessenes und bewahrheitetes Verstehen sowie auf möglichst angemessene Interpretationen angewiesen erfährt – nicht zuletzt, um sie praktisch werden zu lassen, d. h. zu ›leben‹ (transitiv gesprochen)?⁸⁵ Muss ›Hermeneutik‹ schließlich in eine nicht-hermeneutische Philosophie münden, der zu entnehmen wäre, wie *mit* dem *nicht* zu Verstehen-

den, nicht Deutbaren, nicht Auszulegenden und auch nicht Interpretierbaren *zu leben* ist?

›Als was‹ etwas ›gesehen‹ bzw. verstanden wird, ist mit einer Gestalt vor einem Hintergrund zu vergleichen, der unterschiedliche Gestaltbildungen zulässt, die miteinander aber nicht kompossibel sein werden. Das gilt auch für Geschichten, die sich Symbole, Mythen und Metaphern zu Nutze machen. Es gibt keine Geschichte, die alle Geschichten in sich aufzuheben vermöchte, wie man längst weiß.⁸⁶ Jede von ihnen verschattet andere geschichtliche Zusammenhänge, die sie im gleichen Zug unkenntlich macht, vernachlässigt oder verdrängt, in dem sie etwas narrativ nachvollziehbar werden lässt. Dabei lassen sich Innen- und Außenhorizonte unterscheiden. In beiden Hinsichten gilt: man versteht nichts ohne ›unaufhebbaren‹ Bezug auf das, was ›draußen‹ bleibt, bleiben sollte oder muss. Und das ist kein bloßes Problem der ›Komplexitätsreduktion‹, sondern eine konstitutive Problematik jedes ›Sehens als‹, jedes Verstehens, jeder Geschichte, wobei es entscheidend darauf ankommt, wie und warum das, was ›draußen‹ bleibt, in die jeweilige Geschichte nicht eingeht: infolge von Prägnanz- und Salienzeffekten, durch einfaches Weglassen, Übersehen oder Verdrängen dessen, was (und wer) nicht ›zählt‹ oder ›zählen‹ soll⁸⁷, oder durch eine konstitutive Blindheit des Verstehens für das, was ihm entgehen muss, etc.

85 G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München, Wien 1990, 23. So liest man auch hier: Interpretation, zumal angemessene, »wird in größtmöglichem Maße gelebt«.

86 S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971.

87 Fragen, deren eminente politische Bedeutung u.a. Jacques Rancière herausgearbeitet hat, auf den sich Ricoeur, soweit ich sehe, nirgends bezieht; vgl. J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000; dt.: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2008; *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre Internationale* 5 (2003), 5–7; T. Mulot, *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper et al. (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden 2011, 227–262; Vf., *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 61, Nr. 1 (2016), 11–38.

Diese Frage stellt sich nicht nur im Leben und Werk eines Autors, sondern auch im Verhältnis derer zu ihm, die sich mit ihm auseinandersetzen. Ein offengelegtes Interesse wie das an einer intrinsischen Verflechtung von *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* bedingt, dass anderes ›außen vor‹ bleibt: längst geschlagene Schlachten um gewisse ›Ismen‹ (zwischen protestantischen, katholischen und atheistischen, linken und rechten Existenzialismen, diversen Strukturalismen, Linguistizismen, Humanismen und Antihumanismen mit oder ohne ›Subjekt‹ usw.⁸⁸), Äußerungen zu konfessionellen Fragen, zeitpolitische und situative Stellungnahmen zu Problemen universitärer Lehre und Reformen, Redundantes, Hektographiertes, zu vergleichende Versionen einzelner (selbst testamentarisch jeglicher Veröffentlichung entzogener) Texte, die für treue Nachlassverwalter und Häretiker (die zumindest in der Phänomenologie nach Ricœurs einschlägiger Einschätzung längst in der Überzahl sein sollten, so dass sich jeglicher ›kanonische‹ Anspruch ihrerseits weitgehend aufgelöst haben müsste) schwierige Fragen zukünftiger Editionen aufwerfen, Interviews etc. etc. Gerade letztere zeigen andererseits, ein wie guter Interpret seiner eigenen Werke Ricœur war. Fast könnte man sagen: sie machen eine ohnehin fragwürdige, bereits überbordende Einführungs- und Überblicksliteratur geradezu überflüssig. Zudem gibt es eine ganze Reihe von Zwischenbilanzen aus der Feder des Philosophen, die den jeweiligen Diskussionsstand bereits ausführlich dargelegt haben. Man denke

88 »Längst geschlagen...« – daran mag man Zweifel hegen, zieht man etwa den anthropologischen Entwurf von Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (*Reflexive Anthropologie* [1992], Frankfurt/M. 2006) zu Rate, in dem noch gegen die *Esprit*-Mannschaft (der Ricœur ja lange angehört hatte) polemisiert wird (218), speziell sofern man von dieser Seite nicht zu akzeptieren schien, dass die sozialen »Relationen«, auf die es einer Anthropologie, die auf der Höhe der Zeit sein will, ankommen müsse, unabhängig vom Willen und nicht wie noch bei Karl Marx oder Alfred Schütz in »Beziehungen zwischen Akteuren« bestehen (27, 36, 127). Ob die Verfasser ihrerseits über die früher bemühte Alternative von Sozialphänomenologie und Sozialphysik à la Durkheim hinausgekommen sind, bleibe dahingestellt. Ricœur beurteilen sie nicht sehr vorteilhaft, obgleich sie sich auf ihm verwandte Terminologie (wie die von Kraft- und Sinnbeziehungen) stützen (135) und hermeneutische Zirkel beschreiben (139). Dabei soll es sich noch um eine Anthropologie im Sinne Kants handeln (20). Ob von einer Wiederaufnahme dieser theoretischen Debatten die Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihrem heutigen Stand noch profitieren können, bleibe dahingestellt.

nur an die mehrere hundert Seiten umfassende Beschreibung der *Main Trends in Philosophy* (1978) mit einer über 70-seitigen Liste von Referenzen.

Diese Darstellung geht allerdings so weit, von Ricœur selbst eingeschlagenen Richtungen der Philosophie (namentlich der Existenzphilosophie à la Karl Jaspers und der Hermeneutik) nur einen sehr bescheidenen Platz einzuräumen. Dem Verhältnis von Ontologie und Phänomenologie werden gerade einmal sechs, der Phänomenologie der Sprache vier und dem »hermeneutic current« weitere sechs plus fünf Seiten zur Hermeneutik religiöser Sprache gegönnt. Hat es damit lediglich eine arbeitsökonomische Bewandnis? Oder ist diese Gewichtung dem Anspruch geschuldet, die Philosophie der Gegenwart von der philosophischen Logik über Theorien natürlicher und sozialer Realität, wissenschaftlicher Erklärung, des Diskurses und des Handelns bis hin zur Frage nach »foundations of humanism according to Western and Eastern modes of thinking« umfassend dokumentieren zu wollen?⁸⁹ Ein solches Vorhaben muss vieles unberücksichtigt lassen und überblendet unweigerlich innere und äußere Horizonte von vielem, was außerdem oder anders zu sagen gewesen wäre. Das betrifft auch die Leser:innen Ricœurs, die als Interpret:innen seines Werkes, aber auch als »Überlebende«, welche, ob sie es wollen oder nicht, schon längst auf dem Weg in eine andere Zukunft sind, die Ricœur gar nicht erst auszumalen versucht hat, als er im Jahre 1998 nach den Funktionen philosophischen Denkens in der Gegenwart gefragt wurde.⁹⁰

Auch das Leben, Handeln und Schreiben seiner Leser:innen weist innere und äußere Horizonte auf, über die sie sich nur zum Teil klar werden können – und nie so, dass sie sich dessen sicher sein könnten, sie eines Tages und in einer bereits absehbaren Richtung zu überschreiten. Das mag auch mit Quellen eines Sichver kennens zu tun haben, das Ricœur für unüberwindbar gehalten zu haben scheint, ob als bedrohliches oder unserem eigenen Schutz dienendes.⁹¹ Demnach entgehen wir uns auf geradezu schicksalhafte Art

89 Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, 126 ff., 265 ff., sowie die Sektion sechs.

90 Vgl. das Interview, das François Ewald mit Ricœur geführt hat unter dem Titel: *Un parcours philosophique*, in: *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26.

91 Ricœur, PR, 368 ff./WdA, 317 ff. »Verstehen, heißt das nicht [...], das *ich* aufheben, jenes stolze Organ der Verkennung?« fragt R. Barthes, *Fragmente einer*

und Weise selbst. Können wir uns überhaupt dessen sicher sein, in der Weise der Selbstheit zu existieren?⁹² Und so, dass diese Selbstheit *nicht algorithmisch* fassbar ist? Kann über radikale *Ungewissheit* in dieser Hinsicht eine supplementäre, etwa nur ›analog‹ zu verbürgen-de Selbst-*Bezeugung* hinweghelfen, die sich als rückhaltlos auf Andere angewiesen herausgestellt hat⁹³, auf Andere, von denen niemand je ›in letzter Instanz‹ wird sagen können, um wen es sich eigentlich handelt?

Darin könnten aber auch Chancen für die Zukunft liegen, in der sich entscheiden wird, was weiter führt, was als mehr oder weniger erledigt zurückbleiben muss oder neu zu entdecken sein wird. Schon im Abstand weniger Jahre fällt heute auf, was Ricœur selbst auf seinen Denkwegen zurückgelassen und was er möglicherweise verdrängt hat oder als philosophisch nicht zu Bewältigendes glaubte beiseitelassen zu müssen, obgleich es ihm immer wieder in die Quere zu kommen drohte. Ist die zunächst mit Blick auf Kierkegaard und mit Marcel und Jaspers zur Sprache gebrachte singuläre Existenz des ›Einzelnen‹ über die interpretationsphilosophische Schaffensphase hinaus wirklich in das spätere Praxisdenken Ricœurs eingegangen? Oder zwingt dessen geschichtstheoretische Ausrichtung im Spätwerk im Grunde dazu, die Frage nach dem Einzelnen neu wiederaufzunehmen, wenn man bedenkt, wie wichtig am Ende das in keiner geschichtlichen Ökonomie je aufgehende Leben gerade derer für Ricœur geworden ist, die der Gewalt Anderer zum Opfer gefallen sind?

Ist es bereits gelungen, kann es überhaupt gelingen, das nicht einfach als unvermeidlich ›tragisch‹ zu verbuchende Wissen darum mit existenz-, interpretations- und praxisphilosophischem Denken zu verbinden? Ist es gelungen, sollte es überhaupt gelingen, über die vielfach herausgestellten Aporien und Paradoxien hinauszuge-

Sprache der Liebe, Frankfurt/M. 1988, 244. Vgl. zur Ambiguität gefährlichen, aber auch schützenden Sichverkennens Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, 37, 39, 110, 122, 136.

92 Ricœur hat das klar verneint; u.a. in: *Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 29.

93 So dass bloß je-meiniger »altexistenzieller Widerstand« gegen digitale Erfassung keineswegs ausreichen dürfte (vgl. B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 86).

langen, von denen es im Werk Ricœurs nur so wimmelt?⁹⁴ Oder hatte es lediglich herausarbeiten sollen, wie mit ihnen zu leben sei? Oder konnte es auch das keineswegs *lehren*? Wird das von der häufigen, nichts Konkretes mehr lehrenden Berufung auf philosophische Weisheit (»sagesse«) nur übertüncht? Kaschiert dieser Begriff nicht lediglich philosophische Ratlosigkeit, die so gut wie nichts gegen eine überwältigende Karriere des Technischen und Nützlichen sowie gegen eine nahezu allgegenwärtige Vermarktung bzw. Kommodifizierung von allem und jedem ausrichtet?⁹⁵ Trägt sie ironischerweise insofern ihrerseits dazu bei, dass sich beide kulturgeschichtliche Tendenzen weiter durchsetzen? Werden wir infolgedessen ganz und gar wieder auf uns selbst zurückgeworfen, um endlich auch noch den letzten Rest einer kindlichen oder vielmehr kindischen, die eigene Verantwortung überspielenden Erwartung zu überwinden, Andere könnten uns wenigstens als Gelehrte etwas lehren, wonach es sich dann zu richten gälte? (Verzichtet man je genug »auf den Vater«, wie es Ricœur zufolge »erwachsenen« Leben unbedingt erfordert – wenn nicht durch physischen, symbolischen oder imaginären Mord, dann wenigstens durch Gewöhnung an dessen fortdauernde Abwesenheit, durch Vergleichgültigung oder Trauerarbeit, sei es, um die überlieferten Modelle der Vaterschaft und der Abstammung generell in revidierter Form zu überwinden, sei es, um sich auf einen Weg radikaler Vaterlosigkeit zu begeben?⁹⁶)

Im besagten Abstand geht es heute nicht zuletzt darum, ob beides miteinander zu verknüpfen ist: Erinnerung an das Aus-, Zurück- und Weggelassene, Vergessene oder Verdrängte einerseits und die Frage andererseits, was vielleicht gerade *davon* weiterzuführen ver-

94 Und gewiss nicht nur im Werk Ricœurs. Inzwischen hat es bei manchen Autoren den Anschein, als sei geradezu alles paradox. Dass das freilich nicht darauf hinauslaufen muss, das Denken zu blockieren, dass die Paradoxie vielmehr als *Denkmittel* einzusetzen ist, um sich womöglich »an die Haltlosigkeit selbst zu halten«, die sich in unentschieden paradoxen Verhältnissen abzeichnet, zeigt Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016, 10 f.

95 Ricœur spricht gelegentlich gar von einer Diktatur des Nützlichen (*Art, langage et herméneutique esthétique*. Entretien avec J.-M. Brohm et M. Uhl [1996], in: PEP, 203–233, hier: 228).

96 Was es heißt, »diese« bzw. welche »Väter [zu] verlassen«, wie man bei Peter Härtling liest, ist gerade die Frage (Vgl. P. Härtling, »Wer vorausschreibt, hat zurückgedacht.« *Essays*, Frankfurt/M. 1990, 43.).

spricht und insofern zu vermissen ist. Was ›versprechen‹ wir uns davon für unsere Zukunft oder für die Zukunft derer, die nach uns kommen – deren offene Zukunft uns aber schon jetzt unterwandert? Behandelte Ricoeur im Grunde nur klassische, von Platon bis Kant und im Anschluss an sie vielfach variierte Fragen, die uns erhalten bleiben werden? Was ist Gerechtigkeit?⁹⁷ Was ist Besonnenheit?⁹⁸ Was ist Falschheit?⁹⁹ Was ist Freundschaft?¹⁰⁰ »Was kann ich wissen?« »Was soll ich tun?« »Was darf ich hoffen?« und schließlich die Frage, in der angeblich alle anderen Fragen kulminieren: »Was ist der Mensch?«¹⁰¹ – bzw. die Frage, ob und inwiefern wir uns überhaupt noch als ›Menschen‹ begreifen sollen (was auch immer man sich speziell davon versprechen mag im Lichte von Ereignissen, die womöglich anders zu denken verlangen)?¹⁰²

Oder behandelt er auch ganz neue Fragen wie die nach dem Selbst, danach, *wer wir sind*, bzw. *wie das ›Jemand-sein‹ geschieht* – und zwar so, dass sich diese Fragen nicht länger in einem Selbst-

97 Platon, *Alkibiades I*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1 (Übers. v. F. Schleiermacher), Reinbek ³⁰2007, Teil B III.

98 Platon, *Charmides*, 159a ff., in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1.

99 Platon, *Hippias II*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1.

100 Platon, *Lysis*, Teil D, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2.

101 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 728 [=A 805/B 833].

102 Vgl. M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009, 28 ff.; *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Bd. IV. 1980–1988, Frankfurt/M. 2005, 687–706. – Jene »Was-ist-Frage« mag man inzwischen als unfruchtbare abtun; anders verhält es sich aber mit dem eklatanten Mangel an ›Menschlichkeit‹ in Zeiten »weltweiter Massaker, das heißt [...] Weltkriegen«, von Unterernährung, der Verschmutzung aller Lebensgrundlagen usw., die selbst einen so unnachsichtigen Humanismus-Kritiker wie Lévi-Strauss dazu bewogen hat, am Ende nach einem neuen, radikaleren »anthropologischen Humanismus« zu verlangen. Im Blick auf das vermisste ›Humane‹ hat Lévi-Strauss mit Ricoeur wie auch mit der explizit anti-anthropologischen und anti-humanistischen Programmatik des späteren Heidegger noch eine Gemeinsamkeit. Die Antworten fallen freilich gegensätzlich aus: in der Besinnung auf das Sein, in dem man glaubt »wohnen« zu können, und in der Besinnung auf überhaupt erst zu stiftende Formen gastlicher *convivialité*, die sich in Zeiten millionenfacher Flucht und erzwungener Migration gewiss nicht in »harmonischem Zusammenleben« und »Geselligkeit« erschöpfen kann (wie man den Begriff oft übersetzt hat). Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern ²1954, 61, 75, 91; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie in der modernen Welt* [2011], Berlin 2023, 47 f.

verhältnis erschöpfen, sondern durch und durch betreffen, *wie wir einander* – mehr oder weniger gewaltsam – *angehen und ausgeliefert sind oder ausgeliefert werden*; und zwar von Geburt an im Zeichen unaufhebbarer Angst¹⁰³ und auf schützende Gastlichkeit angewiesen, bevor es überhaupt zu einem willentlichen Selbstverhältnis kommen kann? Oder hat Ricœur diese Frage lediglich im Rahmen eines tradierten Geflechts von längst bekannten Begriffen kreativ neu konfiguriert, indem er durchgängig und unbeirrt daran festhielt, das menschliche Selbst als *volitional selbst-bestimmtes*, aus eigener Kraft handeln-könnendes und auf ein gutes Leben im Kontext gerechter Institutionen angelegtes fassen zu wollen – *trotz allem*, was *dagegen* sprechen mag?

Hat er damit im Grunde ›nur‹ den im Grunde bereits in antiker Semantik, spätestens aber bei John Locke anzutreffenden Begriff des Selbst auf neuartige Weise mit einer aristotelischen Teleologie und mit einer kantianischen Deontologie verknüpft? Ist andererseits nicht auch diese Problematik längst überholt worden von neuen, in der philosophischen Überlieferung kaum bedachten Fragen wie den ökologischen und von der düsteren Aussicht auf einen Suizid der menschlichen Gattung, sei es durch ökonomische Misswirtschaft, sei es infolge modernster Massenvernichtungswaffen oder sogenannter Neuer Kriege, die anscheinend niemand mehr unter Kontrolle bringt?¹⁰⁴ Werden durch diese nicht mehr ganz neuen,

103 Deren Überhandnehmen sich Ricœur zeit seines Lebens widersetzt hat, was auch immer Hegel mit seiner Theorie der auf Todesangst beruhenden Anerkennung, Kierkegaard mit seiner Apologie der aus Verzweiflung geborenen »rechten Angst« oder Heidegger über die Angst im Zeichen des Nichts gelehrt haben mögen. Beim späten Ricœur, der in aktuellen Anerkennungstheorien wie der von Axel Honneth noch das Moment des Kampfes zu stark betont sieht und das Agonale durch Gabe-Verhältnisse weiter entspannen will, verschwindet die Angst fast ganz aus dem Horizont der Aufmerksamkeit, woran zu erkennen ist, wie revisionsbedürftig dieser ganze Problemkomplex ist. Vgl. J. Lanfer, M. Schnell (Hg.), *Gesellschaftliche Angst und Angstpolitik. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, i. E.

104 Vgl. M. Kaldor, *Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 2000; H. Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004; M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 2 (2018); Vf. (Hg.), *Radikalität und Zukunft des Krieges*. Bernhard H. F. Taurecks Theorie des Krieges in interdisziplinärer Diskussion, Baden-Baden 2021; *Philosophical Theories of War: Contemporary Challenges and Discussions*; Schwerpunkt von *Labyrinth. Inter-*

auch Ricœur selbstverständlich schon bekannten Probleme die von Platon und Kant aufgeworfenen Grundfragen einfach obsolet? Oder haben wir immer neuen Anlass, aus einer mehr oder weniger unvorhergesehenen Gegenwart und in Anbetracht einer unbekannten Zukunft auf sie zurückzukommen, statt sie einfach zu ›vergessen‹? Macht gerade dieses immer neue Zurückkommen-müssen und -können Philosophie, ihre eigentliche *résèque de sens*, aus?

Wie auch Merleau-Ponty war Ricœur davon überzeugt, so oder so könne keine Philosophie sich selbst genügen; vielmehr sei jede Philosophie, die ihren Namen verdient, darauf angewiesen, sich responsiv zu ›Nicht-Philosophie‹ zu verhalten, der sie entscheidende Anstöße verdankt und auf die sie wieder zurückkommen sollte¹⁰⁵;

national Journal for Philosophy, Value Theorie, and Sociocultural Hermeneutics 23, no. 2 (2021).

- 105 Nicht zuletzt, um sie davor zu bewahren, von ihrer eigenen Geschichte verschlungen zu werden. Noch im dritten Band der *Lectures* handelt der ganze erste Teil von der Beziehung zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie, dieser spätestens seit Ludwig Feuerbach offenen Flanke aller Philosophie. (Vgl. das *Vorwort* in: H. F. Fulda, D. Henrich [Hg.], *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt/M. 1973, 7-41, hier: 18 f.) Allerdings stimmt bedenklich, was unter diesem Titel alles *nicht* Platz findet: abgesehen von Merleau-Pontys Cézanne oder Wassili Kandinsky so gut wie keine Malerei – die sich gerade in Paris nach 1945 wie aus dem Nichts kommend ganz der (von Ricœur geradezu zurückgewiesenen) *Gegenwart als solcher* zugewandt zu haben schien (s. S. Wilson, *Paris Post War: In Search of the Absolute*, in: F. Morris, *Paris Post War: Art and Existentialism 1945–1955*, London 1993, 25–52, hier: 26 zu Jean Dubuffet, Henri Michaux und Antonin Artaud, sowie 45 zu Michel Tapié); und auch keine Musik, die mit wenigen Ausnahmen wie Beethovens späten Streichquartetten und Klaviersonaten, Olivier Messiaen, Claude Debussy, Alban Berg sowie Arnold Schönbergs Oratorium *Moses und Aaron* (in *L'unique et le singulier*, 22), in dem Ricœur die »Dialektik« zwischen »l'innommable et des dieux multiples« wiederzufinden meint (auf die Heraklit im Fragment 67 verweist), weitgehend nebensächlich bleibt. (Siehe aber P. Ricœur, *Art, langage et herméneutique esthétique*, in: PEP, 203–233, hier: 213–217.) Das Gleiche gilt für die Kindheit, von der Ricœur in seinem Freud-Buch doch behauptet hatte, eine ›Archäologie‹ mehr oder weniger überlebter Stufen seelischer bzw. geistiger Entfaltung könne nur jemand haben, der Kind gewesen sei und es in gewisser Weise auch *bleibe* (ob dialektisch ›unaufhebbar‹ oder nicht, darin scheiden sich bis heute die Geister). Liegt nicht darin eine bis zum Tod nicht versiegende Quelle des Fragens nach dem Selbst, wie man (ungefragt) zur Welt kam, was das bedeutet, wie man ihr zugehört und als Fremder wieder aus ihr scheiden wird? Solche Fragen klingen in *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950 [=VI], bereits deutlich an. Erst die melancholischen

vor allem auf jene, die sie dazu veranlassen kann und vielleicht muss, ihre Zeit (neu) in Gedanken zu fassen, ohne diese Hegel'sche Rede aber so verstehen zu dürfen, als könne es dabei nur um eine dialektische, letztlich komprehensive Aufhebung der fraglichen Zeit im Begriffenen gehen. Von diesem Anspruch haben sich längst nicht nur Merleau-Ponty und Ricœur verabschiedet.¹⁰⁶ Und damit hängt wohl auch zusammen, dass beide kein in sich geschlossenes und abgeschlossenes Werk zu hinterlassen gedachten. Was Ricœur betrifft, so kann kein Zweifel bestehen, dass er von seinen Hauptschriften als Werken sprach. Aber im Nachhinein vermochte er nur eine sachgemäße Filiation ihrer Hauptprobleme plausibel zu machen, die retrospektiv plausibel auseinander hervorgegangen sind, ohne dass dabei von vornherein ein Gesamtwerk beabsichtigt gewesen wäre. Dergleichen habe er, trotz gewisser Anwendungen in dieser Richtung, weder zu Anfang noch auch gegen Ende seines Lebens wirklich im Sinn gehabt, betonte er vielmehr. Und man kann sich fragen, ob nicht zentrale Bestimmungstücke früherer Werke im Lichte des später Erarbeiteten ganz und gar zu revidieren wären.

Soll man ihm das etwa als Mangel ankreiden? Würde man ihm auf diese Weise nicht Ansprüche auf Vollständigkeit, innere Konsistenz, Folgerichtigkeit, Systematizität usw. überstülpen, die er selbst gar nicht erhoben hat – und die vielleicht überhaupt niemand je erfüllen konnte, auch ein ›enzyklopädische‹ Ambitionen hegender Hegel nicht? War also Hegel gar kein ›Hegelianer‹, so wenig wie später Marx ›Marxist‹ oder Husserl ›Husserlianer‹? Wie sollte dann erst Ricœur ein ›Ricœurianer‹ gewesen sein? Verraten ihn ironischerweise und unvermeidlich alle, die sich heute als solche ausgeben? Müsste er sich nicht als ein möglichst stringenter Systematiker und Systembildner, der nichts so sehr fürchten würde wie den Vorwurf des Eklektizismus (der gegen Ricœur oft genug erhoben worden ist¹⁰⁷) oder eines soften *œcuménisme*, seinen eigenen existenziellen Anfängen untreu geworden sein? Man bedenke nur, wie Ricœur in

späten Rückerinnerungen Ricœurs aber lassen ahnen, dass sie zwischenzeitlich nicht ganz in Vergessenheit geraten sind.

106 Vgl. H. Plessner, *Über die Rätselhaftigkeit der Philosophie* [ca. 1943], in: ders., *Politik. Anthropologie. Philosophie. Aufsätze und Vorträge*, München 2001, 217–230.

107 Und schon frühzeitig; vgl. H. Duméry, *Die Unteilbarkeit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart* [1956], Freiburg i. Br., München 1959, 195.

seinen frühen Schriften die Frage nach dem Sein an die leibhaftige ›Existenz‹ des Einzelnen im Sinne Kierkegaards geknüpft und in ihr eine nicht logifizierbare Negativität, Dramatik und Tragik ausgemacht hat.¹⁰⁸ Erforderte das nicht von Anfang an eine plurale, offene Philosophie mit vielen Zu- und Ausgängen – mag sie auch bis heute auf der Suche nach ihren zeitgemäßen und un(gleich)zeitigen Formen sein, stets in der Gefahr, sich in ihrer Pluralität aufzulösen? Warum sollte man sich nicht damit zufrieden geben, in der Form von Schriften und Werken eine Reihe von mehr oder weniger abgeschlossenen, eher locker miteinander verflochtenen Texturen anzutreffen, die sich nicht in ein Ganzes integrieren lassen?

Schon früh hat Ricœur unter dem Eindruck seiner Lektüre der Werke von Jaspers den Gegenstandsbereich, mit dem er sich auseinandersetzen wollte, als von unauflösbaren Paradoxien, unaufhebba- ren Widersprüchen, nicht mediatisierbaren Aporien und *ineffables au pluriel* (Jean Wahl¹⁰⁹) einer *logique humiliée*¹¹⁰ durchzogen be- schrieben, die ihm auch mehrere Jahrzehnte später noch an ein »Mysterium des Seins« (Gabriel Marcel) zu rühren schienen.¹¹¹ Von daher war kaum zu erwarten, dass er ein Werk mit Systemcharak- ter ausarbeiten würde. An Systematik gebricht es seinem Denken allerdings keineswegs. Das wird überdeutlich, wo sich Ricœur in An- betracht jener Aporien und dieses Mysteriums gewissermaßen her-

108 »L'existentiel et l'ontologique deviennent synonymes; l'être de l'homme con- siste à exister, au sens fort que Kierkegaard.« Und weiter: »L'existant par excel- lence, c'est l'individu surgissant dans la douleur et la solitude, dans le doute et l'exaltation – dans la passion.« Davon sei nur in einem seinerseits leibhaftig in der Welt situierten, perspektivischen Denken Rechenschaft abzulegen, das sich niemals über sie erheben kann. Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie existentielle*, in: *Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.10–1819.10–12; hier: 19.10–10 f.

109 P. Ricœur, *Le »Traité de Métaphysique« de Jean Wahl*, in: *Esprit* 25, no. 248 (3) (1957), 529–540, hier: 540 (auch in: L2, 79–91).

110 Ich entlehne diesen Ausdruck P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes 2013, 56.

111 M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947 [=KJ]; Ricœur, MJ, 88, 129 ff., 193; *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cérisy-la-Salle [1973], Neuchâtel 1976, 53–74, 75–94; *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87, hier: 66; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* [1984], in: L2, 49–67; J. Delhomme, *Témoignage et dialectique*, in: E. Gilson (éd.), *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Paris 1947, 117–201.

meneutisch zur Ordnung idealer Gehalte des Sagbaren und Überlieferbaren ruft, wo er die Hermeneutik sprachtheoretisch verteidigt und sie ebenso wie zuletzt das Gedächtnis Rationalitätsansprüchen unterwirft, denen die Historik und die Epistemologie der Geschichte als Wissenschaft gerecht werden sollte (allen Revisionismen zum Trotz), ohne mit ihren ›lebensweltlichen‹ Voraussetzungen dabei einfach zu brechen, wie es eine bestimmte Deutung eines epistemologischen Bruchs oder Einschnitts (*coupure épistémologique*¹¹²) zwischen Lebenswelt und Wissenschaft nahegelegt hat. Dabei weiß sich Ricœur nach wie vor einer Geschichtlichkeit zugehörig, der er als Philosoph nahezu alles verdankt, auch wenn er das, was textuell überliefert ist, für rigoroser – allerdings *nicht* »arroganter« – Kritik bedürftig hält.¹¹³ Zu keiner Zeit hat er sich einer Hermeneutik der Geschichtlichkeit verschrieben (CI, 32/HuS, 13), die es sich mit der Gewalt realer Geschichte und ihrer Kritik allzu leicht macht (sofern sie sie überhaupt zur Kenntnis nimmt). Und doch bleibt gerade in seinem Spätwerk eine Abwehr gegen ein Zuviel an Gedächtnis, gegen Traumata, gegen lähmende Angst und jedes Übermaß des – weitgehend privat, vor allem als einschränkend und behindernd beschriebenen – Leidens¹¹⁴, jeglicher Passibilität und Affizierbarkeit spürbar, die für ihn allemal primär, wenn nicht gar ausschließlich als Gegenpart des Tunkönnens und -müssens in Betracht kommt.¹¹⁵

112 P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150; hier: 143; P. Ricœur, *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls »Krisis« und Marx' »Deutscher Ideologie«*, in: B. Waldenfels, J. Broekman, A. Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1977, 207–239, hier: 220; P. Ricœur, *Le »Marx« de Michel Henry* [1978], in: L2, 265–293, hier: 266; *Lectures on Ideology and Utopia*, III; NR, 17.

113 Nichts sei heute »dringlicher als der Verzicht auf arrogante Kritik«, schreibt Ricœur in: *Wissenschaft und Ideologie*, 150. Dieser Gefahr beugt im Verständnis Ricœurs am ehesten vor, wenn man sich der Zugehörigkeit zum Kritisierten bewusst bleibt. Vgl. in diesem Sinne Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, 3.

114 Vgl. *L'Éthique, entre le mal et le pire* [1994], in: PEP, 183–202, hier: 185 ff. Es sei gar nicht nötig, zu leiden, heißt es hier, der übliche Konflikt genüge.

115 Ricœur, der sich sehr früh zu einer Rezeptivität und Passivität des Glaubens (*foi*) bekannt hat (in: *Le risque*, in: *Être* I, no. 2 [1936], déc., 9 ff.), erklärte schließlich selbst: »In fact, all my work is about acting, but not about suffering.« C. E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1998, 113. Vor allem seit dem Suizid seines Sohnes Olivier neigte er allerdings dazu, die

7. Aussichten, leibhaftigen, verletzbaren, verantwortlichen, ›(un-)lebbaaren‹ Lebens

Geradezu klinisch, in dieser Hinsicht an Nietzsches Fragen nach dem »Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben« erinnernd, insistiert Ricœur auf dem Erfordernis der ›Lebbarkeit‹¹¹⁶ eines geschichtlich verfassten Lebens, das nicht von seiner eigenen Geschichtlichkeit erdrückt werden soll. Wir sind ›leibhaftige‹ Wesen, wie Ricœur vor allem von Merleau-Ponty gelernt hat, der ihm zeitweise als der größte Phänomenologe seiner Zeit galt. Wurde nicht bereits in dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* die Leiblichkeit zur zentralen Maßgabe jedes angemessenen Verständnisses menschlichen Lebens?

Vom Werk Merleau-Pontys (dessen aisthesiologische und ästhetische Anteile Ricœur allerdings weitgehend links liegen lässt) sind dann ganz andere, ihm vielleicht doch weitgehend fremd gebliebene

Rede von Tun, Handeln und Aktivität durch ein einfaches ›und‹ zu ergänzen: Demnach lebe der Mensch »acting and suffering«... (ebd., 64, 135). Zu einer Phänomenologie des Leidens stößt man so noch nicht vor; auch nicht zu einer Verquickung von (Er-)Leiden und Tun oder zu einer Revision von Ricœurs anthropologischer Grundüberzeugung, dass wir *sujets capables* sind, allenfalls, was *feelings* angeht, zur Achtung fähig, wie Ricœur selbst zugespitzt bemerkt (ebd., 120). Im Interview mit F. Ewald heißt es aber, es gehe darum, »[de] sortir de la préoccupation de l'action« (*Paul Ricœur: un parcours philosophique*, 24).

- 116 Ob Ricœur diesen Begriff implizit bei Bachelard angetroffen hat, der in seinem Buch über Lautréamont das Attribut »unlebbbar« als Neologismus einführt, geben seine Schriften so weit ich sehe nicht her. Vgl. G. Bachelard, *Lautréamont* [1939], Paris 1965, 97, wo von einem Leben die Rede ist, das sich als *invivable* erweisen kann – und vielleicht *muss*, um vor dieser Einsicht immerfort auszuweichen, würde Imre Kertész hinzusetzen (*Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018, 63 f.). Inzwischen ist man bescheiden geworden: oft geht es nur noch darum, das Leben wenigstens etwas ›lebbarer‹ zu machen – ungeachtet »unlebbbarer Widersprüche«, die Dichterinnen zu »Dennoch-Gedichten« anregen, wie sie Hilde Domin nennt. (Zu jenem Komparativ vgl. H. Domin, *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/1988*, München ²1992, 58, sowie 107 und 62.) Diese Frage bleibt bei Ricœur unentschieden bzw. in der Schwebe, sofern sie nicht einfach zugedeckt wird – so dort, wo empfohlen wird, selbst mit dem Bösen zu leben (das doch als schlechterdings »intolerabel« und als eben deshalb zugleich wichtigster negativistischer Grund praktischer Überzeugungen ausgegeben wird), nachdem man alle Versuche, es zu ›erklären‹, aufgeben musste (vgl. P. Ricœur, *Le mal est un défi pour la philosophie* [1994], in: PEP, 153–161, hier: 156).

Richtungen abgezweigt, von denen sich bei ihm kaum eine Spur findet.¹¹⁷ Das gleiche Schicksal ist auch Ricœur selbst nicht erspart geblieben. In Vincent Descombes' Skizze von »fünfundvierzig Jahren Philosophie in Frankreich 1933–1978« kommt sein Name nicht

- 117 Das gilt u.a. für das Werk von Bernhard Waldenfels, das zahlreiche Anregungen Ricœurs aufgenommen hat, jedoch nicht ohne deutliche Vorbehalte. Vor allem sieht er die Gefahr einer Tilgung originärer Fremdheit in Ricœurs archäologisch-teleologischem Modell der Hermeneutik (*Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019, 158); einer Fremdheit, aus der auch das Selbst hervorgehe und von der es im Sinne einer konstitutiven Nicht-Koinzidenz mit sich selbst geprägt bleibe (*Deutsch-Französische Gedankengänge*, 77, 292). Das Selbst beginne *im Anderen*, darin entstehe das Selbst erst, wie es auch Ricœur zu lehren scheint (ebd., 80 f.). Das Gleiche gelte aber für jede Gemeinschaft. Keinerlei Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit sei einfach vorauszusetzen. Andernfalls folge eine »subtile Gewalt« auf dem Fuße, »die dem Fremden Abbruch tut« – was offenbar keinesfalls geschehen soll (ebd., 301). Wohl denke Ricœur ein ursprüngliches Dem-Anderen-ausgesetzt-Sein (ebd., 284), der oder das als ursprünglich abwesend charakterisiert wird; aber er laufe Gefahr, letzteres in eine *vorursprüngliche Anwesenheit* umzudeuten (*Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 143) und den Entzug des Anderen, dem Waldenfels eine zugleich originäre und unverzichtbare Bedeutung beimisst (vgl. *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 19, 137), auf diese Weise doch wieder zu tilgen. Die gleiche Gefahr drohe nach Maßgabe einer von Anfang an angeblich intersubjektiven Dialektik (ebd., 160) und in reversiblen Beziehungen (*Deutsch-Französische Gedankengänge*, 296), in denen es in Wahrheit niemals zu einer Rückkehr im Sinne einer Odyssee komme (*Idiome des Denkens*, Frankfurt/M. 2005, 20). Das zeige sich nicht zuletzt in dem, was sich der Erzählung entzieht (*Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 50), zumal in der Zeit der Rede selbst (*Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt/M. 1999, 54), die nicht in erzählter Zeit und in wie auch immer konfligierenden Interpretationen aufgehe. Auch deren Schlichtung zeitige niemals eine Sinngemeinschaft, die Eigenes und Fremdes übergreift (ebd., 69). Das verhindert nach Waldenfels' Auffassung bereits eine sich selbst entgleitende, fungierende Sinnbildung (ebd., 145), die jeden Dialog und jeden Diskurs unterwandere. Dagegen helfe auch keine Selbstbezeugung, die nur allzu leicht eine »doktrinale Hintertür« öffne (*Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 164), wenn ihr jegliches »Pathos der Distanz« zu sich selbst abgehe. Das sind erklärtermaßen Einwände eines Phänomenologen, der bei Ricœur die Hermeneutik grundsätzlich allzu leicht die Phänomenologie dominieren sieht; und das in einer Weise, die die Hermeneutik nicht (wie bei Foucault) »als Teil des Subjektivierungsprozesses« (statt »als dessen Grundlage«; *Idiome des Denkens*, 142) gelten lässt.

einmal vor.¹¹⁸ Nach Alexandre Kojève, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty figurieren unter dem Titel *Semiotique* vor allem Michel Serres und Roland Barthes, unter dem Obertitel »Kritik der Geschichte« Michel Foucault und Louis Althusser, unter der Überschrift »Differenz« Jacques Derrida und Gilles Deleuze, unter dem netten Kapiteltitel »Das Ende der Zeiten« wiederum letzterer plus Pierre Klossowski und Jean-François Lyotard als Hauptprotagonisten vor allem auf Pariser Bühnen aufgeführter Philosophien. Im Rückblick ist erstaunlich, wie fast ›parallel‹ Lebende einander nicht wahrgenommen, übersehen oder ignoriert haben.

Auch dies betrifft Ricœur selbst. Zwar haben es seine Leser:innen mit kaum zu überbietenden Querverweisen und Vermittlungsversuchen zu tun – darunter Bezüge auf Autoren wie Gaston Bachelard, die bis heute in der philosophischen Rezeption ein Schattendasein fristen.¹¹⁹ Man könnte den Eindruck gewinnen, es gebe im Grunde nichts, wozu sich Ricœur nicht als Philosoph, als Bürger oder als Zeitgenosse geäußert hat. Namen wie Paul Valéry, Roger Caillois, André Breton, Maurice Blanchot, Georges Bataille¹²⁰, Jean Baudril-

118 Was abgesehen von der »relative[n] Erfolglosigkeit« der Hermeneutik in Frankreich, für die Ricœur selbst die dortige Heidegger-Rezeption verantwortlich gemacht hat (*Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht [Hg.], in: *Esprit/Geist*, München, Zürich 1989, 186–192, hier: 191; auch in: L2, 453–458), gewiss auch damit zu tun hat, dass Ricœur v.a. während seiner Chicagoer Zeit jahrelang von den philosophischen Bühnen Frankreichs verschwunden war (Reagan spricht von einem selbst-auferlegten 15-jährigen Exil; ebd., 41) und auch in seinem Heimatland mit erheblicher Verspätung erst wiederentdeckt werden musste. Nach Gary Guttings Einschätzung erst nach einer »long period of neglect in France« durch die drei Bände über Zeit und Erzählung (G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge 2001, 365). Auf signifikante weitgehende ›Fehlanzeigen‹ (bei Michael S. Roth, Martin Jay, Mark Poster, Judith Butler etc.) ist an anderer Stelle bereits hingewiesen worden. Die entsprechende Liste ließe sich noch erheblich verlängern. Vgl. T. R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Toward an Existentialist Theory of Reason. Vol. 1/2*, London, Chicago 1997; T. Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944–1956*, New York, London 2011.

119 Vgl. aber R. Calin, A. Hetzel (Hg.), *Kultur – Sprache – Einbildungskraft. Gaston Bachelard und die deutschsprachige Philosophie*. Beiheft 1 der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie*, Stuttgart 2021.

120 Zu letzteren vgl. P. Ricœur, *L'homme révolté* [1952], in: L2, 121–136, hier: 134; *Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Célis* [1977], in: L2, 459–465, hier: 460 f.; C. H. da Costa, *Les risques de la symbolisation du mal. Essai de*

lard, Michel Serres, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy oder Sarah Kofman und Luce Irigaray tauchen indessen mitsamt ihrer Anliegen allenfalls am Rande oder gar nicht auf.¹²¹ Foucault wird im Beitrag zur Sprachphilosophie der *Encyclopaedia Universalis* sowie in *Main Trends in Philosophy* gelegentlich und in *Soi-même comme un autre* unter Hinweis auf den »großartigen« Begriff *souci de soi* seiner Bücher über Sexualität und Wahrheit genannt, nicht aber Foucaults »Genealogie« der Vernunft mit ihrer Abspaltung von *folie* und *dérailson* oder der später von ihm entfaltete Komplex der Gouvernamentalität mit ihren neuartigen (»bio-politischen«) Herrschafts- und Regierungsformen diskutiert.¹²² Mit Derrida, dem ehemaligen Assistenten, gab es eine spannungsreiche Debatte über die Metapher, aber über eher beiläufige Querverweise und Anspielungen hinaus, die es gelegentlich in sich haben¹²³, keine weitere fruchtbare Auseinander-

confrontation entre »La symbolique du mal« et »La Littérature et le mal«, in: *Études Ricæuriennes/Ricæur Studies* 10, no. 2 (2019), 52–69.

- 121 Ähnliches gilt für den Bereich der literarischen Erzählung: so wichtige Autoren wie Hermann Broch oder Samuel Beckett wird man weitgehend vergeblich bei Ricœur suchen. Eine Erklärung für das Fehlen so mancher Namen gibt Ricœur selbst in seine Unterhaltungen mit François Azouvi und Marc de Launay, wo es heißt, andere als die von ihm jeweils Genannten hätten ihn nicht zu produktiver Auseinandersetzung herausgefordert (vgl. in der amerikanischen Ausgabe *Critique and Conviction*, New York 1998, 80 [=C&C]).
- 122 Vgl. A. Barthélémy, *Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault*, in: *Études Ricæuriennes/Ricæur Studies* 1, no. 1 (2010), 55–67; C&C, 78, zur Rede vom »Tod des Menschen« als reiner Erfindung. Wenigstens *en passant* hat Ricœur allerdings Foucaults Beschreibung einer Abspaltung von Vernunft und *non-raison* (bzw. *folie* und *dérailson*) Tribut gezollt (vgl. *Le mal dans la lecture de Dostoïevski ...*, 102).
- 123 Vgl. die auch von Matthias Flatscher und Sergej Seitz (in Bd. II) aufgegriffene Bemerkung zur »Strategie der Dekonstruktion, die zu allen Zeiten und in allen Fällen darin besteht, den metaphysischen Diskurs durch Aporien zugrunde zu richten« (P. Ricœur, *Die lebendige Metapher* [1975], München 2004, 264). Weist aber nicht Ricœur eigenes Denken durch und durch, vielfach auch explizit eingestandene aporetische Züge auf? (Siehe zu Derrida auch P. Ricœur, *Préface à »L'Œuvre et L'Imaginaire« de Raphaël Célis*, 463; LT, 122 ff.) Und zwar nicht etwa deshalb, weil es einer dekonstruktiven »Mode« folgte, sondern weil es sich durch die »Sachen«, die es behandelt hat, dazu gezwungen sah, sich auf »Undurchdringliches, Wegloses, Unverständliches« einzulassen, wie es von Aristoteles über Hegel bis in die Gegenwart der Hermeneutik hinein die Philosophie infragegestellt hat? Vgl. W. Hamacher, *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/M. 1998, II.

setzung.¹²⁴ Vielleicht deshalb, weil sich im Denken nicht nur von diesen Kollegen Revisionen, wenn nicht Revolutionen alles bisherigen Denkens abzeichneten, deren Tragweite bis heute noch nicht zu übersehen ist und zu denen man als Zeitgenosse vielleicht besser respektvollen Abstand wahrt, weil nur Spätere in größerer Distanz die Chance haben, sie zu erlassen. Dafür kann die sogenannte Dekonstruktion gewiss ebenso als Beispiel dienen wie das genealogische und machttheoretische Denken Foucaults und die Radikalisierung der Alterität des Anderen durch Levinas, die Ricoeur wohl noch am nächsten lag, die er aber auch glaubte in die Schranken weisen zu müssen – nicht zuletzt unter Verweis auf die Gegenseitigkeit, in der Menschen als *verletzbar leibhaftig Existierende* und daher auch *füreinander Verantwortliche* selbst dann stehen, wenn sie einander nie von Angesicht zu Angesicht begegnen, wie es Ricoeur u.a. bei Hans Jonas beschrieben fand.

Aber kann diese Verantwortung, die wir uns gewissermaßen vom Anderen her ›zuziehen‹ (was zu bezeugen, aber nicht zu beweisen ist), noch unserer willentlichen Selbstbestimmung zu Gebote stehen? Ist sie nicht als dem Anspruch des Anderen radikal nachgeordnet zu verstehen? Und erfordert das nicht eine radikale (längst im Gange befindliche) Revision dessen, was wir uns unter menschlicher Subjektivität und unter deren Subjektivierung vorzustellen haben?¹²⁵ Andererseits: wenn als Anderer *jede(r) andere* in Betracht kommen

124 Dabei überschneiden sich viele Problematiken, die beide beschäftigt haben, so v.a. die der Asymmetrie des Gebens (vgl. PR, 350/WdA, 301, zur zweiten ersten Gabe, sowie GGV, 737/MHO, 624 zur Feindesliebe als Gabe im Zeichen der Vergebung – was stark an Derridas aporetische Zuspitzung einer gerade an Unverzeihlichem und Unvergebbarem sich messenden Praxis des Vergehens und Verzeihens erinnert).

125 R. Breuninger (Hg.), *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie*, Würzburg 1997; R. L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 2*, Berlin, New York 1998; E. Reinmuth (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Berlin, Boston 2013. Man vergleiche demgegenüber die Passagen über Sensibilität, Nähe und Stellvertretung in Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, Kap. III/IV, sowie zu Praktiken der Subjektivierung A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016; N. Ricken, R. Casale, C. Thompson (Hg.), *Subjektivierung. Erziehungswissenschaftliche Theorieperspektiven*, Weinheim, Basel 2019.

kann, so dass sich menschliche Sozialität bis weit in Horizonte überbordender Fremdheit einer globalen *multitude* hinein erstreckt¹²⁶, wie ist die Verantwortung dann zu ›vermitteln‹ mit durch und durch machtimprägnierten Strukturen, auf die sie sich stützen und gegen die sie sich vielfach auflehnen muss – vor allem dann, wenn sie uns als gänzlich ohnmächtig erscheinen lassen und zu einer *Renaturalisierung kollektiver Geschichtlichkeit* verführen, mit der am Ende keine sinnvolle Vorstellung von menschlicher Praxis mehr zu verknüpfen wäre? Wie auch immer die Antwort ausfällt: gerade als zunehmend ohnmächtig, überfordert, müde, erschöpft und schließlich gleichgültig anmutende bedarf menschliche Praxis ethischer und moralischer Widerstandspotenziale¹²⁷, die ein unaufgebbares Anliegen der Philosophie bleiben müssen, davon ist Ricœur offenbar überzeugt, ohne je dem Ungewollten, nur Hinzunehmenden, dem Widersinnigen oder uns Entmächtigenden das letzte Wort überlassen zu wollen.

So liegt reichlich Stoff für eine längst unübersehbare und in Zukunft sicherlich noch stark anschwellende sogenannte Sekundärliteratur vor, die allerdings rasch dazu führen kann, dass man den sprichwörtlichen Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen wird. Wie alle Metaphern, so ›hinkt‹ freilich auch diese, suggeriert sie doch ein summarisches oder übersummarisches Verhältnis zwischen Einzelem und Ganzem, das man anschaulich vor sich haben könnte. Davon kann im Falle der Gestalt, die das Werk dieses Philosophen angenommen hat, jedoch keine Rede sein, mag zukünftige Editionsarbeit, die noch Jahrzehnte, wenn nicht wie im Falle Platons, Aristoteles, Kants und Hegels Jahrhunderte vor sich haben wird, genau diesen Eindruck auch noch so sehr verstärken. Zweifellos hat sich Ricœur zwar als mit Leib und Seele Lehrender und Vermittlender, jedoch zu keiner Zeit als Bespieler öffentlicher Bühnen verstanden. In die diversen Konjunkturen philosophischer Moden, zumal der von Paris, hat er nie recht gepasst und wohl auch nie passen wollen; erst recht nicht nach seiner ›philosophischen Auswanderung‹

126 P. Virno, *Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen. Mit einem Anhang Die Engel und der General Intellect. Individuation bei Duns Scotus und Gilbert Simondon*, Wien 2014.

127 Vgl. J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021.

nach Nordamerika, wo seine frühere dezidiert demokratisch-sozialistisch ausgeprägte Intellektualität zunehmend in den Hintergrund tritt¹²⁸ (zumal sie nicht mehr direkt anschlussfähig gewesen zu sein schien an die politischen Herausforderungen der Vietnam-Zeit, der Nixon-Ära, des Watergate-Skandals oder an Ronald Reagans ›Verbösung‹ internationaler Beziehungen auf der sogenannten *axis of evil* und an die von ihm mit eingeleitete neo-liberale Wirtschaftspolitik). Einem »ricœurisme«¹²⁹ wollte Ricœur wohl auch in den USA keinen Weg bereiten – was nicht völlig ausschließt, dass es willkommene oder unwillkommene Gefolgsleute, bestellte Nachlassverwalter oder auch ungerufene ›Erben‹ doch dahin kommen lassen. Ihm *nicht*, allzu loyal, nachzufolgen, keine fragwürdige Schülerschaft, kein Erbe für sich in Anspruch zu nehmen, noch dazu exklusiv in der Verwaltung von nachgelassenen, womöglich eifersüchtig gehüteten Manuskripten, dürfte umso leichter fallen, als man sich unvermeidlich auch dazu verhält, was das Werk in Vergessenheit fallen lassen hat, womit es in der Filiation der Schriften nichts mehr anzufangen wusste, worauf es aber vielleicht doch zurückkommen musste oder hätte zurückkommen sollen, sei es in der Sicht des Autors, sei es in der Perspektive seiner Leser:innen. Anzeichen für all das gibt es reichlich. Das festzustellen, bedeutet nicht zwangsläufig, dass man sich unfairer Anachronismen und eines eklatanten Mangels an hermeneutischem Wohlwollen schuldig machen müsste. Hier, wo es um eine Art Ausblick an der Schwelle zu einer Zukunft geht, die wir selbst nicht kennen, müssen einige Hinweise auf neu vorzulegende Probleme genügen, von denen vorläufig nur zu vermuten ist, dass ihnen außerordentliche Bedeutung zukommen wird.

128 Doch unbedeutend wird sie darum keineswegs, wie sich u.a. im Dialog mit Michel Rocard zeigt, wo die Opposition von Kapitalismus und Sozialismus ebenso wie jegliche Revolutionsnostalgie und die Idee des Klassenkampfes zurückgewiesen wird, an dessen Stelle das Problem der Verteilung von Gütern (*biens*) getreten sein soll (vgl. *Justice et marché* [1991], in: PEP, 99–128, hier: 100, 116).

129 Siehe Anm. 99 zur Einleitung in Bd. I.

8. Revision selbstbestimmten, souveränen, ›fähigen‹ Selbstseins. Fremdheit, Passivität, Affizierbarkeit, Verfügbarkeit

Ricœur begann mit seinen beiden Büchern zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel als jemand, den die Frage umtrieb, was es heißt, zu ›existieren‹; und zwar situiert in einem überbordenden Sein, das sich in keiner Ontologie und in keiner Form der Reflexion wirklich ›fassen‹ lässt. Beides erscheint ihm aber als Angelegenheit eines individuellen bzw. je-meinigen, allerdings ontologisch dezentrierten, nicht im Besitz seiner selbst befindlichen Lebens, das sich gleichwohl als zur (willentlichen) Selbstbestimmung und -bejahung aufgerufen erfährt. Wie würde man diese aber heute (anders) verstehen, wenn man den bereits im Frühwerk vielfältig auftauchenden Begriff der Alterität derart ernst nähme, wie es das Spätwerk nahelegt, wo davon die Rede ist, letztere gehöre geradezu »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« (»à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité«); und zwar als eine irreduzible, radikal fremd bleibende Ander(s)heit (SaA, 382/Sca, 367)? Sind wir ›von Anfang an‹ selbst ›Anderer‹ – und kommen so zur Welt (Anderer)? Erfahren wir uns als nicht nur ständiger Veränderung ausgesetzt, wie es schon Michel de Montaigne, Maine de Biran, Fernando Pessoa und andere beschrieben haben, sondern permanent geradezu *verändert*? Und ist das auf eine *Affizierbarkeit durch diese Ander(s)heit* zurückzuführen (von der später explizit und ausführlich die Rede ist), die die praktische Souveränität eines *sujet capable* womöglich unterläuft bzw. *die es gar nicht erst zu derartiger Souveränität kommen lässt*?

In vielen Schriften hat Ricœur keinen Zweifel daran gelassen, wie zentral für ihn die Vorstellung war, dass wir ›fähige‹, befähigte oder *durch Andere erst zu befähigende*¹³⁰ Subjekte sind, auf deren Verhalten, Tun und Handeln in der Welt es auch und *gerade dann* entscheidend ankommt, wenn wir *keine* überspannten Ansprüche auf Souveränität, Subjektivität, Autorschaft, Macht und Autonomie eines

130 A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (1985), March, 11/2.

freien Selbstseins mehr erheben können oder wollen.¹³¹ Aber ist jene Affizierbarkeit nur als Passivität aufzufassen, die grundsätzlich noch dem ›Können‹ eines *sujet capable* untersteht, das *sich* allenfalls aus freien Stücken affizieren lässt?¹³² Oder haben wir es hier mit einer radikalen Unterwanderung praktischen Selbstseins zu tun, die unser Zur-Welt-kommen originär bestimmt, das unsere Weltverhältnisse zunächst nur in von Anderen besorgten Beziehungen Gestalt annehmen lässt?

Genau darauf und auf eine *unüberwindliche Asymmetrie* im Verhältnis zum Anderen lief Levinas' Apologie der »Exteriorität« bereits im ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), hinaus. Bedeutete das nicht, dass man alle Vorstellungen von einer grundsätzlich *symmetrischen Reziprozität* revidieren muss¹³³, die Ricœur noch in seinen Auseinandersetzungen mit der Kulturanthropologie von Lévi-Strauss in den 1960er Jahren und weit darüber hinaus in seinen Diskussionen menschlicher Intersubjektivität und sozialer Austauschprozesse mehr oder weniger selbstverständlich voraussetzte und sogar wie eine Spielkarte argumentativ zum Einsatz brach-

-
- 131 Siehe dazu das Interview unter dem Titel *On Life Stories* [2003], in: R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 157–169, hier: 166 f., wo Ricœur erklärt, einen *aristotelischen Mittelweg* zwischen einer *Ontologie der Sorge* »ohne Ethik« (im Stile Heideggers) einerseits und einer *Ethik im Zeichen des Anderen* »ohne Ontologie« im Stile von Levinas andererseits erproben zu wollen. Auch Jean-Luc Nancy verstehe ich so, dass er zu einer radikalen Revision einer Vorstellung menschlichen ›Tuns‹ auffordert, das man allzu sehr als willentlich bestimmtes und Projekte realisierendes aufgefasst hat – und nun gerade deshalb vor einem Scherbenhaufen steht... Vgl. J.-L. Nancy, *Que faire?*, Paris 2016; dt.: *Was tun?*, Zürich, Berlin 2017, 53–85. Ob seine alternativen Überlegungen zu menschlicher »Co-Existenz« überzeugen, die sich geradezu auf ein Nichts an Gemeinsamkeit soll stützen können, bleibe dahingestellt (vgl. J.-L. Nancy, *La Peau fragile du monde*, Paris 2020, ch. VIII).
- 132 Diesen Anschein hat es bei Autoren wie Martin Seel: *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002; Vf., *Technologien des Selbst versus Passivität als das Andere des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36*, autumn – winter, (2012/3), 101–131. Ähnliche Bedenken hegen mit Recht die Herausgeberinnen des folgenden Bandes, der in diesen Kontext gehört: K. Busch, I. Därmann (Hg.), »Pathos«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007. (S. a. das Kapitel zur pathischen Subjektivität in Bd. I.)
- 133 Siehe das Fragment I in: LT, 92 f.

te?¹³⁴ Bislang am differenziertesten und in Kenntnis dessen, was Levinas dazu geschrieben hat, hat Marcel Hénaff soziale Asymmetrie und symmetrische Formen von Wechsel- und Gegenseitigkeit insbesondere von ›Gaben‹ miteinander zu *verschränken* versucht¹³⁵, was Ricœur wiederum dazu bewogen hat, das in seinem Spätwerk *Wege der Anerkennung* diskutierte, von Hobbes über Hegel und Kojève bis hin zu Honneth dominante Modell des Sozialen, den Kampf um Anerkennung, in Zweifel zu ziehen.¹³⁶ Das musste m. E. darauf hinauslaufen, bereits das ursprüngliche, in jedem Kampf *bereits vorausgesetzte Zur-Welt-kommen als nicht zu erkämpfendes* und nicht direkt in ›um Leben und Tod‹ geführte Kämpfe mündendes zu rekonstruieren. Tatsächlich kann das Neugeborene, von dem her Ricœur eher nebenbei bereits in *Le volontaire et l'involontaire* und später wieder mit Hannah Arendt und Hans Jonas denkt, überhaupt keinen Kampf aufnehmen und führen. Bevor es dazu in dessen Leben und dann auch eigenständiger Existenz kommen kann, muss es gastlich aufgenommen werden und in diesem Sinne ›zur Welt kommen‹ dürfen. Das ist weder durch ein »Geworfensein«, über das Heidegger an dieser Stelle nicht hinauskam¹³⁷, noch auch durch die Anerkennung des rechtlichen Status der Person eines Neuankömmlings verbürgt.¹³⁸

Die Welt, schreibt Ricœur in seinem besagten frühen Werk, sei »der Ort, an den ich gelangt bin, als ich geboren wurde. Sie ist keine Aufzählung von Objekten [...], sondern das Umfassende meiner Subjektivität« (WU, 547/VI, 443). Aber treten wir, wie aus dem

134 Vgl. HuS, 37–80, sowie speziell mit Blick auf Husserls V. *Cartesianische Meditation*: P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Society II* (1977), 145–159; siehe Anm. 108 zum Beitrag Negativität über pathische Subjektivität in Bd. I.

135 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014; dazu Ricœurs Hinweis auf Hénaff (in PEP, 152), dessen Werk er als Aufforderung dazu versteht, sich ein weniger auf Rivalität, Gegnerschaft und Feindschaft und mehr auf ›herzliche‹ Komplementarität angelegtes Bild von sich und anderen zu machen.

136 Siehe in Bd. I die Anm. 168 zum Beitrag über pathische Subjektivität.

137 Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998, 74 ff.

138 Vgl. in diesem Sinne zur Kritik der Anerkennungstheorien: Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, Kap. VIII; *In der Zwischenzeit*, Kap. VII/VIII.

Nichts kommand¹³⁹, in eine so verstandene Welt denn nur ein, um fortan am Leben zu sein, damit wir souverän, autonom und selbstbestimmt, womöglich nur uns ›selbst verwirklichend‹, steigernd und optimierend existieren? Und lässt uns wirklich das, worüber wir von da an bestimmen, auch seinerseits existieren (statt uns zu unterdrücken wie ein Besitz, der anfängt, uns zu besitzen)? Genau so hatte sich Ricœur anfangs ausgedrückt: Es genüge, »dass ich ›am Leben‹ bin, damit ich ›zur Welt‹ komme, – damit ›ich existiere‹«. Und »das, was ich befähige, lässt mich existieren« (WU, 478/VI, 385).

Diese charakteristischen Vorstellungen bedürfen entschieden der Revision – im Geiste einer auch dem frühen Ricœur durchaus zu denken gebenden Aufnahme Anderer als solcher, ohne die zumindest kein soziales Leben anheben kann, durch das allein sowohl das Auf-der-Welt-sein als auch jedes Zur-Welt-sein auf Dauer (wenigstens bis auf Weiteres) und ›an Ort und Stelle‹ verantwortlich zu verbürgen ist.¹⁴⁰ Auch dies: die auf ein *originäres Einräumen* von Lebensmöglichkeiten gegründete *soziale ›Räumlichkeit‹* menschlichen, stets vorübergehenden, dem Verschwinden preisgegebenen Daseins¹⁴¹, bleibt bei Ricœur eigentümlich unterbelichtet, so sehr dominiert bei ihm wie schon bei Heidegger das ›besorgte‹, von ständiger Alteration unterhöhlte *In-der-Zeit-sein*, das nicht primär bzw. ursprünglich *aus* und *in* der Beziehung zu Anderen als *sozial verzeitlicht* und *sozial verräumlicht* gedacht wird.¹⁴² Doch kommt

139 WU, 529/VI, 428.

140 In diesem Sinne erfordert das ursprüngliche Zur-Welt-kommen ein entsprechendes Versprechen derer, die schon da sind und neu hinzukommendes Leben aufnehmen, um dessen *livability* so weit wie nur möglich zu verbürgen. So steht es von Anfang an unter dem ethischen Vorzeichen einer Asymmetrie, die jedem Kampf vorausliegen muss – im Gegensatz zu einer Anthropologie, die ein ›fähiges‹ Selbst schon voraussetzt, um es nachträglich in wechsel- und gegenseitige Verhältnisse eintreten zu lassen, die ohne Kampf nicht auskommen (wie Ricœur noch im 2004 verfassten Text des Epilogs zum dritten Band der *Écrits et conférences* zur Philosophischen Anthropologie, Paris 2013, 445–451, hier: 448, betont); es sei denn, sie ringen sich endlich zu gegenseitiger Generosität (von ›Gaben‹) durch (ebd. 450).

141 Vgl. Vf., *Gastlichkeit in der Nähe der Anderen. Bleibe und bewohnter Raum: Bachelard und Levinas*, in: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008, Kap. IV.

142 Wie etwa schon in Levinas' früher Schrift *Die Zeit und der Andere* (Hamburg 1984), die 1947 in Jean Wahls *Collège Philosophique* vorgestellt worden war. Levinas wird sich allerdings als geradezu allergisch erweisen gegen jegliche

niemand zur Welt, der nicht grundsätzlich jederzeit auch wieder aus ihr herausfallen, aus ihr verstoßen und vernichtet werden kann. Weder unsere Präsenz ›vor Ort‹ und in der Welt noch gar die Welt selbst lässt sich dabei als eine bloß ›textuelle‹ Angelegenheit verstehen, wie es ein hermeneutischer Reduktionismus nahelegt, dem Ricœur stellenweise wenig entgegenzusetzen hat. Wenn weder wir selbst noch auch die Welt¹⁴³ wirklich ein Text *sind*, sondern allenfalls *als* quasi-textuell aufgefasst werden können, reduziert sich der Begriff des Textes dann auf eine (längst tote oder gegebenenfalls erst wieder zum Leben zu erweckende) Metapher?¹⁴⁴ Und von welchem Punkt an führt diese in die Irre?¹⁴⁵ Wird der Begriff des Textes nicht

›Verwurzelung‹ menschlichen Lebens in einem entsprechenden ›Raum‹. Das Judentum, in das er sich einschreibt, sei in Bezug auf solches Denken ganz und gar frei, behauptet er, allen gegenteiligen politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zum Trotz. Viel ernster werden der Ort und der Raum ›zum Leben‹ bei einem Autor wie Edward S. Casey (u.a. in: *Getting Back into Place*, Bloomington 1993) genommen, auf den auch K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt/M. ⁵2016, *en passant* hinweist. Schlögel glaubt, dass es im deutschsprachigen Bereich trotz einer massiven Kontamination der eigenen Sprache durch die *lingua tertii imperii* (52) wieder möglich sei, an die Geografie eines Carl Ritter und an die Anthropogeografie eines Friedrich Ratzel anzuknüpfen, bemerkt dann aber, von deren Begrifflichkeit aus sei es zu einer ethnisierten (letztlich auch genozidalen) Politik »nur ein winziger, aber alles verändernder Schritt« (vgl. ebd., 12, 50–59). Ricœurs, Ort und Raum wenig bedenkende, Hermeneutik auf einen entsprechend historisch sensibilisierten Diskurs zu beziehen, ist ein Desiderat.

- 143 Vgl. die energische Kritik bei Schlögel, der ganz im Gegensatz zu Ricœur an einen kulturtheoretischen *spatial turn* anknüpft (wenn auch kritisch: *Im Raume lesen wir die Zeit*, 502) und sich mit Blick auf Blumenbergs Rede von der »Lesbarkeit der Welt« gegen eine hypertrophe Hermeneutik wendet (ebd., 22 f., 60–70, 269) – obgleich er bereits in seinem Buchtitel seinerseits die Metaphorik der Lesbarkeit in Anspruch nimmt und sogar eine Hermeneutik des Ortes in Betracht zieht.
- 144 Von dieser Frage ausgehend wären die frühen Ausführungen Ricœurs zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel zur Lesbarkeit von Erfahrung im Kontext einer Welt, die geradezu als »manuscript d'un Autre« aufgefasst werden konnte, neu zu bedenken (MJ, 44 f., 144).
- 145 Über klare und allgemeine Kriterien verfügen wir in diesen Fragen jedenfalls nicht, wenn wir B. H. F. Taureck folgen: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

geradezu nichtssagend, wenn es »nothing outside« von Vertextetem geben können soll?¹⁴⁶

Mit Hans Jonas hat Ricœur später die menschliche Verantwortung so gedacht¹⁴⁷: Verantwortung hat man je nur für das der Zeit und der Gewalt, der Gewalt der Zeit und Zeiten der Gewalt ausgesetzte und unter Umständen wehrlos ausgelieferte Leben Anderer – nicht für etwas, wogegen Zeit und Gewalt ohnehin nichts auszurichten vermögen.¹⁴⁸ Von daher hatte es nahegelegen, den Anspruch des der Zeit und der Gewalt Preisgegebenen im Sinne jener Verfügbarkeit (*disponibilité*) zu verstehen, von der bei Gabriel Marcel frühzeitig die Rede war. Stehen wir, mit anderen Worten, Anderen und ihrem Anspruch auf eine Weise »zur Verfügung«, sind wir »offen« für letzteren oder affizierbar durch ihn, ohne darüber wiederum souverän bestimmen zu können? Konvergieren hier nicht virtuell die entsprechenden Gedanken von Marcel, Levinas, Jonas und Ricœur, die letzterer in generativer Perspektive sehr plausibel fand, als er Jonas darin folgte, dass das erste Paradigma der Verantwortung dort zu erkennen ist, wo diejenigen, die schon »da« sind, für Andere Sorge zu tragen haben, seien es »eigene« oder fremde Kinder, Fremde oder Flüchtlinge, die zwischenzeitlich geradezu aus der Welt gefallen zu sein scheinen und sich einem im Sinne Arendts »weltlosen« Dasein überantwortet finden?¹⁴⁹ Handelt es sich nicht in jedem Fall der

146 Wie bei Derrida zu lesen ist; vgl. Casey, *The Fate of Place*, 310.

147 Und schien sich dabei von seinem früheren Verantwortungsverständnis zu lösen, das primär vom Verantwortung sich zurechnenden Subjekt ausging; vgl. P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur* 46, no. 6–7, avril–mai (1948), 444–451; ders., *Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen*, in: K.-O. Apel, D. Böhler, A. Berlich, G. Plumpe (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik I*, Frankfurt/M. 1980, 328–344.

148 Siehe dazu das Kapitel über pathische Subjektivität in Bd. I.

149 Vgl. H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: Vf., M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114. Zwischen den Genannten zeichnen sich allerdings erhebliche Unterschiede ab. Während etwa Levinas jene Offenheit und Affizierbarkeit bereits in *Totalité et infini* (1961) auf eine originäre Gastlichkeit menschlicher Subjektivität zurückführt, beschränkt Ricœur die Gastlichkeit am Ende weitgehend, von Kant her, auf deren Verrechtlichung; vgl. P. Ricœur, *Being a Stranger*, in: *Theory, Culture & Society* 27, no. 5 (2010), 37–48. Dabei kommt keine originäre Fremdheit des Selbst, vielmehr der Fremde von vornherein lediglich als »not ›one of our own‹« in Betracht. Sind »wir« aber derart immer schon zunächst »unter uns«, ohne dass wir einander radikal

Übernahme von Verantwortung um eine Art Adoption (ohne sich etwa auf eine angeblich ›von Natur aus gegebene‹ Verwandtschaft reduzieren zu lassen), wie Ricœur selbst und früher bereits Gabriel Marcel andeutete?¹⁵⁰

Möglicherweise hat er aber die Radikalität der Auslieferung, die in der Erfahrung von ›Weltlosigkeit‹ liegt, unterschätzt oder vorschnell entschärft, wo er am Gedanken einer »Urbejahung« (*affirmation originaire*¹⁵¹) festhielt, die uns scheinbar so oder so ans Sein bindet, was auch immer geschehen möge. Für Levinas genügte bereits die Erfahrung der Schlaflosigkeit, um das in Frage zu stellen und eine Ausflucht (*évasion*) aus dem Sein in Betracht zu ziehen.¹⁵² Für Sartre bestand das spezifisch Menschliche unseres Seinsverhältnisses

fremd bleiben müssten (wie ursprünglich selbst das ›eigene‹ Kind)? Genau das wird suggeriert mit diesem Ansatz: »Before we make any attempt to provide meaning for the word ›stranger‹, our task is to clarify [...] the nature of the term ›membership‹ compared to which the actual act [!] of ›being foreign‹ is initially defined by default« (ebd., 38). Dem entsprechend bleibt es beim Programm einer Hermeneutik, die sich die Aufgabe stellt, »[de] rendre propre l'étranger«; vgl. P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen 1970, 181–200, hier: 195. So kommt es nicht zu einer radikalen »Dislokation unserer Identität«, wie sie Derrida mit Levinas sich abzeichnen sah (J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1983, 123; *Die Schrift und die Differenz*, 126 f.). Mit Recht würde Ricœur allerdings gegen die hier lancierte Devise, »den Ort zu verlassen«, in politischer Hinsicht Einspruch einlegen. Auch ein ›diasporisches‹ Leben, nicht nur das verstreut lebender Juden, bleibt darauf angewiesen, in unvermeidlich situierter Form Gestalt anzunehmen, nicht zuletzt in nachbarschaftlicher Hinsicht. – Eine terminologisch durchgehaltene Unterscheidung von Alterität und Fremdheit (*l'étranger*) findet sich im Werk Ricœurs im Übrigen m. W. nicht. Teilweise erscheint letztere als Steigerung von Alterität oder als ein zu ihr hinzukommendes Moment; vgl. P. Ricœur, *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux*, no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 204; *Vielfältige Fremdheit*, 25.

150 Siehe Anm. 128 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

151 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; *La pensée de Gabriel Marcel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie LXXVIII*, no. 2 (1984), 3–16. Zweifellos handelt es sich um ein (bis zuletzt durchgehaltenes) Motiv der Geschöpflichkeit; vgl. P. Ricœur, *L'éthique, la morale et la règle*, in: *Autres Temps* 24, févr. (1990), 52–59.

152 E. Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* [1935/36] (frz./dt.), Freiburg i. Br., München 2005; *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg i. Br., München 1997, 79 ff.

gerade im negierenden Sichlosreißenkönnen von allem, was uns auf ›etwas‹ zu reduzieren tendiert, sei es durch bloßes Angesehenwerden, sei es auch unter Bedingungen der Folter auf einen gequälten Körper, dem man jegliche Zuflucht nimmt.¹⁵³ Ergibt dagegen die Vorstellung einer ursprünglichen Bejahung, der nicht sogleich auch eine Möglichkeit der Verneinung von bereits Vorgegebenem¹⁵⁴ offenstehen würde, überhaupt Sinn? Und muss nicht beides, die Affirmation wie auch die Negation, im Hinblick auf Verhältnisse mit und unter Anderen bedacht werden – nicht nur im Verhältnis zum ›Sein‹, wenn es denn stimmt, dass wir als leibliche und weltliche Wesen überhaupt nur ›da‹ sind dank der Aufnahme durch Andere und im Kontext der mit ihnen doppelsinnig geteilten und irreduzibel heterogenen Lebensformen (vgl. LJ2, 15)?

9. Doppelsinnig geteiltes Zusammenleben: Sensibilität, Negativität, Prekarität

Den Begriff der Lebensform hat Ricoeur ebenfalls rezipiert, ohne ihn aber auf *bloße Sprachspiele* reduzieren zu wollen (wie es eine bestimmte Wittgenstein-Rezeption nahegelegt hat¹⁵⁵), ging es ihm doch vor allem darum, die menschliche Rede als referenziell auf etwas und sozial auf Andere bezogene zu rekonstruieren und sie auf diese Weise vor semiotischen und strukturalistischen Reduktionen zu bewahren, die die *parole* und damit zugleich auch die Alterität derer unterschlagen, an die sie sich wendet. Auf den Begriff der Lebensform bezieht sich Ricoeur in einer Übergangszeit seines Denkens, in der für ihn als Hermeneutiker, als der er sich in den 1960er Jahren profilierte, längst feststand, dass das Symbol zu denken gibt, wie der Titel seines einschlägigen Aufsatzes aus dem Jahre 1959 lautet, und dass symbolische, vieldeutige Rede vor allem als schriftlich

153 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993.

154 François Jullien beschreibt dieses in *Existierend Leben*, 14 ff., als »Anhaften« (»adhérence« vs. »Anhängen« oder »adhésion«), das jeglicher Zustimmungsmöglichkeit noch vorausliegen soll.

155 Wohingegen Wittgenstein von Sprachspielen als ›Teilen‹ einer Lebensform gesprochen hatte.

niedergelegte auch ›zu verstehen gibt‹; und zwar Leser:innen, die in-
folgedessen ihre ›Welt‹ rekonfigurieren können, wenn sie Gelesenes
auf ihr Leben applizieren oder anders einwirken lassen. Was dabei
allerdings zu kurz kommt, ist eine Erfahrung, die in jedem besseren
Unterricht und Seminar zu beobachten ist: Vermittels der Texte gibt
man vorläufig Verstandenes *Anderen* zu hören, zu lesen und zu ver-
stehen, auf deren responsive Erwiderung hin und in einem offenen
dialogischen Prozess, von dem man nie vorher wissen kann, wohin
er führt (und den man gerade *als solchen* auch *bejaht* – im Gegen-
satz zu allem ›Recht-haben-wollen‹). So begegnet ein in sich bereits
verändertes Selbst mittels der Alterität eines Textes indirekt der
Alterität Anderer und setzt sich ihrem fremdem, noch dazu diasta-
tisch und diachron gleichsam versetztem Selbst aus – und das im
Kontext doppelsinnig *gemeinsam geteilter* sozialer und politischer
Lebensformen, auf deren Zukunft es entscheidend ankommt.¹⁵⁶

Während Levinas glaubt, jegliche Medialität kraft einer unvermit-
telten Thematisierung der Alterität des Anderen umgehen und zu
dieser sogar »vor jedem Dialog« Zugang haben zu können¹⁵⁷, in-
sistiert Ricoeur auf einem Sein-zum-Text und -von-Texten-her, die
uns imaginäre und fiktiven Welten zunächst nur als gelesene vor
Augen halten, auch *Welten geteilten Zusammenlebens mit Anderen,
die einander als solche ausgesetzt sind*. Was das im Kontext konkreter
Lebensformen bedeutet bzw. bedeuten kann, ist tatsächlich gewiss
keinem unvermittelten Dialog mit dem Anderen zu entnehmen. We-
der ein philosophischer Dialogismus auf den Spuren Martin Bubers
noch gar eine jegliches Gespräch radikal unterwandernde Ethik der
Alterität, wie sie Levinas offenbar vorschwebte, ist geeignet, den
politischen Implikationen des In-der-Welt-seins befriedigend Rech-
nung zu tragen, die erst zu Tage treten, wenn solche Lebensformen
Störungen ihrer eingespielten Normalität erfahren, wenn sie gleich-

156 Zugegeben: eine offenbar typisch ›westliche‹ Sichtweise, von der man nicht
lassen kann; vielleicht vor allem deshalb nicht, weil man gerade im Westen
so überaus rücksichtslos mit der Zukunft Anderer verfahren ist und weiterhin
verfährt. (Was die späte, dagegen gerichtete Popularität von H. Jonas' Philo-
sophie der Verantwortung erklären mag, unter deren Eindruck auch Ricoeur
zeitweise stand.).

157 E. Levinas, *Der Dialog*, in: Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperati-
ver Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 25–53.

sam aus dem Takt geraten und in Krisen stürzen, von denen im Vorhinein nicht gewiss sein kann, ob man sie überleben wird.

Erst in den letzten Jahren ist die Frage, inwiefern wir als auf gemeinsam geteilte Lebensformen Angewiesene von Anfang an verletz-lich, verwundbar und vernichtbar sind, zu einem Politikum und zu einem erstrangigen Anliegen philosophischer Auseinandersetzung geworden.¹⁵⁸ Ricœur, der mit Jaspers so früh die *précarité* menschlicher Existenz bedacht hat (gleichfalls eine zwischen ontologischer Existenzialität und Politik erst kürzlich wieder aktualisierte Problematik¹⁵⁹), hat sich ebenfalls in diese Richtung bewegt¹⁶⁰, z. B. wo er im Kontext seiner Fragen nach dem Zusammenhang des Guten und des Gerechten davon ausging, dass letzteres überhaupt erst ›negativistisch‹ durch die Erfahrung von ›intolerabler‹ Ungerechtigkeit zu einer schmerzlichen Herausforderung und zur Grundlage praktischer Überzeugungen wird.¹⁶¹

Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Judith N. Shklar sprach in diesem Zusammenhang von einem »Sinn für Ungerechtigkeit« als einer Art Sensibilität angesichts der Negativität dessen, was uns und Anderen moralisch widerfährt.¹⁶² Kann damit aber noch

158 Vgl. H. Landweer, F. Bernhardt (Hg.), *Recht und Emotion II. Sphären der Verletzlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017; Vf., *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 74, Nr.1 (2021), 78–103; M. Coors (Hg.), *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen. Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, Berlin, Boston 2022.

159 J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006; I. Lorey, *Die Regierung der Prekären*, Wien 2012; P. Rosanvallon, *Die Prüfungen des Lebens*, Hamburg 2022.

160 P. Ricœur, *Le vulnérable et le responsable*, in: *La Croix* III (1991), 17 et 18 nov.; *Responsabilité et fragilité* [1992], in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141; auch in: EC4, 115–136; *Autonomie et vulnérabilité*, in: *La philosophie dans la Cité. Hommage à H. Ackermans*. Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1997, 121–141; auch in: LJ2, 85–105; *Intervention: entre la souffrance des victimes et la violence des secours* (*Esprit*, no. 199 [2] [1994], 154–159).

161 SaA, 241/Sca, 231; LJ1, 22 f.; vgl. P. Ricœur, *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* [1994], in: PEP, 33–48, hier: 46.

162 J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997; I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005; G.

das Gleiche gemeint sein wie im *páthos* – einer jener Grundbegriffe der aristotelischen Kategorienschrift, in der als Widerfahrnis auch ein Vorkommnis wie das Anzünden einer Sache eingestuft wird?¹⁶³ Kann man das Widerfahrnis von intolerabler Ungerechtigkeit, die ganze Lebensformen betrifft und institutionelle Formen annimmt, noch unproblematisch auf jene *bíoi* beziehen, die Aristoteles in seiner *Politik* unterscheidet? Und lassen sich *bíos* und *páthos* heute noch im Denken eines *éthos* verknüpfen, an das sich Ricœur in einem programmatischen Aufsatz zur Zukunft Europas und in seiner Diskussion über das »Projekt Weltethos« von Hans Küng anlehnt (wenn auch in diesem Fall höchst kritisch)?¹⁶⁴

Gehen schließlich *bíos*, *páthos*, *éthos* und *lógos* heute noch so zusammen, wie es uns das griechische Erbe der westlichen Philosophie

Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009; H. Bajohr, B. Liebsch (Gasthg.), *Schwerpunkt: Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746. Ricœur knüpft hier mit einem hegelianischen Begriff einer Überzeugung (*conviction*) an, die aus der Erfahrung des Intolerablen hervorgeht, das besagt, was künftig unbedingt zu vermeiden ist, und zwar auch im Verhältnis zu Fremden. Daraus ergeben sich zukunftsweisende, vor allem der Negativität ›böser‹ Gewalt zu verdankende Aufgaben – letztlich für jeden Menschen, allerdings in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Überzeugungen. P. Ricœur, *Meurt le personnelisme, revient la personne...*, in: *Esprit* [zum 50. Bestehen der Zeitschr.], no. 73 (1) (1983), 113–119; *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105. Der Text beinhaltet einen Beitrag Ricœurs aus dem gleichen Jahr im Rahmen des von der *Ligue Française de l'Enseignement et de l'Éducation* veranstalteten Studientags zu diesem Thema. Hier betont Ricœur mit Recht, eine nur reaktive Passion (›indignation qui est une ›passion réactive‹ – pour utiliser le vocabulaire de Nietzsche«), die sich dem Intolerablen widersetzt, genüge nicht, um künftiger Verantwortung für das Zerbrechliche und der Zeit Preisgegebene gerecht zu werden, wie sie sich bei Hans Jonas beschrieben findet; und auf einem »leeren Platz« der Macht bzw. des Politischen (Claude Lefort) müsse die Erinnerung an vergessene Ressourcen unserer Kultur entgegengesetzt werden, die unsere Gegenwart als Zeit gebrochener Versprechen erscheinen lassen. Auf diese Weise legt sie selbst einen Relativismus, Skeptizismus oder gar Defaitismus nahe, gegen den sich Ricœur immer gewandt hat (PEP, 202).

163 P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2010.

164 Siehe dazu die Dokumentation der Diskussion zwischen Küng und Ricœur, auf die oben bereits hingewiesen wurde (Anm. 69).

nahelegt? Kann das überhaupt sein, wenn wir die menschliche Rede vom Anspruch bzw. Anruf des Anderen als eines radikal Fremden her begreifen (als der uns das neugeborene oder adoptierte Kind wie auch der Flüchtling begegnen können), gerade nicht also unter der ›syngenealogischen‹ Voraussetzung gemeinsamer Zugehörigkeit zum ›biologisch‹ fundierten Ethos einer partikularen Lebensform¹⁶⁵, die sich jegliche als ›barbarisch‹ eingestufte Fremdheit vom Leib zu halten versucht und nicht einmal Metöken (ortsansässige Fremde, wie auch Aristoteles selbst einer war), Frauen und Kinder politisch ernst nimmt? Steht nicht das *páthos* als Widerfahrnis einer Fremdheit, in deren Zeichen wir überhaupt erst zur Welt kommen und dank Anderer in ihr aufgenommen werden, unvermeidlich am Anfang? Macht es diese Aufnahme nicht überhaupt erst möglich, dass sich uns etwas zeigt? Werden wir auf dieser Grundlage nicht erst durch Andere dazu *befähigt* (weit entfernt, von Natur aus bereits als *sujets capables* da zu sein), etwas zu ›können‹? Entdecken wir nicht erst infolge dessen auch, dass wir im Verhältnis zu Anderen als ›jemand‹ existieren, im Kontext nach und nach vertraut und ›bekannt‹ werdender, dann aber auch anonymer Dritter im Rahmen doppel-sinnig geteilter Lebensformen? Kann man diese aber jetzt noch nach klassischem Vorbild als naturale *bíoi*, als Formen von Sittlichkeit, als Gemeinschaften oder als bloße Sprachspiele deuten, wenn es in diesen Lebensformen ›existenziell‹ auch um die Lebbarkeit eines Zusammenlebens (und Zusammenleben*müssens*) mit und unter Anderen geht, die einander fremd bleiben? Geraten wir hier nicht unvermeidlich in eine hermeneutische Zirkularität hinein, die uns dazu zwingt, die Lebensformen im Zeichen der Aufnahme in sie und umgekehrt letztere von den Lebensformen her zu verstehen, die die originäre Aufnahme von Geburt an Fremder möglich machen sollen – von Anfang an im Vorschein ihres finalen Scheidens aus zwischenzeitlich wie auch immer geteiltem und gelungenem oder verfehltem und geradezu unlebbar erscheinendem Zusammenleben?¹⁶⁶

165 Und zwar im doppelten Sinne der altgriechischen Begriffe *ἥθος* und *ἔθος* (plur.: *ethe*, *ἤθη*; *ethea*, *ἤθεα*), die ein sich ›an Ort und Stelle‹, nämlich in Wohnungen, Dörfern oder Städten sowie als Sitte und regionale Eigenart ausprägendes Ethos bedeuten. Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002, 136 f.

166 So wäre auch die Frage neu aufzuwerfen, wie ein starker Alteritätsbegriff zur Verwurzelung (›*enracinement*‹) philosophischer Reflexion in einer vorheri-

10. Vermittlungen ohne Aufhebung – von der Gegenwart überholt?

Gebrochene und zu erneuernde Versprechen in der Kontingenz des Fragens

Es genügt, diese Fragen zugespitzt aufzuwerfen, um die Schwierigkeiten anzudeuten, die sofort ins Spiel kommen, wenn wir, sei es unbedacht, sei es kritisch, auf Bestände des philosophischen Erbes zurückgreifen, um sie gegebenenfalls zu aktualisieren, neu zu arrangieren und zeitgemäß zu reinterpretieren, wie es Ricœur, der erklärte »Mediator« des Überlieferten, immer wieder versucht hat. Sind wir diesem Erbe und infolgedessen auch uns selbst nicht längst weit fremder geworden, als es solche Verfahren nahelegen? Für Hannah Arendt war das infolge der NS-Herrschaft bereits eine unumstößliche Tatsache¹⁶⁷ – ohne dass sie aber hätte so weit gehen wollen, die ihr zur Verfügung stehende philosophische Sprache ganz und gar zu verwerfen, was doch bedeutet hätte, dieser Herrschaft noch nachträglich einen Gefallen zu tun...

Ricœur, der zwar nicht wie Arendt und so viele andere emigrieren musste, um sich vor den Nazis in Sicherheit zu bringen, aber mehrere Jahre in deutschen Gefangenenlagern fristete, brachte es auf noch heute erstaunliche Weise fertig, an die nach der Überzeugung vieler bis heute kontaminierte Sprache¹⁶⁸ des ehemaligen »Feindes« anzuknüpfen¹⁶⁹, Husserls *Ideen I* und andere Texte des Phänomenologen zu übersetzen und im Anschluss an Jaspers trotz aller Paradoxien und Aporien geschichtlicher Existenz eine unaufhörliche Vermittlungsarbeit in Gang zu setzen, von der wir noch heute profitieren – so dass man den Eindruck gewinnen kann, als werde

gen Praxis gelebter Kultur passt – vorausgesetzt, diese lässt sich nicht »neo-aristotelisch« oder neo-wittgensteinianisch auf ein normales Zusammenleben einander ohnehin Zugehöriger reduzieren, wie es stellenweise bei C. Taylor, bei M. Walzer oder auch bei A. MacIntyre den Anschein hatte; vgl. P. Ricœur, *À la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Châteaueau (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22. Bei letzteren spielen zwischenzeitliche Überlebensverhältnisse im Übrigen so gut wie keine Rolle.

167 Siehe Anm. 69 zur Einleitung in Bd. I.

168 Vgl. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit*, 52.

169 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 12.

einem diesseits des Rheins die eigene Vorgeschichte philosophischer Überlieferung von ›jenseits‹ zurückgegeben¹⁷⁰, wo sie durch Andere wie ein *depositum* verwahrt worden ist. (Wie es denn auch v.a. auf die Schriften Husserls zutrifft, die der belgische Pater Herman Leo van Breda im benachbarten Leuven nazistischem Zugriff entziehen konnte – was Levinas später zu der skeptischen Frage veranlasste, ob es sich dabei möglicherweise um das Zeichen einer »verfrühten Versöhnung« gehandelt hat.¹⁷¹) Allerdings hinterlässt uns Ricœur seine Vermittlungsarbeit auf nicht unproblematische Art und Weise. Dieser Arbeit gelingt es zwar, zahllose Gegensatzpaare neu zu denken und dabei verständlich zu machen, wie Entgegengesetztes auf seinen jeweiligen Widerpart angewiesen ist: Denken auf Existenz, Sprache als System auf Rede als Praxis, Zeichen auf Referenz, Struktur auf Sinn, Gegenseitigkeit auf Asymmetrie, Austausch auf Gabe, Gerechtigkeit auf Verantwortung, das Gerechte auf das Gute, der Staat auf den Nächsten, das Gedächtnis auf die Geschichte, die Zeit auf die Erzählung, die Erzählung auf das, was allererst danach verlangt, zur Sprache gebracht zu werden und dabei möglicherweise scheitert – und all das auch umgekehrt. Doch spricht Ricœur dabei immer wieder, schon im Frühwerk betont, wie gezeigt von Dialektiken *ohne »Aufhebung«* (dt. i. Orig.), ähnlich wie Merleau-Ponty von »Dialektik ohne Synthese« gesprochen hatte.¹⁷²

170 Wie bereits in der Einleitung zu Bd. I gesagt wurde. Vor ganz ähnliche Probleme wird man sich in Zukunft im Verhältnis zum gegenwärtigen Russland gestellt sehen, wenn es darum geht, an seine besseren Traditionen wieder anzuknüpfen, um zu verhindern, dass der (noch) amtierende Autokrat auch dessen ganze Geschichte und Zukunft mit in seinen absehbaren Untergang reißen kann.

171 E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München, Wien 1991, 125.

172 Konsequenter bleibt Ricœur in dieser Hinsicht nicht. So stößt man bei Ricœur auf eine anti-dialektische, von Kierkegaard inspirierte Apologie des Paradoxen ohne *médiation* (*L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15, Nr. 5 [1962], 309–323, hier: 318; *Kierkegaard et le mal* [1963], in: L2, 15–28, hier: 19, 22); auf den Gedanken, die Dialektik mit ihren eigenen Mitteln zu überwinden (P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 14); und auf den Verzicht auf »Aufhebung« und »Synthese« überhaupt (KJ, 373; P. Ricœur, *Préface*, in: *André Philip par lui-même ou les voix de la liberté*, Paris 1971, 27–34, hier: 30), so dass man über »undialektische Widersprüche« offenbar nicht hinauskommt (KJ, 367). Zwar kann insoweit von einem allgemeinen Modell eines »overcoming antinomies by mediation« bei Ricœur nicht mehr die Rede sein (P. Ricœur,

Ob das überzeugen kann, ist die eine Frage. Die andere, vielleicht noch wichtigere, liegt im Vorgehen der Entgegensetzung selbst.¹⁷³ Oft hat es nämlich wie gesagt den Anschein, als würden nur bisherige Ideenbestände neu konfiguriert – auf die Gefahr hin, sie ironischerweise gerade dadurch zu zementieren. Ändert sich wirklich viel in der Sache, wenn man dem Tun ganz allgemein ›das Leiden‹ als Widerpart zuordnet, ohne es aber im Einzelnen zu untersuchen? Wenn man es generell unter den Erscheinungsformen der Passivität und des Affiziertwerdens einordnet, beides aber einer Freiheit unterstellt, die allemal selbst und willentlich, gegebenenfalls im Modus souveränen Verleihs von Sinn¹⁷⁴, darüber scheint befinden zu können, was uns angeht, angehen muss oder sollte, kann man dann einer radikalen Ansprechbarkeit durch den Anderen gerecht werden,

The Problem of the Will and Philosophical Discourse, in: J. M. Edie [ed.], *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 279; *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild* 25 [1972], Nr. 4, 254–260, hier: 260). Doch bemüht er den Begriff der Dialektik immer wieder. Nicht nur in frühen Texten, wo er gegen jegliches totalitäres Denken in Stellung gebracht wird (*Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme*, in: *Le Semeur* 38, no. 9 [1936], 541–557, hier: 556; *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être* 2, no. 5 [1937/8], 6–11), sondern auch noch viel später unter Hinweis auf »oppositions productives dans le réalité humaine« (*Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman [ed.], *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 94f.). Diesen soll man aber phänomenologisch, und d. h., wie es in *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action* [recueil sous la dir. de D. Tiffeneau], Paris 1977, 65, heißt, in einer Kunst der »distinction, donc de la différence« gerecht werden. In diesem Sinne sei die Phänomenologie der Dialektik genauso entgegengesetzt wie die (englische) Analytische Philosophie. Und doch kann Ricœur u. a. in C&C (116) einer Philosophie der Anerkennung (*recognition*) das Wort reden, »that directly integrates otherness and allows a dialectic of the same and the other«. So setzt sich die eingestandene »obsession for reconciliation« (ebd., 61) immer wieder durch, trotz der Devise, auf Hegel zu »verzichten« (s. P. Ricœur, *Hegel aujourd'hui*, in: *Études théologiques et religieuses* 49, no. 3 [1974], 335–355, hier: 354). So werden wir auf »Hegelian problems without Hegelian solutions« verwiesen (*The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire [eds.], *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320, hier: 319), die Ricœur noch mit Hegel auf eine »augmentation de sens« hoffen lassen (vgl. NR, 259).

173 Vgl. F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Zürich, Berlin 2005.

174 Vgl. PEP, 39. Keinesfalls sind Ricœurs Beiträge zu einer Philosophie der Passivität allerdings auf die hier zugespitzte Frage ganz und gar festzulegen bzw. zu reduzieren.

die genau dem zuwiderläuft? Aber wieso tut sie das? Wie zeigt sich das gegebenenfalls bzw. wie lässt sich das zeigen?¹⁷⁵ Wie muss sich das, was heute noch unter Philosophie zu verstehen wäre, öffnen für konkrete Erfahrungen, denen dergleichen eventuell zu entnehmen wäre, ohne einem mehr oder weniger schlichten Empirismus zum Opfer zu fallen, wie ihn Derrida selbst Levinas glaubte vorwerfen zu müssen?

Gewiss lehrt doch gar keine Erfahrung, nicht einmal die auf den ersten Blick evident schmerzlichste oder glücklichste, von sich aus eindeutig und auf unanfechtbare Art und Weise, wie sie zu verstehen ist. Wäre es so, dann würde jegliche Phänomenologie und Hermeneutik an dieser Stelle ganz entbehrlich. Aber verfügen beide Disziplinen heute noch über Begriffe von ›Phänomenen‹ und ihres Sichzeigens, von Erfahrung und Interpretation, die auf der Höhe der Zeit sind? Damit meine ich hier: auf der Höhe der radikalen, längst aufgebrochenen Strittigkeit dessen, wofür vor allem der Begriff der Erfahrung überhaupt noch stehen kann bzw. sollte, zumal in methodischer, kulturwissenschaftlich fruchtbarer Hinsicht. Das lehrt uns heute gewiss nicht mehr ein Empirist à la John Locke, ein Sensualist à la Étienne de Condillac, ein deutscher Idealist, eine »Festkörper-Phänomenologie«¹⁷⁶, die sich allzu lange an der Gegebenheit von Dingen und Sachen orientiert hatte, welche sich wie Bleistifte und Schreibtische im akademischen Betrieb des prädigitalen Zeitalters ohne Weiteres dafür anboten, oder gar eine »Bilderbuchphänomenologie« und -hermeneutik, deren konzeptuelle Konturen für viele schon lange nicht mehr zu erkennen sind.

So war vor allem Hans Blumenberg, nachdem er die Unhaltbarkeit transzendental-phänomenologischer Präentionen ausführlich dargelegt hatte, von der unvermeidlichen Rückkehr des ›mundanen‹, der Welt zugehörenden und ihr ausgesetzten Menschen in

175 Vgl. Vf., *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: O. Abel, P. Marinescu (eds.), *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117–142.

176 E. Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem* [1968], in: ders., *Nähe und Distanz*, Freiburg i. Br., München 1976, 280–298, hier: 294.

die Philosophie überzeugt.¹⁷⁷ Nachdem sich Husserl und Heidegger mit Nachdruck gegen eine Anthropologisierung der Phänomenologie und der Hermeneutik ausgesprochen hatten, stehen wir so gesehen wieder am Anfang eines Fragens, das sich nur an Andere auf Erwidierung hin wenden kann¹⁷⁸, um in dissensueller Auseinandersetzung zu klären, wie es um unsere Gegenwart bestellt ist, wer wir sind, sein wollen oder werden können, wobei nicht zuletzt auch dieses gefährlichste aller Personalpronomen selbst neu zu befragen ist.¹⁷⁹

Aber kann man sich dabei noch an zumindest aus monotheistischer Sicht »exemplarischen Menschen« wie Adam (oder Eva) oder auch an Ulysses (oder Molly Bloom) orientieren, um in solchen Figuren das Rätsel einer konkreten Universalität verkörpert zu finden, noch dazu im Rahmen einer reinterpretierten Mythik, von der man sich – selbst in Zeiten von Hubble- und James-Webb-Teleskopen – eine erneuerte Version »kosmischer« Totalität versprechen könnte, der wir nach der Überzeugung Ricœurs ontologisch verbunden bleiben?¹⁸⁰ Müssen uns nicht vielmehr *Fremde* zu denken geben; und so, dass allenfalls im Zuge *lateralen Universalisierungs* herauszufinden wäre, was man *in geteiltem Leben* für *gemeinsam* halten dürfte? Solches Leben muss ungeachtet seiner »ontologischen« Befindlichkeit,

177 Vgl. H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002; *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006; Vf., *Von den Sachen zurück zu den Menschen. Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 61, Heft 1 (2008), 87–101.

178 Es ist bemerkenswert, wie früh diese Grundgedanken bereits in einer der ersten Nachkriegsschriften zur Phänomenologie Husserls und zur Hermeneutik Heideggers auftauchen, in Blumenbergs erst kürzlich aus dem Nachlass herausgegebener Habilitationsschrift von 1950 nämlich: *Die ontologische Distanz*, Berlin 2022, 239, wo – offenbar angeregt von Ludwig Landgrebe – eine dialogische Dimension ins Spiel kommt, die sich im Modus der *religio* eines Hörens bewährt, das sich am Anderen ausrichtet (ebd., 283). Mit Blick auf diesen Befund wäre auch die Auseinandersetzung mit Karl Löwiths Habilitationsschrift über *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) neu aufzunehmen.

179 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004; J. Sempurn, *Was für ein schöner Sonntag!*, München 2007, 237; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.

180 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177.

die es nicht zuletzt dazu zwingt, *in, mit und aus der Natur zu leben*, die sich heute nur noch auf der Basis einer radikal dezentrierten Kosmologie denken lässt, auf jegliche politische Totalität verzichten. Kosmos und Polis, das Kosmische und das Politische lassen sich nicht mehr bruchlos zusammenfügen.

Die Absage an jegliche Vorstellung einer solchen Totalität zieht sich denn auch vom mit Mikel Dufrenne verfassten Jaspers-Buch (1947) bis in Ricœurs letzte Lebensjahre hinein durch.¹⁸¹ Doch auf eine die Menschen gewissermaßen quer verbindende Einheit mochte Ricœur nicht verzichten – so wenig wie schon Karl Jaspers, dem er in dieser Hinsicht verbunden blieb. Allerdings »besteht« eine solche Einheit nicht einfach von sich aus. Sie bedarf, wenn sie im doppelten Sinne des Wortes »realisiert« werden soll, der Begegnung, der Auseinandersetzung und vorzugsweise narrativer Artikulation – wobei all dies im Verhältnis zu Fremden und Feinden an schier unüberwindlich erscheinende Grenzen geraten muss.

Bei anderen Autoren, etwa bei Milan Kundera und Richard Rorty¹⁸², tritt die Erzählung geradezu an die Stelle jeder Philosophie¹⁸³,

181 Es gibt keine Totalität, die über dem politischen Kampf der Menschen stehen könnte, heißt es hier; die Wahrheit bleibt als »zwischen« den Menschen in irreduzibel »vielfacher« Weise begegnende *aufgegeben* (KJ, 207, 209). Das Totalitäre ist mit der Zerstörung des verantwortlichen Menschen gleichbedeutend, liest man wenig später (P. Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100, hier: 89). Doch an einer »unité non-totalitaire« hält Ricœur energisch fest; *Vraie et fausse paix*, in: *Christianisme social* 63, no. 9–10 (1955), 467–479, hier: 473, während das Verlangen nach einer *Totalität des Sinns* spürbar bleibt (*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible*, Paris 1960, 84, 88, 118; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 94, 99, 118, 135), dessen politische Gefährlichkeit Ricœur erkennt (*Die Freiheit im Licht der Hoffnung* [1968], in: HuS, 199–226, hier: 224/CI, 529–558) – einschließlich des »phénomène totalitaire«. Letzteres verlangt uns eine Aufgabe ab, an der wir nach wie vor laborieren: »[d']intégr[er] la terre à une anthropologie [...]« (LI, 153; siehe das Kap. zum Politischen in Bd. III).

182 M. Kundera, *Die Kunst des Romans*, München, Zürich 1987; R. Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 73; vgl. Vf., *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman »Der Mann ohne Eigenschaften« mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur*, in: *Journal Phänomenologie* 56. Schwerpunkt Robert Musil und die Phänomenologie (2021), 70–82.

183 R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt/M. 2019.

die noch einem eurozentrischen Essenzialismus anhängt und glauben macht, aus den überlieferten Ressourcen allein westlicher Philosophie griechischer, jüdischer oder christlicher Provenienz (einmal vorausgesetzt, ein derart eng oder weiter gefasster Begriff des Westens wäre haltbar) sei abzuleiten, was ›der Mensch‹ sei. In einer vielfach vernetzten Welt, der schon Robert Musil poetisch auf der Spur war¹⁸⁴, die aber heute neue, nicht zuletzt unter der Regie eines *surveillance capitalism* (Shoshana Zuboff) digitalisierte Formen von Textualität annimmt, muss man aufs Neue mit poetischen, mythischen und metaphorischen Mitteln einander zu denken geben, wie wir uns verstehen können, müssen oder wollen.¹⁸⁵ Was für Ge-

184 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. I, Hamburg 1978, 650.

185 Wie schon bei anderen, in die menschlichen Lebensverhältnisse tief eingreifenden Entwicklungen wie Technisierung, Ökonomisierung, Kapitalisierung usw. sehen wir auch im Fall der Digitalisierung, dass Menschen Neues hervorbringen, dessen Rückwirkung auf ihr Leben sie im Vorhinein *nicht adäquat* abschätzen konnten; insofern wissen sie nicht, was sie tun, eilen sich gleichsam selbst voraus und hinken sich mit ihrem Begreifen hinterher. So kommt es in hermeneutischer Hinsicht zu Ungleichzeitigkeiten und kommunikativen Verwerfungen infolge von technischen Entwicklungen, die sich permanent selbst überholen – begrenzt nicht zuletzt von Seltenen Erden, so dass sie binnen Kurzem kollabieren könnten. Um die Frage beantworten zu können, wohin uns all das führt, müsste man allerdings schon wissen, was/wer wir sind. Jedwede Anthropologie steht hier gleichsam mit dem Rücken zur Wand, ausgeliefert an ihre eigene Verzeitlichung, wie sie schon bei Helmuth Plessner vorweggenommen wurde. Doch Ricœur traute sich noch eine Antwort in der Gestalt einer zeitgemäßen, weniger im Verständnis von Erfahrung (ein Terminus, den er erklärtermaßen gemieden hat), als vielmehr von Textlektüren hermeneutisch fundierten Anthropologie zu. (Vgl. M. Weiland, *Mensch und Erzählung: Helmuth Plessner, Paul Ricœur und die literarische Anthropologie*, Stuttgart 2019.) Dabei ging es ihm allerdings nicht allein um hypoleptische Fortführung von hermeneutisch Tradiertem, sondern vielmehr um die Refiguration unseres Lebens (anknüpfend an klassische mythische Interpretationsfolien wie die *Odyssee*). Phänomenen digitaler Beschleunigung und algorithmisch gesteuerter Rekombination fragmentierter Überlieferungsbestände würde er heute vermutlich einen Versuch der (sicherlich nicht zu verordnenden) *Reexistenzialisierung* unseres Verständnisses menschlichen Lebens entgegensetzen (vgl. B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 116), ohne dabei eine strikte Trennbarkeit von Existenzuellem und Existenzialem vorauszusetzen oder für möglich zu halten. Vgl. in diesem Sinne die Revision des Exilbegriffs: Vf., *Welt – Exil – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: I. Römer, G. Stenger (Hg.), *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5: Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–281.

schichten wird man dabei einander erzählen, fragt sich nicht nur Paul Mason angesichts eines drohenden »Zusammenbruchs unserer Welt«. ¹⁸⁶ Nach wie vor nur an Homers *Odysee* oder an Vergils *Aeneas* orientierte, wie Barbara Cassin anzunehmen scheint? ¹⁸⁷ Oder sind diese paradigmatischen, von manchen zum Kanon erhobenen Geschichten ihrerseits einer radikalen Revision ihrer hermeneutischen Vorbildlichkeit im Lichte anderer Erzählungen ausgesetzt, die uns längst auch von anderswoher erreichen und uns in Europa, im Westen allgemein, in die Position von Zuhörenden versetzen müssten? ¹⁸⁸ Oder werden sich ungerufene »Hüter des Unbefragbaren« finden, die wie Botho Strauss auch vor einer politisch reaktionären Geschichtsmythologisierung nicht zurückschrecken, in der alle fruchtbaren Potenziale der Sensibilisierung für das Verlorene und Zerstörte, Erschreckende und zu Trauer Anlass Gebende ruiniert zu werden drohen, um die gerade die radikale Kulturkritik des Westens so sehr bemüht war? ¹⁸⁹

Dabei steht auch die Zukunft der Hermeneutik selbst auf dem Spiel. ¹⁹⁰ Deren »concomitant hermeneutic values of listening, dialogue, and inclusion need to be defended as normative values«, meint Georges H. Taylor. Gewiss hat die phänomenologisch inspirierte Hermeneutik, deren avanciertesten *state of the art* seit langem das Werk von Ricœur repräsentiert, keinerlei Grund, sich zu verstecken vor grassierenden Vorurteilen gegen Europa und den Westen im Allgemeinen, Selbstdiskriminierungen inklusive. Aber es bestehen doch erhebliche Zweifel daran, ob Phänomenologen und Hermeneutiker bereits vorbehaltlos genug aufgebrochen sind in die aus-

186 P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 310 f., 315 f.

187 Vgl. B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?*, Berlin 2021, sowie die Rez. d. Vf. in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 75, Nr. 2 (2022), 127–135.

188 Man denke nur (was allein Südamerika anbetrifft) an Autoren wie Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa und Julio Cortázar.

189 Vgl. B. Strauss, *Allen mit allen. Gedankenbuch*, München 2014. Dieser Autor schlägt als radikaler Kulturkritiker, der für all dies einen sehr wachen Blick hat, unumwunden eine gegenaufklärerische Richtung ein, scheinbar wenig besorgt um die politischen Folgen.

190 G. H. Taylor, *Addressing Contemporary Challenges to Hermeneutics*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 71–89; O. Marquard, *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, in: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 117–146.

stehende Zukunft rückhaltloser Revision ihres ganzen kategorialen und existenzialen Apparates, die unumgänglich erscheint, wo sich herausstellt, dass wir weder einfach in die Welt ›geworfen‹ sind noch auch über sie erhabene, leiblos-vernünftige Wesen sein können, dass wir vielmehr geboren, in der Welt aufgenommen und ›zwischenzeitlich‹ dem Leben mit und unter Anderen ausgesetzt und ausgeliefert worden sind, »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt«, wie es bei Derrida, Nancy und Blanchot in Anspielung auf Aristoteles heißt¹⁹¹ – aber niemals mehr einer unverbrüchlichen Syngenealogie gewiss. Vielleicht eröffnet gerade der Verzicht auf Vorstellungen quasi-natürlichen Verwandt-, Verwurzelt-, Zugehörig- und Bei-sich-seins auf eigenem Grund und Boden Perspektiven einer hospitablen *convivialité* – zumal unter den rezenten demografischen und ökologischen Bedingungen, die keine Philosophie mehr ignorieren kann; auch und gerade dann nicht, wenn sie dem *Willen, zusammenzuleben*, derart hohe Bedeutung zumisst, wie es bei Ricœur der Fall ist.

Mehr denn je sehen sich jedoch diejenigen, die *nolens volens* schon ›da‹ sind, dazu *gezwungen*, zusammenzuleben – *en dépit de, malgré tout*, wie es immer wieder bei Ricœur mit Blick auf eine »Welt ohne Versprechen«¹⁹² heißt, in der wir, die wir für die Nachkommenden doch verantwortlich sind, ob wir es wollen oder nicht, dennoch selbst ein Versprechen *sein* müssen¹⁹³, so sehr dies

191 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 492; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87.

192 E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007, 154, 171. Kann es sich aber glaubwürdig um ein »›und dennoch‹ [handeln], das sämtliche schlechte Erfahrungen kennt, durch sämtliche Verneinungen hindurchgegangen ist«? Vgl. Kertész, *Der Betrachter*, 142. Oder, wenn nicht, bleibt es bei einer *façon de parler*?

193 Man könnte mit Ricœur von einem »Versprechen vor dem [aktiven, ausdrücklich gegebenen] Versprechen« ausgehen. Allerdings bleibt bei Ricœur ein aktivistisches Moment dabei vorherrschend (vgl. PR, 191/WdA, 168). Hier liegt im Übrigen ein entscheidender Unterschied zu Blumenberg, dem es in seiner *Beschreibung des Menschen* (632 ff.) um eine zu kompensierende Trostbedürftigkeit ohne politische Implikationen geht, wo er schreibt, der Mensch könne ›trotzdem‹ leben, obwohl er »grundlos« zu leben gezwungen sei. Man sollte in weiterführenden Diskussionen um diese wunden Punkte auch nicht all die entschiedenen Zurückweisungen von Trost übersehen, deren Spuren man bereits im Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm und zuhauf in der Literatur des 20. Jahrhunderts findet, in der nicht selten jeglicher Trost als Beschönigung zurückgewiesen wird. (Vgl. bspw. H. Domin, *Von der Natur*

angesichts missratener und entgleister Prozesse der Entkolonialisierung, der Enteuropäisierung und der Globalisierung auch überfordern mag, die Ricœur bereits kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs¹⁹⁴ und in seinem letzten Lebensjahrzehnt erneut kommentiert hat, wohl wissend, dass niemand sagen konnte, in welcher Zeit man wenig später leben würde.

Auf ihre Weise hat das die während der Laufzeit dieses Projekts ausgebrochene Corona-Pandemie und sodann, weit brutaler noch, der im Februar 2022 vom Zaun gebrochene, gegen die geschichtliche, kulturelle und politische Existenz der Ukraine gerichtete russische Angriffskrieg im Osten Europas bestätigt, der ihm im Ganzen und keineswegs *nur* der Ukraine gilt. Angesichts dessen ist es wiederum lehrreich, sich daran zu erinnern, dass Ricœur fünf lange Jahre eines nicht umsonst so genannten *Weltkriegs* in deutscher Gefangenschaft zubringen musste, ohne an der Philosophie, so wie sie ihm als Leser u.a. der Schriften von Husserl und Jaspers vorschwebte, zu verzweifeln. Fast scheint es, als schließe sich so gesehen ein Kreis, wenn wir es ihm im Schatten des gegenwärtigen Krieges in dieser Hinsicht gleichtun und uns weigern, unter dem Eindruck dieser Gewalt alles als ›wertlos‹ preiszugeben, was ihn nicht zu verhindern vermocht hat. (Das gilt auch und gerade für die Geschichte Russlands, seine großartige Literatur, Musik und Malerei.)

Und doch zwingt diese Gewalt uns dazu, aufs Neue an ihr Maß zu nehmen und zu prüfen, was ihr entgegensteht (ohne sie darum

nicht vorgesehen. Autobiographisches, Frankfurt/M. 1993, 25, 32.) Ob Ricœurs frühere Vorstellung von einer »Dialektik des Trostes« (»dialectique ascendante de la consolation«) heute noch standhalten könnte, wo wie in früheren Pestzeiten selbst die Gegenwart Anderer gar keinen Trost mehr zu bieten scheint, wäre zu prüfen (vgl. DI, 561/DII, 572; Delumeau, *Angst*, 161).

- 194 Vgl. P. Ricœur, *La question coloniale*, in: [La] *Réforme* 3, no. 131 (1947); auch in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 16–20. Hier bereits bekennt sich Ricœur zu geschichtlicher Verantwortung angesichts des Kolonialismus, vor der auch eigenes Nicht-Wissen nicht schütze; auch dann nicht, wenn anti-kolonialistische, »indigene« Gewalt sich ins Unrecht zu setzen scheint, wenn sie gegen die *violence originaire* der Europäer aufbegehrt. Eine entscheidende Voraussetzung aller weiteren Auseinandersetzungen mit diesen Fragen dürfte sein, was Ricœur »receptiveness to other cultures« nennt, in der sie sich überhaupt erst gegenseitig wahrnehmen, bevor sie einander womöglich im Ganzen be- und verurteilen. Vgl. P. Ricœur, *Introduction*, in: L. Gardet et al. (eds.), *Cultures and Time*, Paris 1976, 13–33.

einfach verhindern zu können). So muss sich Philosophie, ohne je in ihrer jeweiligen Gegenwart aufgehen zu können, zu ihr verhalten und in diesem Sinne jener Kontingenz des Fragens Rechnung tragen, die auch Ricœur betont hat (SaA, 30, 33/Sca, 31, 35), ohne dabei sein Interesse am Problem einer »fundamentalen«, zugleich aber als »un-›founded‹« erscheinenden Anthropologie¹⁹⁵ aufgeben zu wollen, die uns lehren könnte, wer wir im Verhältnis zu einander sind oder werden können und sollten – wenn das Fragen danach, *was wir sind*, schon nicht sehr weit geführt hat, wie er anzunehmen scheint. Im Gegenteil gerät es durch immer weiter gehende Prozesse der Technisierung und der Vermarktung zunehmend unter Druck, die Ricœur dessen verdächtigt, auf eine *Welt ohne kulturelle Erinnerung und Geschichte* hinauszulaufen¹⁹⁶, in der wir uns schließlich kaum mehr als ›jemand‹ wiedererkennen dürften.¹⁹⁷

Doch steht, was die Philosophie und ihre Geschichte(n) angeht, auch die Erinnerung selbst in Frage. Erweist sie sich nicht, was unser zentrales Verständnis von der Welt angeht, in der wir leben, noch bis weit über Kant hinaus von einem ›*physikalischen*‹ *Paradigma* belastet, das uns als irgendwie in ihr Vorhandene zu beschreiben nahelegt? Ricœur selbst wirft dieses Problem, gegen Kant gerichtet, auf: »Le kantisme n'a pas dépassé la recherche des conditions de l'expérience physique; c'est pourquoi l'esprit qu'il a porté au jour

195 P. Ricœur, *Langage politique et rhétorique* [1990], in: LI, 161–175, hier: 171; *Main Trends in Philosophy*, 372.

196 Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92 zur »résistance à l'oubli« und »fonction anachronique« kultureller Erinnerung (85); sowie zur Technik ders., Marcel, *Entretiens*, 35, 100 f. Soweit ich sehe, ist es ein Desiderat, Ricœurs Anthropologie mit Eugen Finks v. a. in *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Freiburg i. Br., München 1979) entfalteten »radikal irdischen Anthropologie« (29) in Beziehung zu setzen, mit der sie auffällige Gemeinsamkeiten aufweist; nicht zuletzt in der Bedeutung der »Zeugenschaft des menschlichen Daseins« (41, 93, 325), die der Freiburger Philosoph jedoch wie sein Lehrer Heidegger nicht (wie Ricœur) der historischen Kritik aussetzt. Das Gleiche gilt für seine Affirmation des *pólemos* Heraklits und des Krieges (321) sowie hinsichtlich seiner Ontologie der »Coexistenz« (390 f.). Siehe auch C. Nielsen, H. R. Sepp (Hg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg i. Br., München 2011.

197 In diesem Sinne ist im Interview unter dem Titel *Un autre regard sur ce siècle* [Entretien avec B. Bonilauri, F.-O. Giesbert], in: *Le Figaro*, 13 juillet (1994), 9 f. von *désidentification* die Rede.

est un esprit impersonnel.«¹⁹⁸ Das sei der »Schlüssel zu allen Niedergängen Kants«¹⁹⁹: die Übertragung eines Weltverständnisses, das auf einer *physikalisch reduziert* gedachten Natur fußt, auf das, was wir Ethik nennen.

Wirkt ein solcher Ansatz im Grunde bis heute nach, und das im Rahmen eines fatal verdinglichenden Naturverständnisses, das es gar nicht erlaubt, unser Leben *aus, in und von* der Natur auch nur annähernd angemessen zu verstehen, müssen wir dann nicht ganz neu ein ›ethisch‹ fundiertes, die entsprechende Einsicht aber einbeziehendes, insofern ›natürliches‹ Weltverständnis zu entfalten versuchen, ohne uns immerfort auf die philosophische Überlieferung berufen zu wollen, die in dieser Hinsicht allzu lange versagt hat?²⁰⁰ Wäre es nicht lohnender, die Aufmerksamkeit auf jene neuen ethischen und moralischen Ressourcen²⁰¹ zu richten, die im Protest gegen die andauernde politisch-ökonomisch bedingte Verwüstung unserer Welt zum Vorschein kommen?²⁰²

Wer so fragt, muss das Wechselspiel zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie, vor-philosophischer, aber disziplinierter Naivität, Symbolik und ästhetischer, nicht nur poetischer Expressivität²⁰³ wieder in Bewegung bringen, ohne das alle Seiten Schaden erleiden

198 P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–1972. Éd. électron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, 49 [=H71/2].

199 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596, hier: 586.

200 Vgl. P. Ricœur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et nature*, Paris 1962, 125–137; zur Aktualität dieser Fragestellung O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocaru, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2024. Entsprechend kritisch zu beurteilen wäre heute der einschlägige Versuch Karl Löwiths, einen »natürlichen Weltbegriff« zu rehabilitieren; vgl. K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960.

201 Vgl. LJ2, 207 zu Charles Taylor, der im fraglichen Kontext allerdings andere, kommunitäre Ressourcen im Blick hat.

202 Auch so könnte man den im 1996er Interview über Kunst, Sprache und Hermeneutik in ästhetischer Hinsicht geäußerten Satz verstehen: »il faut maintenir le mot ›monde‹: il désigne une possibilité d'habiter, ou une habitabilité mise à l'épreuve« (PEP, 225).

203 P. Ricœur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 70, no. 5 (1972), 93–112.

und nicht versprechen können, auf der Höhe der jeweiligen Zeit die eigene Gegenwart so weit wie möglich *begreiflich und ›lebbar‹* zu machen – so unabweisbar und zugleich ›irrational‹ das auch erscheint, wo sich ein beharrliches und eigentümlich hyperbolisches ›Trotz allem‹ wie ein *basso continuo* durch das Leben und Werk eines Philosophen wie Ricœur zieht.

Tatsächlich wirft uns unsere politische Gegenwart auf eine entsprechende Widersetzlichkeit zurück. Wir müssen – wieder – nach starken Gründen dafür suchen, nicht an der Vernunft zu verzweifeln (LJ2, 174), auch wenn sich die Verzweiflung dabei nicht umgehen lässt. Im Gegenteil: sie wird durch große, auch im Werk Ricœurs sich mehr und mehr bemerkbar machende Skepsis angesichts dessen eher noch verstärkt, was man gegenwärtig überhaupt noch vom Recht als Instanz kollektiver Vernunft erwarten kann.²⁰⁴ Ohne je so weit gehen zu wollen, es geradezu zu verwerfen, bestimmt solche Skepsis bereits Ricœurs immer wieder auf den Hegelianer Éric Weil sich beziehende Kritik des Staates und des ihm im Allgemeinen zugebilligten legitimen Zwangs.²⁰⁵ So sehr Ricœur anfangs darauf gehofft hatte, es werde sich sogar globaler Frieden durch ein juridisches, weltweit zu akzeptierendes Statut sichern lassen²⁰⁶, so sehr bezweifelt er schließlich, es werde je genügen können, sich darauf zu verlassen, in einem »ordre juridique« zu leben (KJ, 156).²⁰⁷ Einer nach seinem Dafürhalten immer weiter fortschreitenden Verrecht-

204 Man denke nur an die Ohnmacht der UN mit ihrem Sicherheitsrat, der sich jeglicher längst fälligen Reform widersetzt, oder an den Haager Internationalen Strafgerichtshof, dem Akteure wie die USA, Russland und China die Anerkennung verweigern – offenbar um weiterhin straflos Unrecht verüben zu können, das in die Zuständigkeit des dortigen Gerichts fallen könnte (sog. »Kernverbrechen des Völkerstrafrechts« wie Völkermord, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Verbrechen der Aggression und Kriegsverbrechen inklusive).

205 Ricœur selbst bemängelt die »previous absence of any reflection on the juridical dimension« als empfindliche Lücke auf seinen bisherigen Denkwegen (C&C, 116; zu Weil ebd., 118).

206 P. Ricœur, *Un livre d'André Philippe: le christianisme et la paix*, in: *Terre nouvelle*, no. 4 (1935), août-sept., 8. Noch in LJ1, 21 f., ist ein dem entsprechendes kosmopolitisches Moment unverkennbar im Spiel.

207 Vgl. Vf., *Gewalt und Legitimation – Grundzüge eines unaufhebbaren Missverhältnisses*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Online first*. DOI 10.25162/arsp-2023-.

lichung der menschlichen Verhältnisse misstraut er und sieht die *justice à venir*, auf die er in seinen jungen Jahren gesetzt hatte²⁰⁸, mehr und mehr auf ihr entgegenkommende politische Verhältnisse angewiesen.²⁰⁹ Das gilt auch für den ganzen Komplex von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen, mit dem sich Ricœur in seinem entsprechenden Spätwerk befasst hat.²¹⁰

Doch seine Skepsis macht auch vor dem Politischen nicht halt, wie u. a. sein Kommentar zu Antoine Garapons *Le Gardien des promesses* (1996) beweist (L2, 181–192). Nicht nur hat es sich als durchweg unaufhebbar paradoxal und fragil herausgestellt.²¹¹ Politisches Bewusstsein stellt sich Ricœur auch in dem Maße als geradezu krankes dar²¹², wie es »sakralisiert«²¹³ und zur »instance suprême

208 P. Ricœur, *L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant*, in: *Terre nouvelle. Organe des chrétiens révolutionnaires*, no. 2 (1935), juin, 7–9, hier: 8.

209 So ist wohl auch zu verstehen, wie Ricœur die anti-kolonialistische Kritik all jener aufgreift, die einen von ihm selbst als fatal beschriebenen Missbrauch der Menschenrechtsrhetorik brandmarken, welche nicht selten anhaltenden ökonomischen Imperialismus kaschiert. Wo Ricœur dagegen dem afrikanischen Philosophen Paulin J. Hountondji beipflichtet, der auf eine entsprechende westliche Hypokrisie hinweist, sympathisiert er offenkundig mit dem Gedanken, das Entscheidende sei nicht, ob etwa dem Westen der ›Ursprung‹ der Menschenrechte zuzuschreiben sei, sondern der Schrei der Revolte gegen ungerechtes Leiden, der überall auf der Welt zu vernehmen sei. Und zwar auf der Basis der »underlying reality, which is man's suffering«. Diese verlangt aber nach einer entsprechend *sensibilisierten* politischen Kultur angesichts des fraglichen Leidens und nach einer *kritischen* Besinnung darauf, wie und mit welchem Recht es Anderen gegenüber zur Sprache zu bringen ist. Letzteres geht keineswegs eindeutig aus menschlichem Leiden hervor; zumal nicht angesichts einer unaufhebbaren sprachlichen und kulturellen Pluralität, an der auch ein philosophischer Negativismus nicht vorbeikommt. Vgl. P. Ricœur, *Introduction*, in: A. Diemer et al., *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris 1986, 9–29, hier: 28.

210 Vgl. F. Dosse, der gleich zu Beginn seiner Studie *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice* (in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 8, no. 1 [2017], 67–141) von einer zunehmenden »judiciarisation des rapports sociaux« ausgeht, die bei Autoren wie François Hartog zur letztlich irreführenden Vorstellung geführt habe, erlittenes Unrecht sei auf diesem Wege wieder gut zu machen.

211 P. Ricœur, *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 14.

212 P. Ricœur, *Discerner pour agir*, in: *Le Semeur*, no. 7–8 (1950), 431–452, hier: 439.

213 Ebd., 451.

de l'homme« erklärt wird.²¹⁴ Einer rückhaltlosen Politisierung der menschlichen Verhältnisse hat er zu keiner Zeit das Wort geredet. Aus seiner Sicht offenbarte das *univers concentrationnaire* die eigentliche Pathologie des politischen Menschen, der sich totalitärer Herrschaft ganz und gar ausgeliefert erfährt. Dieses Phänomen ist nicht erledigt (»extirpé«) mit dem Ende des Dritten Reiches oder vergleichbarer Regime.²¹⁵ Die Gefahr »[of] totalizing human relations by dissolving all other ties« bis hin zum Massenmord ist dem Politischen inhärent. Deshalb muss es in politischer Hinsicht in erster Linie darum gehen, »[de] penser la possibilité d'un monde non totalitaire«²¹⁶ und die jeglicher Totalisierung der menschlichen Verhältnisse innewohnenden Gefahren von Anfang an bzw. an der Wurzel zu erkennen. Wenn es stimmt, das der Totalitarismus nach wie vor als *die* »Krankheit des modernen Menschen« begriffen werden muss²¹⁷, was können wir ihm dann von Anfang an bzw. »radikal«, an ihre Wurzel gehend, wirksam entgegensetzen? Mit Levinas auf eine radikalisierte Philosophie der Alterität oder auf »Demokratie und freie Rede« (ebd., 327) allein zu bauen, wird kaum genügen, bedenkt man, wie weitgehend sich auch Diskriminierung, Diffamierung, Populismus, Propaganda und Lüge ihrer bedienen konnten.

Heute bewirkt diskriminierender Populismus im Missbrauch freier Rede selbst die Atemnot, in der am Ende jegliche Demokratie (»die die Diskussion ist«, wie es anfangs sehr verkürzend hieß²¹⁸) ersticken muss, angefangen beim Einanderzuhören, um das sich solcher Missbrauch nicht im Geringsten schert. Und das in einer Zeit, die mehr denn je auf gemeinsame Verständigung in Angelegenheiten angewiesen ist, welche nicht weniger als eine »radikale

214 P. Ricœur, *La culpabilité allemande* [1949], in: LI, 143–154, hier: 153.

215 Ebd. Siehe hierzu Anm. 64 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

216 P. Ricœur, *De la philosophie au politique* [1987], in: LI, 15–19, hier: 16.

217 P. Ricœur, *La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme Social* 55, no. 4 (1947), 320–331, hier: 325 f.

218 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 273, 275, 279 [=GW]/HV, 319, 321, 325. Sog. radikaldemokratische, Ricœurs politisches Denken noch kaum wahrnehmende Theorien (vgl. D. Comtesse et al. [Hg.], *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019) weisen inzwischen mit Recht darauf hin, wie sehr jedes Gespräch und jede Diskussion davon abhängt, ob es überhaupt zur Eröffnung eines Raumes möglicher Aussprache kommt und ob jemand dafür überhaupt »in Betracht kommt« und in diesem Sinne »zählt«. Auf speziell diese Frage hat besonders Rancière die Aufmerksamkeit gelenkt (s.o.).

Umgestaltung der Erde« bzw. der Formen des Zusammenlebens auf ihr erforderlich machen könnten, wie Ricœur bereits in seinen frühen Kommentaren zum chinesischen Kommunismus unter Mao Tse Tung schrieb.²¹⁹ Längst sind freilich gerade in China unter dem neo-imperialistischen Autokraten Xi Jinping bis auf Weiteres alle Hoffnungen verfliegen, die der junge Philosoph noch auf eine politisch und rechtsstaatlich zu verbürgende Gerechtigkeit gesetzt hatte, nachdem ihm klar geworden war, dass der entfesselte Kapitalismus keine Zukunft haben kann. Dieser hat sich nach der Abkoppelung vom Goldstandard infolge des Vietnamkrieges²²⁰ bis hin zum Handel mit Derivaten, *credit default swaps*, *high frequency trading* und exzessiver Verschuldung, die so gut wie kein reales Gegengewicht mehr hat, allerdings als derart erfindungsreich herausgestellt, dass kaum noch politisch-ökonomische und sozialphilosophische Diagnostik mitzuhalten in der Lage ist.²²¹

Doch das macht auch Ricœurs (anfangs durchaus revolutionär gemeinte) Kapitalismuskritik keineswegs einfach obsolet. Vielmehr verlangt sie nach einer sozialphilosophischen Wiedervorlage radikaler Fragen des Philosophen nicht zuletzt zu anthropologischer Revision; etwa der Frage, ob es je möglich sein wird, sich vom »Haben« (-wollen) zu lösen (»se déprendre de l'Avoir« als einer »passion dominatrice«²²²) und sich stattdessen als »verfügbar« (*disponible* im Sinne Gabriel Marcels) zu erweisen – und nicht nur für das Sein (»pour l'Être«; KJ, 60), wie es sich auch Heideggerianer vorstellen mögen, sondern für befremdlich Andere. Der hier schwelende *Konflikt zwischen Ontologie und Ethik* ist längst nicht gelöst und vielleicht noch nicht einmal richtig erkannt worden.

219 P. Ricœur, *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* [1956], in: LI, 315–340, hier: 320.

220 Der bemerkenswert wenige Spuren bei Ricœur hinterlassen hat. Zu den Folgen des Vietnamkrieges in finanzpolitischer Hinsicht vgl. J. Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, Berlin ²2011.

221 Vgl. A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2015.

222 KJ, 60, 73. Auch in dieser Hinsicht könnten Philosophen von einer poetischen Nicht-Philosophie lernen, etwa von Hilde Domin's Beschreibung dessen, wie sie infolge ihres Exils dazu kam, förmlich »das Haben« zu verlernen (Domin, *Von der Natur nicht vorgesehen*, 45, 108).

Eine Sache des *Willens* allein, dem Ricœur anfangs revolutionäre Macht zugeschrieben hatte, ist er gewiss nicht.²²³ Nach wie vor und sogar mehr denn je aktuell ist zwar die Spannung zwischen nationaler Ökonomie und globaler Expansion des Weltmarktes, wie sie Ricœur zunächst bedacht hatte. Doch unsere ›ontologische‹ Einfügung in die Welt hat sich als derart intransparent erwiesen, dass es kaum überzeugen kann, die Frage des richtigen Verhaltens *zu* bzw. *in* ihr allein zu einem Problem willentlicher Selbstbestimmung zu erklären. Wie sie sich demgegenüber als zwar unwillentliche, aber nicht einfach heteronome Quelle der Bestimmung zu weniger gewaltsamen Weltverhältnissen begreifen ließe, steht dahin. Überdies hat sie sich vielfach als derart *strukturell gewaltimprägniert* erwiesen, dass es bis heute ein Rätsel geblieben ist, wie dem je – in der Hoffnung auf künftig gerechtere oder wenigstens politisch erträglichere Lebensbedingungen – praktisch zu begegnen sein soll. Die fragliche Gewalt hat sich nicht politisch-rechtlich einhegen und auf diese Weise entschärfen lassen. Fast scheint es, als stünden wir wieder am Anfang, so sehr werden derzeit alle Fortschritte erneut in Frage gestellt, auf deren Sicherstellung infolge irreversibler kollektiver Lernvorgänge man gehofft hatte. Das gilt für die Freiheit in China genauso wie für die demokratische Legitimation in Russland und die Rechtsstaatlichkeit in den USA, in Ungarn und in der Türkei sowie speziell für die Gewaltenteilung in Polen oder in Israel. »Rien n'est acquis, tout est remis en cause, pas de critère du succès«, schrieb Ricœur bereits im Jahre 1947 fast resigniert.²²⁴ Zumal angesichts jüngster und drohender neuer Rückfälle in extreme und radikale Gewalt zeigt sich wie damals: ihnen ist auf dem Weg eines sentimental oder juridischen Pazifismus nicht beizukommen, der sich entweder jeglicher Gewalt glaubt enthalten zu sollen oder ganz und gar auf rechtlich legitimierte Gewalt meint bauen zu können.²²⁵ Immer noch gilt, in Stéphane Mallarmés Worten, die auch Ricœur zitiert: »La vraie vie est absente« (KJ, 358, 390). So droht man – ein anonymes »on« sans visage« – sich in einem fortdauernden,

223 Vgl. P. Ricœur, *Résister...*, in: *Terre nouvelle* 35, juin (1938), 5; wieder abgedr. in: A. Rochefort-Turquin (éd.), *Front populaire. »Socialistes parce que chrétiens«*, Paris 1986, 165.

224 MJ, 202, 331.

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

anscheinend richtungslosen »malheur sans racines, sans origine« (MJ, 200) zu verlieren, das wir Geschichte nennen.

11. Eine Art Resignationsverweigerung, radikaler Revision ausgesetzt

Doch zu keiner Zeit war Ricœur dazu bereit, sich damit einfach abzufinden. Zuletzt baute er ganz und gar auf die negative Basis unseres Einspruchs gegen das schlechterdings Intolerable, Ungerechte als das, was keinerlei Respekt verdient.²²⁶ Und er verlangte geradezu, eigenen ethischen, derart negativistisch inspirierten Widerstand dagegen wie eine Tugend aufrechtzuerhalten, statt zu resignieren;²²⁷ sei es auch nur, um noch dem *mindesten Anspruch* gerecht werden zu können, ohne den kein geprüftes Leben Bestand haben kann, wie es die Philosophen des Okzidents seit der Antike bedenken – mit allenfalls minimalem politischem Erfolg allerdings: »Minimiser la victimisation«.²²⁸ Damit befindet sich Ricœur in direkter Nähe zu einer »Politik der Würde« (Avishai Margalit) und zu einem »Liberalismus der Furcht« (Judith N. Shklar). Beide verlangen, sich wenigstens dem Demütigenden bzw. dem Grausamen effektiv entgegenzustellen, vor allem dann, wenn es auf politisch-systemische Bedingungen des Zusammenlebens zurückzuführen ist.

So aber kommt Ricœur doch wieder auf den Willen zurück, und zwar als »volonté expresse de convivialité culturelle«.²²⁹ Vom »wish to live together« sagt er: »One does not remark its existence until it falls apart« (C&C, 99). Das bedeutet, dass das Zusammenleben – in unaufhebbarer Widerstreit konfliktträchtiger Gegensätze – stets erst wiedergewonnen werden muss angesichts drohender Verzwei-

226 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 134, avril-mai-juin (1988) [in L2 auf das Jahr 1990 datiert], 435–452, hier: 435, auch in: L1, 295–312.

227 Ricœur, *Pour un christianisme prophétique*, 94.

228 Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 440. Inzwischen ist freilich auch diese (keineswegs der Antike zu verdankende) Devise in eine gewisse Defensive geraten, derart fragwürdig erscheint vielfach, wie der »Status« eines Opfers in Anspruch genommen wird; vgl. S. Goltermann, *Opfer. Die Wahrnehmung von Krieg und Gewalt in der Moderne*, Frankfurt/M. 2017.

229 Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, 443.

felung in endlos vergeblich erscheinenden Bemühungen, die zum Verrat an eben jenem Willen verführen. Fast wie bei Wassili Grossman²³⁰ ist im frühen Buch über Marcel und Jaspers davon die Rede, Verrat sei die »essence de notre monde« (MJ, 118, 221²³¹); durch ihn drohe der Verlust aller Kommunikation – als »appel entre êtres singulières« –, ja des Seins, des *coesse*, *coêtre* und *être-avec* (MJ, 204, 159).

So müssen wir damit rechnen, als Inkarnierte und irdische, diesem Sein auf Gedeih und Verderb zugehörige Wesen immer wieder von entsprechenden Ereignissen überholt zu werden – und gerade durch sie aufs Neue erfahren zu müssen, was für uns – und möglicherweise für alle Menschen – unannehmbar ist, wie es auch Merleau-Ponty in *Die Abenteurer der Dialektik* (1955) beschrieben hatte.²³² Wir existieren ›leibhaftig‹, wie es dieser Ricœur sicher am nächsten stehende Phänomenologe 1945 und zuletzt in der posthum 1964 herausgegebenen Spätschrift *Le visible et l'invisible* beschrieben hatte. Dabei erweist sich unser Leib (*chair*²³³) keineswegs auf pure Selbsterhaltung fixiert, sondern als *ansprechbar* und so für eine ethische Dimension der Responsivität, Verantwortlichkeit und der Zeugenschaft (*attestation; témoignage*) von Anfang an zumindest aufgeschlossen. In diesem Sinne rekurriert auch Ricœur auf die (nicht beweisbare, nur zu bezeugende) *Wahrheit* leibhaftig ›existierenden‹ Lebens (als »vérité que je suis«; KJ, 195). »L'existence atteste le vrai«, schreibt er, ohne aber zu behaupten, man könne je im Besitz irgendeiner Wahrheit sein und das allein genüge schon, um sich darauf berufen zu dürfen.

So kann auch nicht gelten: »Ich leide, also sind wir« – im Wissen, wer wir als einander Verbundene sind, wie es bei Albert Camus zu lesen steht.²³⁴ Aus eigener Befindlichkeit, der Ricœur eine radikale ontologische Bedeutung zuerkennt, insofern aus ihr die *Zumutung*

230 »Ein Grieche hat mal behauptet: Alles fließt, aber wir behaupten: Alles denunziert«, heißt es bei W. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin ²2007, 934. Auf Grossman verweist Ricœur u.a. in PEP, 232, mit deutlicher Skepsis gegenüber allem, was man als Politikwissenschaft oder Soziologie zu bezeichnen gewöhnt ist.

231 Siehe Anm. 72 zum Beitrag über das Politische in Bd. III.

232 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteurer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 7.

233 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur* 38, no. 7 (1936), 437–444, hier: 442.

234 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* [1951], Reinbek 1969, 21, 203.

der Wahrheit unseres In-der-Welt-seins hervorgeht, folgt niemals unmittelbar, was ›wahr‹ ist und als solches gelten darf. Zu einem besonders *politisch fatalen Triumph der Selbstgerechtigkeit* kann es nicht kommen, wenn begriffen wird, wie sehr jeder Anspruch *an uns* wie auch *auf etwas* auf *Bewahrheitung im Verhältnis zu Anderen* angewiesen ist. Das Gleiche gilt für das, *was* wir zu sein glauben und *wer* wir sein wollen. In diesem Sinne konstituiert eine dialogische Dimension unsere Existenz (KJ, 347), in der wir letzteres überhaupt erst herausfinden müssen. Dabei ist sie rückhaltlos auf – *von uns selbst abweichende und als solche bejahte* – Erwidern Anderer angewiesen. Liegt genau darin nicht auch, vor jeder konkreten Diskussion und Debatte, vor jeglicher Repräsentation, Herrschaft und Regierungsform, die Quelle des Demokratischen?

So wäre auch zu verstehen, dass das Zeugnis der Rede des Anderen als (prekäres) Fundament der menschlichen Welt gelten muss. »Si la parole ne vaut plus, le monde est cassé«²³⁵ – und muss gegebenenfalls erst mühsam wieder zusammengefügt werden. So erweist sich die Sprache genauso wie die Welt, auf die sie sich bezieht und die sie poetisch hervorbringen kann, als radikal fragil. Basiert sie wirklich auf ›grundlegendem‹ gegenseitigem Respekt, wie Ricœur schreibt, dann bricht womöglich alles zusammen, wo es an diesem Respekt fehlt. In diesem Sinne gilt in der Tat: Die Menschen stellen sich in ihren ›sozialen‹ Verhältnissen als die *Bleibe aller Vernunft* (›demeure du Logos«²³⁶) heraus, ohne dabei je auf etwas von sich aus Bleibendes, Substanzielles, Beständiges bauen zu können, worauf gerade die Philosophen so lange gesetzt hatten.²³⁷ *Kommen sie so gesehen nicht überhaupt erst jetzt in unserer sublunaren Wirklichkeit konkret an?* Die Menschen sind nicht einfach von Natur aus sprachbegabte und potenziell vernünftige Wesen; sie müssen sich demnach vielmehr in ihren responsiven und dialogischen Verhältnissen immer wieder neu erst als solche erweisen. Eben deshalb konnte es im Zeichen des »Phänomens des Totalitären« zu einem weitgehenden Verlust von Vertrauen in die Sprache als Rede kommen (HV, 11/GW, 33), von dem auch das Werk von Levinas zutiefst

235 P. Ricœur, *La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante* 83 (1953), 11 nov., 11.

236 Ricœur, *Philosophie et ontologie*, 1389.

237 Siehe den Hinweis auf Hermann Broch im Vorwort zu Bd. I.

geprägt ist, der allerdings dazu neigt, sich im Rekurs auf das *Alte Testament* auf »das Wort« zu berufen.²³⁸

Ricœur, der der Bibel im Gespräch mit André LaCocque eine höchst instruktive säkulare Lesart angedeihen ließ, war nie bereit, so weit zu gehen.²³⁹ Früh stößt er auf eine irreduzible »multiplicité de sens«²⁴⁰, um sich dann durch Wittgensteins Sprachphilosophie bestätigt zu finden. Wir können uns zunächst nur auf mehr oder weniger normalisierte, allerdings auch unvorhergesehene semantische Innovationen erlaubende Sprachspiele stützen, um auf deren Basis herauszufinden, was es mit Begriffen wie Rede und Sprache, Kommunikation und Diskurs auf sich hat. Durch sie hindurch müssen wir versuchen, die Dichte (»densité«) unserer Koexistenz wiederzuentdecken, um ungeachtet einer nicht zu leugnenden Trennung von Anderen im Kontakt mit ihnen das Exil einer Subjektivität zu durchbrechen (MJ, 21), die Gefahr läuft, als immerfort auf Selbst-Erhaltung, -Gewissheit, -Bestimmung, -Bewusstsein und -Steigerung fixierte nie über sich hinauszugelangen. Aber beginnt sie mit all dem überhaupt unvermeidlich, oder handelt es sich um verkümmerte Formen einer anderen, erst wiederzuentdeckenden Subjektivität?

So wendet sich Ricœur denn auch von einem Idealismus ab, den er als »impuissance à recevoir l'être de l'autre« begreift, wobei schon früh Dimensionen der Singularität und der Fremdheit des Anderen, aber auch einer zu ihr sich verhaltenden *hospitalité* ins Spiel kommen²⁴¹, deren Spuren sich dann allerdings für lange Zeit verlieren werden. Gerade das macht eine Relektüre der frühen Schriften dieses Autors umso lehrreicher, zumal ihnen rückblickend eine Relevanz zukommen könnte, die seinerzeit nicht ohne Weiteres absehbar war.

Eindeutig von Kierkegaard her, mit Jaspers und Marcel stößt Ricœur auf eine ontologische »précarité« singularer, zunächst nur je-meiniger Existenz (MJ, 38), aus deren Zentrierung auf sich

238 Vgl. Vf., *Das ›Wort‹ und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6, Heft 1 (2019), 211–238.

239 Vgl. den programmatischen Aufsatz von P. Ricœur, *La Bible et l'imagination*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 62, no. 4 (1982), 339–360.

240 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 59.

241 MJ, 22, 27, 90, 393.

selbst er herausfinden will. Handelt es sich nicht um eine »malaise fondamentale d'existence«, die nach entschlossener, anfangs ontologisch, im Freud-Buch dann hermeneutisch ausbuchstabierter Dezentrierung verlangt (MJ, 186)? Doch wenn ein *ontologisch prekäres* Leben um Wiedergewinnung einer »communauté de l'exister« (MJ, 80) bemüht ist, um dem zu entgehen, nur sich selbst verhaftet zu bleiben, kann es nicht umhin, auch die *real prekären* Bedingungen sozialen, politischen und ökonomischen Lebens weitgehend entmächtigter Anderer (Versklavter, Ausgebeuteter, Geächteter, Geringsgeschätzter und prekär Lebender...) zur Kenntnis zu nehmen, zumal wenn im Zuge solcher Wiedergewinnung der Negativität des schlechterdings Intolerablen wirklich eine derart zentrale Rolle zukommen soll, wie es Ricoeur angenommen hat.

Mit anderen Worten: der »existenzphilosophische« Ansatz des frühen Ricoeur verlangt selbst nach einer sozialphilosophischen Ausweitung im Horizont einer anonymen Menschheit²⁴², die auch von der Fixierung auf die Sorge um sich befreien könnte, von der die abendländische Philosophie bis hin zu Heidegger, Taylor und Foucault derart viel Aufhebens gemacht hat – bei Autoren wie Taylor und Walzer ständig dazu verleitet, »besorgtes« Leben wieder gemeinschaftlich einzugemeinden. Es wäre lohnenswert, zu prüfen, ob nicht bereits im Frühwerk Ricoeurs *damit unvereinbare* Begriffe wie Gastlichkeit und Erde auftauchen (MJ, 393, 310) – auf der Suche nach Befreiung von einem Leben, das dazu verdammt wäre, »être occupé de soi« zu bleiben, statt die Nähe des Anderen zu suchen, wohl wissend, dass »dans la plus extrême proximité réside la distance absolue [!]« (MJ, 317, 327). Im Wissen darum ist dieser Autor frühzeitig einer der Zukunft Anderer zugewandten »générosité fondamentale« (MJ, 398) auf der Spur, die nicht von der Sorge um eigenes Überleben beherrscht bleibt, der fast zur gleichen Zeit auch ein anderer, lange auf parallelen Wegen wandelnder Philosoph den Abschied gibt: Levinas (in *Die Zeit und der Andere* [1947]).

Von Anfang an und bis zum Schluss, wo diese Motive u.a. in nachgelassenen Notizen wieder auftauchen, weist diese Zukunft Anderer einen von Karl Marx inspirierten kosmopolitischen Hori-

242 Vgl. bspw. D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.

zont²⁴³ auf, zu dem sich ›entschieden‹ zu haben Ricœur behauptet. In den modernen Revolutionen (einschließlich der russischen des Oktobers 1917) erkennt er den Gehalt von Versprechen, die zwar vielfach verraten worden seien und deshalb Anlass zu politischer Trauer böten²⁴⁴, die aber nicht einfach vergessen werden dürften. So bleibt Ricœur durchgängig ein entschiedener Geschichtsdenker – auch und gerade, nachdem er sich von der klassischen Geschichtsphilosophie losgesagt hatte. Explizit ist davon die Rede, Geschichte zu wählen.²⁴⁵ Allerdings nicht willkürlich und *in diesem Sinne* ›voluntaristisch‹. Geschichtliche Wahrheit, in deren Besitz niemand je sein kann, darf jedenfalls nicht einem ›dezisionistischen‹ Willen geopfert werden (VI, 318). Schon in der bloßen Tatsache des eigenen Auf-der-Welt-seins stößt ein solcher Wille an eine unüberwindliche

243 P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, in: *Christianisme social* 57, no. 1–2 (1949), 41–54. Hier heißt es mit Blick auf Merleau-Ponty, die »praxis interhumaine c'est l'absolu«, sie komme allerdings ohne die Problematik einer »éthique existentialiste« schlechterdings nicht aus, die auf eine vertikale Unterbrechung der Geschichte hoffen lasse (49 f.).

244 Ebd., 54.

245 Und zwar als Antwort auf unsere »entmutigende« jeweilige geschichtliche Befindlichkeit (GW, 44/HV, 31 f.) – auch im Lichte von Verbrechen, nach denen man wissen will, was (wenn überhaupt etwas) praktisch in Zukunft zu deren Vermeidung beitragen kann. In diesem Sinne kommt dem zu Verhindernden Vorrang zu vor der Hoffnung eines utopischen Möglichkeitssinns. Wenn wir so auf Zukunft setzen, heißt das nicht, dass die bisherige Geschichte gerechtfertigt wird oder nur als Umweg erscheint – während das Missverhältnis zu den Opfern, die sie gekostet hat, unveränderlich bleibt. Die Wahl zeigt, was man wichtig findet, wie man bisherige Geschichte wahrnimmt und darauf aufbauend beurteilt. Ob das auf »die Ankunft des Menschen« hinauslaufen wird oder doch nur bis auf Weiteres eine »mutmaßliche Rationalität« impliziert, die in ihrer Kontingenz immer wieder aufs Neue einen vorläufigen Sinn in die Zukunft hinein entwirft, muss offen bleiben. Die Ereignishaftigkeit der Geschichte ist nicht zu vernichten (GW, 57/HV, 43). Nicht einmal die Kontinuität der praktischen Aufgaben, deren Lösung man von ihr erwarten mag, kann vorausgesetzt werden. Sie sind vielmehr ihrerseits den Ereignissen ausgesetzt (GW, 62/HV, 48). Wenn Ricœur jedoch mit Pascals Rede von ›dem Menschen‹ liebäugelt, der geschichtlich vorankommen soll, läuft er Gefahr, die Pluralität der Einzelnen wieder zu dementieren, die nur eine vielstimmige und »vielfältige Wahrheit« zulässt (GW, 181/HV, 215). Ein »letztes Wort« in dieser Angelegenheit ist nicht in Sicht, nur eine endlose Verzögerung, immer neuer Aufschub, der nicht zu theologisieren ist. Andernfalls würde die Philosophie arbeitslos.

Grenze (VI, 408), zu der er sich nur nachträglich verhalten kann. Wie weit nachträgliche Zustimmung als »consentir à la vie« (VI, 416) gehen kann, erörtert Ricœur auf vielen Seiten, ohne je ganz davon ablassen zu wollen, man könne auch in das »Ganze«, was man Welt nennt, »trotz allem« einwilligen und *in diesem Sinne* Nietzsches Aufforderung nachkommen, sich der Erde gegenüber als treu zu erweisen (VI, 443/6), ohne vor unaufhebbarer Tragik²⁴⁶ die Augen zu verschließen oder »Böses« in allen seinen alten und neuen Erscheinungsformen²⁴⁷ bis hin zur seriellen, quasi-industriellen »Li-quidierung« einfach zu naturalisieren.²⁴⁸

246 P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 188, 192 zur »tragique de l'être« und zum Paradigma des Tragischen.

247 Von denen sich Ricœur bis zum Schluss doch primär »christlich beunruhigt« erweist – wie im Kontext seines Nachdenkens über *Finitude et culpabilité* (1960) im Rahmen eines fehlbaren und zur Schuld bestimmten *Selbstverhältnisses*, weit weniger aber in politischer Hinsicht, wo das Böse als »Verteufelung« Anderer Karriere gemacht hat – bis hin zu Ronald Reagans *axis of evil* und George Bushs (Jr.) *rogue states*... »Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben«, ließ Goethe Mephistopheles in der Hexenküchen-Szene des *Faust*, scheinbar in weiser Voraussicht, sagen. Als letztere können sich freilich auch diejenigen herausstellen, die Andere zu »Bösen« erklären und verdammen, zumal politisch. Wenn es sich dabei um ein »Übel« handelt, ist dieses dann auch anthropologisch zu deuten, ohne sich weiter von einer christlichen Interpretationsgeschichte vereinnahmen zu lassen? Inwieweit kann bzw. muss Ricœur deren anthropologischen Horizont verlassen, dessen tief in die Geschichte menschlicher Ängste eingreifende Geschichte von Autoren wie Jean Delumeau ausgelotet worden ist? »Der Angriff des Feindes«, vor dem sich die Christen gefürchtet hatten, sei ausgeblieben, befand dieser Historiker (wie auch Ricœur registriert hat; C&C, 155) in: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985, 607. Doch neue Ängste sind auf den Plan getreten, deren »existenzielle« Dimension wiederum die Frage aufwirft, ob sie eine Ontologie der Angst, wie sie nach Kierkegaard durch Heidegger denkbar wurde, zu revidieren zwingen. Erneut drängt sich so jene hermeneutische Zirkularität auf, von der bereits die Rede war. In diesem Zusammenhang sei ausdrücklich verwiesen auf Swetlana Alexijewitsch, die sowohl neuen Formen eines anonymen »Bösen« als auch jenem »Trotz« nachgegangen ist, von dem Ricœur vielleicht doch zu leichtfertig und verallgemeinert annimmt, er könne bzw. müsse *allem* standhalten. Auch Verwüstungen wie denen des Zweiten Weltkriegs (S. Alexijewitsch, *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016, 216 f., 248 ff.) oder denen in Tschernobyl, das die (weiß-)russisch-ukrainische Nobelpreisträgerin im Lichte einer »Chronik der Zukunft« beschrieben hat, indem sie zahlreichen Opfern eine Stimme

Auch und gerade angesichts dieser Erscheinungsformen hält Ricoeur daran fest: »Seul le service de l'homme peut lui donner une règle et un sens«²⁴⁹; und dieser Dienst setze voraus, seinen (wenn nicht *den*) Nächsten zu finden (»trouver mon prochain«²⁵⁰). Aber weniger denn je glaubt er schließlich, das sei vor allem auf dem Weg agonaler oder antagonistischer Auseinandersetzungen möglich, von denen sich die Politische Theorie der Gegenwart eine anscheinend dringend erforderliche Vitalisierung des Politischen erhofft hat, das sie in allzu saturierten, angeblich zu sehr dem Konsens verpflichteten Gesellschaften glaubte verkümmern zu sehen.²⁵¹ Ist wirklich die »opposition des consciences la clé de leur altérité«²⁵² Wenn wir vom Kampf (»lutte«; KJ, 94) als dem in der Moderne und bis heute weitgehend vorherrschenden Paradigma des Politi-

verlieh? (Vgl. S. Alexijewitsch, *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft* [1997], Berlin 2021, 340 ff.)

- 248 Genau diese Problematik versinnbildlicht Menashe Kadishmans Installation *Shalechet* (»Gefallenes Laub«) im Jüdischen Museum Berlin, die dem vorangegangenen Projekt *Geschichtskritik nach 1945* als anschauliche Orientierung diene. Die sich wie Laub ausnehmenden Gesichter, über die die Besucher des Museums laufen, sind gerade nicht als vermodernende Reste eines Naturprozesses zu verstehen, in den eine serielle Tötungspraxis allerdings umzuschlagen drohte.
- 249 P. Ricoeur, *L'aventure technique et son horizon planétaire* [zuerst in *Christianisme social* 66, no. 1–2 [1958], 20–33], in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109, hier: 109. »Nur ein auf die Zukunft gerichtetes Projekt kann dem aus exemplarischem Leiden extrahierten Wert Relevanz verleihen«, liest man dem entsprechend in GGV (138 f., 141/MHO, 104 f.).
- 250 P. Ricoeur, *Note sur l'Existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation* 6, no. 31, mai-juin (1951), 143–152, hier: 149; *Doctrine de l'homme* [Exposé donné au Centre Protestant de l'Ouest, 27–28 mars 1965], in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 5 (1966), 19–30, hier: 29 f. In diesem dichten Vortragstext geht die Rückfrage nach dem Nächsten, deren Sinn »vergessen« worden zu sein scheint, noch eine enge Verbindung ein mit einer geschichtsphilosophischen Perspektive der »Restauration« des Vergessenen. Aber hat das Herausgefordertsein leibhaftig, als *chair*, Existierender durch den »nächsten« Anderen nicht überhaupt erst die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts als solches bedacht (ohne sich dabei noch länger auf eine bestimmte, womöglich exklusive Religion oder gar Konfession berufen zu wollen)?
- 251 C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007; dies., *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.
- 252 P. Ricoeur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397, hier: 387.

schen abrücken, kommen dann nicht radikale anthropologische Revisionserfordernisse in den Blick? Muss man nicht von Grund auf alles revidieren – also *nicht* beim Eigenen, beim Ego oder Selbst, das sich durch Eigentum zu behaupten sucht, beginnen, um sich dann wie gewohnt zu fragen, wie es sich gegen Andere durchsetzen und gegebenenfalls auch für sie als solche öffnen kann? Ricœur nähert sich dieser Frage selbst, bleibt an entscheidender Stelle aber erklärtermaßen unschlüssig (GGV, 184/MHO, 144 f.). Vielleicht weil die Überzeugung, wir müssten uns unbedingt als ›fähige‹, allenfalls im Sinne Amartya Sens von Anderen zu befähigende Subjekte begreifen, allzu tief in ihm Wurzeln geschlagen hat, als dass er sie einfach zur Disposition stellen könnte.

Dabei fragt er (1993) selbst: »Quel sujet était presupposé par la philosophie politique«? Die Antwort lautet wiederum: »Un homme défini par des pouvoirs [...]«²⁵³ Dies führt erneut auf die Spur von Begriffen wie Selbsterhaltung und *conatus essendi*, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sowie eines Rechtssubjekts, das sich kämpferisch gegen Andere behauptet und sich allenfalls von deren äußerer Freiheit beschränken lässt, um sich im Übrigen nach dem uralten Vorbild der Odyssee seine Wege durch eine widrige, zu überwindende Welt zu bahnen – natürlich letztlich völlig vergeblich und zum Schaden all dessen, wogegen es sich sein ›Können‹ meint bewiesen zu haben.

Dazu mag die Vorstellung von Anderen passen, die wir verletzen und die uns verletzen, wie es Hegel bereits in seinen Jenaer Schriften als ganz und gar unvermeidlich hingestellt hat.²⁵⁴ Den gegenseitigen Verletzungspotenzialen und -mächtigkeiten sollte ja auch souveräne Herrschaft (wie sie Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf und Hugo Grotius in ihren Schriften entfaltet hatten) Rechnung tragen, ebenso die *volonté générale* bei Rousseau und der republikanische Rechtsstaat à la Kant. Aber in deren Denken hat eine Gabe der Verantwortung, die wir dem Anderen verdanken, und der seinerseits in sie eingesetzt wird, ohne das je allein aus eigener Kraft zu vermögen, kaum Platz; und genauso wenig die Asymmetrie einer Responsivität, die uns unvermeidlich in eine Position der Nachträglichkeit gegen-

253 P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019, 113.

254 G. W. F. Hegel, *Anhang zur Jenaer Realphilosophie* [1803/4], in: *Frühe politische Systeme* (Hg. Göhler), Frankfurt/M., Berlin, Wien 1974, 291–335, hier: 322.

über allem versetzt, was uns widerfährt und wozu wir uns *nicht nicht* verhalten können. Doch unverkennbar ist, wie, zumal im Zeichen der Gabe – ein ursprüngliches, vor allem durch Derrida reaktiviertes Motiv²⁵⁵ der Auseinandersetzung mit Gabriel Marcel und Jaspers –, Impulse zur Revision der ganzen philosophischen Überlieferung ins Spiel kommen, an die sich Ricœur vielfach anlehnt. Und zwar so sehr, dass er schreiben kann, der Philosoph sei der *phronimos*, der sie sich von Homer und Aristoteles her *noch einmal aneignet* (PR, 138/WdA, 120) – nicht ohne ›Umwege‹ über Jerusalem, aber auch Buchenwald und zahlreiche andere finstere Orte allerdings, deren Topografie nach wie vor unser gegenwärtiges Europa bestimmt.²⁵⁶

Wenn auch hier wieder von Aneignung die Rede ist, so zeigt das verlässlich an, wie das Können-Wollen (aber weniger das Affiziertwerden und das Zuhören), die Behauptung eigener Kompetenz (aber viel weniger die eigene Passivität) und die Selbstbezeugung des eigenen Tunkönnens (aber weit weniger das Angewiesensein auf das Zeugnis Anderer) das Denken des Philosophen beherrschen – bis zu einem Punkt, wo sich der Verdacht aufdrängt, eben das, worüber man als Ressource eigenen ›Vermögens‹ zu verfügen glaubt, habe *gerade deshalb* längst angefangen, *uns* zu beherrschen – genau wie das Haben-Wollen, der Besitz und der Gewinn. Wie oft schon hat man uns all dies als angeblich in der menschlichen Natur liegende Bestimmung verkauft, mit der unbestreitbaren Folge, dass

255 Vgl. S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung*, Dresden 2011; Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38, Nr. 1 (2013), 29–59; V. Hoffmann, U. Link-Wieczorek, C. Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2016.

256 C. Milosz, *West und Östliches Gelände*, Köln, Berlin o. J.; A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, 51; W. G. Sebald, *Austerlitz*, München, Wien 2001; Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit*. In C&C (142) erklärte Ricœur im Übrigen, sich von einer schlichten Konfrontation zweier »Welten« zu entfernen, die allzu oft nur schematisch durch die Namen Athen und Jerusalem markiert werden. Vgl. PB, 15, wo die Überkreuzung »biblischen« und »griechischen« Denkens als »destin constitutif de notre culture« eingestuft wird. Muss der Versuch, dies zu überwinden (ohne dieses Bestimmte einfach zu vergessen), nicht letztlich darauf hinauslaufen, sich auf einer weltweiten Agora aus dem Schutz der eigenen bzw. selbst angeeigneten Traditionen hinauszubegeben, um ein vorbehaltlos offenes Gespräch mit Fremden führen zu können?

sich uns das vermeintlich Beherrschte immer mehr entzieht, sei es auch nur als restlos Ausgelaugtes, wehrlos Ausgebeutetes, ganz und gar Verwüstetes. Ricœur hat das zweifellos gesehen und sich wohl auch deshalb nie einer anthropologisch-naturalistischen Reduktion angeblicher Ursprünge des Politischen angeschlossen, die all das als Folge menschlicher Natur erscheinen lassen kann.²⁵⁷ Doch steht er am Ende, wie wir nach wie vor, erst am Beginn einer radikalen nachträglichen Revision der philosophischen Überlieferung, deren *Wiederholung* mehr und mehr nach einer *Auskehr* verlangt aus einem virilen Denken der Macht und der Gewalt, der Konkurrenz und des Kampfes, koste er die Welt, was er wolle. Macht und Gewalt, Konkurrenz und Kampf bis zum Vernichtungskrieg – sind das nicht begriffliche Chiffren unseres fortwährenden Scheiterns an uns selbst und unseres Missverhältnisses zu mehr oder weniger allem, was uns gegenüber irreduzibel anders und fremd bleibt?

Legt die täglich sich verschärfende ökologische, ökonomische und demografische Lage der Weltbevölkerung noch altbewährte Rückgriffe auf Mythen als »ultime ressource du philosophe« nahe, die es gegebenenfalls nur zu re-mythologisieren gälte, wenn in auch kritischer Absicht?²⁵⁸ Genügt es, sich in der Erinnerung an die eigene Überlieferungsgeschichte einem von Ricœur für fatal gehaltenen Vergessen zu widersetzen, das seines Erachtens einer weitgehend technologisierten Zivilisation droht, die nicht mehr angeben kann, woher sie kommt und welche Richtung sie einschlagen soll?²⁵⁹ Wäre so die Leere eines »monde vide de fonctions sociales« zu füllen (MJ, 58) und »der Sinn des Menschen« wiederzufinden? Oder beginnen wir den überhaupt erst zu entdecken im Zuge der Artikulation der Negativität des nicht zu Tolerierenden – angefangen bei alltäglicher systematischer Diskriminierung²⁶⁰ über die uralte, bislang nur hier und da durchbrochene Unterdrückung des weiblichen Geschlechts

257 Wie noch in PR, 239/WdA, 207 zu erkennen ist.

258 Vgl. MJ, 47; Steiner, *Von realer Gegenwart*, 288 f.

259 Vgl. Ricœur, *Que signifie »Humanisme«?*, 85; Nancy, *La Peau fragile du monde*, ch. I.

260 Vgl. Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 73 (2023), 107–120.

bis hin zu neuzeitlicher, längst nicht überwundener Sklaverei²⁶¹ und immer neuen (keineswegs nur dem Westen zur Last zu legenden) Rassismen²⁶²? Kann man im Ernst behaupten, in diesen Hinsichten habe eine altehrwürdige philosophische Tradition zur viel zitierten Aufklärung bereits Großartiges geleistet und Entscheidendes unverzichtbar beigetragen? Oder ist sie selbst einer nicht nur im Sinne Georg Simmels und anderer tragischen²⁶³, weil sich selbst immer wieder verfehlenden, sondern darüber hinaus verblendeten Kultur zuzurechnen, die sich erst *von Anderen sagen lassen* muss, was sie übersehen hat, angefangen bei der eigenen Gewaltgeschichte, die bislang allenfalls ansatzweise philosophisch ernst genommen worden ist?²⁶⁴

Zeigen lassen müsste sich das in einer Praxis der Sensibilisierung genau dafür, wie sie auch bei Ricœur hier und da zum Vorschein kommt. Etwa wo er auf die »Solidarität der Erschütterten« (Jan Patočka), auf Primo Levi, Alexander Solschenizyn und Jorge Semprun als Fürsprecher der Opfer als Zeugen *par excellence* unserer Geschichtlichkeit zu sprechen kommt.²⁶⁵ Dabei wird eine radikale Asymmetrie deutlich, die daraus hervorgeht, dass jede(r) Andere Opfer werden kann.²⁶⁶ Doch selbst darin liegt nicht nur die Erfahrung von Wehrlosigkeit oder Unfähigkeit (»incapacité«), Fragilität oder Ohnmacht (als »impuissance« und »maîtrise menacée«). Selbst aus der Erfahrung des radikalen Ausgeschlossenseins geht nicht nur eine Beraubung (Privation) all der Möglichkeiten eines ›fähigen‹ Lebens hervor, derer man sich als Integrierte(r) erfreuen mag. Wie

261 Vgl. I. Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin 2020.

262 S. Hall, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994; É. Balibar, »Es gibt keinen Staat in Europa.« *Rassismus und Politik im heutigen Europa*, Hamburg 1993, 137–156; ders., *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006; A. Mbembe, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017.

263 Ricœur, DII, 320, 324, 470/DI, 312, 315, 331, 459 zur Kritik der Kultur – nicht zuletzt als einer Form der Grausamkeit.

264 Vgl. im Sinne eines Versuchs der Bestandsaufnahme Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018.

265 C&C, 170, 177 f. Siehe auch das Interview mit Ricœur unter dem Titel *Le respect de la dignité pour tous*, in: *Réforme*, no. 2796 (1998), 1 f.

266 P. Ricœur, *Éthique et morale* [1990], in: LI, 258–270, hier: 263 f.

auch für die Krankheit gilt: es handelt sich um eine eigene, eigenartige, dabei befremdliche Art und Weise des In-der-Welt-seins, wenn auch (in diesem Fall) in der paradoxen Form des Aus-ih-Herausfallens (LJ2, 215–226). Wenn nun jede(r) ausgeschlossen, vertrieben und vernichtet werden kann, sollte man daraus nicht *mehr* lernen, als dass man so all dessen verlustig gehen kann, was einen zuvor ausgemacht haben mag? Lehrt nicht umgekehrt gerade die Erfahrung des Ausschlusses, was es bedeutet, ›dazuzugehören‹; und zwar niemals ganz und gar bzw. ›restlos‹? Wissen davon jene überhaupt etwas, die diese Erfahrung nicht gemacht haben und naiverweise einfach voraussetzen, eine hospitable Welt zu bewohnen?

Das ist gewiss nicht Ricœurs ›Falk‹, wie schon daran zu erkennen ist, wie intensiv er, ausgehend von einer Situation der Verlorenheit, des Ausgesetztseins und einer ›diasporischen‹ Existenz, nach dem Ursprünglichen, nach Heil(-ung) und Versöhnung verlangt hat. Dabei findet die aus dem Befund *Ich finde mich ausgesetzt* hervorgehende Frage »Was will das heißen?« keine endgültige Antwort²⁶⁷ – ebensowenig wie das anthropologische Grundproblem, *was* bzw. *wer* wir sind oder wozu wir noch *werden* oder uns *machen* können. »Quel homme faisons-nous? Voilà la question.«²⁶⁸

Ricœur bleibt dabei zwar weiterhin seiner Grundidee des ›fähigen Menschen‹ treu, doch gerät er immer mehr in den Sog von Phänomenen der Passivität²⁶⁹, der Verwundbarkeit (die er mit Mühe ans frühere Konzept der Fragilität anzuschließen sucht) sowie der Nähe, vor allem der Nähe des Anderen. So drängt sich erneut eine Rückbesinnung auf seine frühen Schriften zu Marcel und Jaspers geradezu auf, in denen bereits von einem Antwort gebenden Leben

267 Vor allem (m. E.) deshalb nicht, weil wir auf der Suche nach Antworten rückhaltlos auf Andere angewiesen sind, ohne sie uns je einfach selbst geben zu können. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'homme faillible*, 161 f.; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, 188.

268 Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, 88. Auf den ersten Blick handelt es sich hier um eine alles andere als neue Fragestellung; vgl. G. Buck, *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München 1984, Kap. 3; G. Küenzlen, *Der neue Mensch. Eine Untersuchung der säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Frankfurt/M. 1997.

269 Schließlich gibt er sogar an, seit jeher den »Akzent« der Passivität menschlicher Erfahrung betont zu haben – im Gegensatz zu allzu selbstbewussten »Humanisten« (*Un autre regard sur ce siècle*, 9).

die Rede war, das keinem vorherigen Engagement entspringt.²⁷⁰ Worauf es indessen Antwort gibt und woher die Ansprüche rühren, denen es sich zu stellen hat, schwankt zwischen der Gabe des Seins (»don de l'être«) und dem Anderen (»autrui«), ohne dass es zu einer Entscheidung zwischen Ontologie und Ethik kommen würde, die sich auch als überholt erweisen könnte. Unverkennbar wird diese Problematik in Studien der 1980er Jahre wieder aufgegriffen, in denen Ricœur vor allem gegenüber Levinas darauf besteht, ohne ein »aktives« Selbstverhältnis²⁷¹ lasse sich das Andere und Fremde, dem wir ausgesetzt sind und das uns in Anspruch nimmt, schlechterdings nicht denken.²⁷² Nimmt ein solches, sich auf Andere und Fremdes beziehendes Verhältnis allerdings die Form einer *religio* an, so ist es aus Ricœurs Sicht gleichwohl auf atheistischer Grundlage zu denken, wie aus seiner Auseinandersetzung mit Alasdair MacIntyre hervorgeht.²⁷³

Es handelt sich m. a. W. nicht von vornherein um ein »religiöses« Verhältnis im üblichen Sinne des Wortes, sondern um das Geschehen einer Inanspruchnahme, das uns in gewisser Weise in die Pflicht nimmt. Zunächst aber nur im Sinne der Unvermeidlichkeit, nicht im Sinne einer deontologischen Normativität.²⁷⁴ Ricœur spricht von »nonethical obedience (devoid of ethical tone)« und so auch vom Hören (»listening«) auf den Anderen im Ereignis des Wortes, dem er ebenfalls nicht ohne Weiteres eine biblische, ethische und normative Bedeutung zumessen möchte. Zudem müsse letztere auf jeden Fall den Filter normativer Kritik passieren.²⁷⁵ So zeichnet sich ein bis heute ungelöster und vielleicht gar nicht auflösbarer Widerstreit (»différend irréductible«) zwischen einer Ethik der Alterität, wie

270 Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32.

271 Als *soi-même*, nicht: *moi*; vgl. ebd., 38.

272 Vgl. P. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159 f., 162, 194.

273 P. Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 59–98, hier: 70 f., 90.

274 Hier sind m. E. die gleichen Fragen zu erkennen, die auch Derrida in seinem Dialog mit Gianni Vattimo beschäftigt haben: J. Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.

275 Ricœur, *Éthique et morale*, 258.

sie Levinas vorschwebte, der das Wort des Anderen sogar als imperativisches charakterisiert hat, einerseits und einer Diskursethik argumentativer Kommunikation andererseits ab; ein Widerstreit, von dem Ricœur annimmt, dass er sich nur umwillen einer allein durch uns selbst aufrechtzuerhaltenden, möglichst hospitablen Welt²⁷⁶ im Sinne praktischer Weisheit *austragen* lasse.²⁷⁷

Unverkennbar liegt in der so zur Geltung kommenden Sorge um eine gemeinsam zu stiftende und doppelsinnig geteilte *Welt* eine tiefe Gemeinsamkeit mit Hannah Arendts politischer Philosophie.²⁷⁸ Für beide rücken die Probleme des Verstehens und der Alterität demgegenüber an die zweite Stelle.²⁷⁹ Vorrangig geht es ihnen vielmehr darum, ob und wie wir eine zwar vielfach fragmentierte und von unaufhebbarer Widerstreit durchfurchte, dennoch aber gemeinsam zu teilende Welt gründen, aufrechterhalten und begründen können – unter der ontologischen Voraussetzung, dass wir uns in ihr befinden bzw. dass sie durch unsere ›Befindlichkeit‹²⁸⁰ als solche allererst zum Vorschein kommt, sei es auch in der Erfahrung der Verlassenheit oder der Weltlosigkeit, wie sie Arendt paradox beschrieben hatte. (Demnach kann man auf geradezu ›weltlose‹ Art und Weise noch immer ›zur Welt sein‹, jedoch nicht so, wie es sich viele Phänomenologen vorstellen, nämlich im Sinne einer unverbrüchlichen Zugehörigkeit zu einem horizontalen und universalen Verweisungszusammenhang aller Erfahrungen, vielmehr im Sinne der Verlassenheit.) Im Modus der Befindlichkeit zeigt sich demnach zunächst²⁸¹, was es mit dem Zur-der-Welt-sein auf sich hat. Phänomenologisch geht

276 Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, 96.

277 P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: LI, 271–294, hier: 279.

278 P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von R. Bultmanns ›Jesus‹ (1926) und ›Jesus Christus und die Mythologie‹ (1931) [1968]*, in: HuS, 175–198, hier: 187 (auch in: CI, 503–528).

279 Ricœur, H71/2, 68, 79, wo Ricœur auf den Vorrang der Weltproblematik vor der des Anderen zu sprechen kommt.

280 Ebd., 125 f. mit Bezug auf Jean Cohen, Mikel Dufrenne und Raymond Ruyers Rede von einer »expressivité« der Dinge.

281 Die Befindlichkeit, schreibt Ricœur (dt. i. Orig.), sei als »relation d'enracinement le sentiment de la situation enraciné plus bas que le connaître; seules des expériences en quelque sorte plus ›sauvages‹ révèlent quelque chose de cette préséance de l'ontologique sur le gnoséologique« (H71/2, 70).

es hier um eine *Aufzeigung* (dt. i. Orig.) bzw. »monstration plus originale de ce que Aristote a appelé Apophansis« (H71/2, 74).²⁸²

Dabei erweist sich der Philosoph Ricœur von Anfang an als »engagiert« im Hinblick auf die besorgte Frage, wie sich eine phänomenologische Ontologie politisch zu der Welt verhält, die es aufrechtzuerhalten und womöglich im Sinne des Besseren umzugestalten gilt. *Sein und Zeit* schützt(e) nicht gegen den Nazismus, befand er.²⁸³ Und er wirft die Frage auf, welchen Wert eine Philosophie haben kann, die uns nicht ethisch, moralisch und politisch orientiert.²⁸⁴ Für ihn kann es, das lässt sich aus solchen Bemerkungen wohl schließen, keine politisch neutrale Phänomenologie und Ontologie geben. Stets sind wir, indem wir zur Sprache bringen, wie es um unser Sich-befinden in der Welt bestellt ist, als Mitmenschen, als Mitbürgerinnen und Zeitgenossen daran mitbeteiligt, die für die praktischen Implikationen und Konsequenzen auch und gerade ihres theoretischen Tuns werden eintreten müssen. Mehr noch: es stellt sich für Ricœur unabweisbar die Frage, ob und wie es möglich ist, unser In-der-Welt-sein so zu denken, dass es möglich scheint, den Grund des Guten im Menschen zu befreien.²⁸⁵

Von diesem »foi fondamental« hat er offenbar niemals ablassen wollen, so sehr er auch Trauerarbeit (»travail de deuil«), Verzeihen, Versöhnung und Vergessen angesichts einer Geschichtlichkeit erfordert, die an diesem »Grund« verzweifeln lässt. Dagegen wer-

282 Bleibt letztere aber nicht weitgehend *das* Paradigma alles zu Verstehenden, wenn auch die Imagination, die Ricœur von jeglicher bloß abbildenden Beziehung zu etwas Realen abzulösen und unter Verweis auf Kants Begriff der produktiven Einbildungskraft »kreativ« zu deuten versucht, eine »structure implicite« zugeschrieben wird, die sich darin soll bewähren können, »[qu'elle] peut être portée au langage sous forme propositionnelle«? Sollte diese »Kraft« nicht auch die eigentliche Leistung der narrativen Funktion mit ihrer ikonischen Anreicherung des Wirklichen und *anders* Imaginierbaren fundieren? Vgl. P. Ricœur, *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille, 1981], in: *Psychologie médicale* 14 (1982), 1883–1887, hier: 1884.

283 So im Interview mit D. Bermond, in: *Lire le magazine des livres et des écrivains* 266 (1973), 26–32, hier: 29.

284 Vgl. P. Ricœur, *Éclairer l'existence* [1986], in: LI, 155–158, hier: 156, sowie den mit Werner Stegmaier geführten Dialog: *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

285 *Entretien* [avec D. Bermond], 29; NR, 239.

den schließlich Begriffe wie Bewährung, Bewahrheitung und Verifikation in Stellung gebracht, die ebenfalls auf den Weltbegriff zu beziehen sind.²⁸⁶ Umwillen einer künftig möglicherweise doch ›besseren‹ Welt hatte Ricœur schließlich auch die Einbildungskraft als utopische, soziale Imagination des Möglichen zu rehabilitieren versucht, die den Tod einer Gesellschaft²⁸⁷ durch Aufrechterhaltung vielfacher Inkongruenz mit ihr selbst verhindern können sollte²⁸⁸, und im Gegensatz zu jeder »doctrine immanentiste de l'histoire« daran festgehalten, nur ein »croyance eschatologique tient l'histoire ouverte«.²⁸⁹ Genau das bleibt für Ricœur auch der maßgebliche geschichtsphilosophische Hintergrund seiner Apologie eines nicht nur deskriptiven oder assertorischen, sondern poetisch-kreativen Sprachgebrauchs, der einer niemals einfach ›gegebenen‹, sondern durch uns ständig hervorzubringenden Welt verpflichtet bleibt, in der *wirklich zu leben möglich* wäre.²⁹⁰

In diesem Sinne liegt sie erst vor uns, wie Ricœur aller dem widersprechenden geschichtlichen Erfahrung zum Trotz glauben machen will. Deshalb soll gelten: »Each of us must consider himself as the end of history«²⁹¹ – *und* als Beginn einer neuen Geschichte,

286 P. Ricœur, *Conclusions*, in: H. L. van Breda (éd.), *Vérité et vérification*. Actes du IV. Colloque International de Phénoménologie, La Haye 1974, 190–209, hier: 192.

287 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 180, zur »suppression of non-congruence« als »death of society«.

288 P. Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*. T. I, Bruxelles 1976, 207–228; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 (1976), 49–68; *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange*, no. 2 (1976), 17–28. Hier liegt wohl die deutlichste Abweichung von der hinsichtlich ihrer praktischen Stoßkraft Ricœurs Ansatz engstens verwandten politischen Theorie der Imagination, die sich ebenfalls, wenn auch kritisch, auf Kant beruft: C. Castoriadis' *Gesellschaft als imaginäre Institution* [1975], Frankfurt/M. 1984, 336.

289 P. Ricœur, *La pensée engagée*. M. Merleau-Ponty: *Humanisme et terreur*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 911–916, hier: 915.

290 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique* 103, no. 4 (1978), 449–463, hier: 459; P. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, Wien 1985, 142–155, hier: 145.

291 Vgl. die Panel-Diskussion mit I. Berlin, S. Hampshire, M. Black, Y. Yovel, R. Polin, D. Davidson, N. Rothenstreich, C. Taylor unter dem Titel *Is a Philosophy*

wie es auch Arendts Begriff der Natalität²⁹² suggeriert hatte: »Nous ne sommes qu'au début d'une histoire«²⁹³ – einer Geschichte, die das Geborensein nachträglich als Erfahrung des Nicht-Willentlichen und der Passivität *par excellence* erscheinen lässt, die uns aber abverlangt, geradezu ein Versprechen ihrer Fortsetzung auf andere, bessere Weise zu sein.²⁹⁴ Wir geben (gelegentlich) unser Wort, wie es die Sprechakttheorie John R. Searles und anderer beschrieben hat, aber wir *sind* auch ein leibhaftiges Versprechen – und zwar weit über den Horizont eines Lebenszusammenhangs hinaus, dessen Erstreckung man sich narrativ verständlich zu machen sucht.²⁹⁵ Denn wir werden in geschichtliche Zusammenhänge hineingeboren²⁹⁶, aus denen ihrerseits Versprechen hervorgehen, die, wie Ricœur glaubt, verbindlich bleiben müssten und die wir ›übernehmen‹ sollten – und die wir vielleicht nicht einmal *nicht nicht* übernehmen können.²⁹⁷

Andernfalls wäre eine »Defatalisierung« auch der Vergangenheit unmöglich (C&C, 125), die verhindern sollte, dass das »letzte Wort über den Menschen« angesichts seines (bzw. unseres) vielfachen Scheiterns und vor allem angesichts seiner außerordentlichen, anscheinend unheilbaren Gewaltträchtigkeit bereits gesprochen ist.²⁹⁸

of History Possible?, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240, hier: 231.

292 P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], Paris 1983 (repr. in LI, 43–66), 5–32.

293 P. Ricœur, *Réflexions d'un philosophe de la volonté. Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi* 578 (1995), 70–73, hier: 72.

294 Vgl. P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], 275 zur Passivität und zum Geboren-sein als »socle vital« unserer Identität.

295 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 115 ff., 129, 154, 220 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 107 ff., 119, 141, 201 [=TRIII].

296 Hier springt der Begriff der Generation ein (ZEIII, 173 ff., 370 ff./TRIII, 160 ff., 331 ff.) – im Horizont einer »dritten Zeit« zwischen der immanenten Zeit des Bewusstseins bzw. menschlicher Erfahrung und der Zeit der Physik, und zwar als ein Vermittlungsbegriff, der eine Art Brücke hin zur Menschheit und zu anonymem Tod darstellt (ebd., 185/170).

297 Zu den Versprechen der Welt vgl. LJ2, 173 ff., sowie P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen* 2 (1995), 3–12.

298 Vgl. dazu bereits den frühen Aufsatz *Nécessité de Karl Marx* von 1937/8. Die angedachte Defatalisierung geht wohl nicht so weit, eine nachträgliche Rettung von Opfern möglich zu machen. (Ein Punkt, der bereits zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin umstritten war.) Aber sie soll generell

Einem solchen Wort will Ricœur selbst auch nicht vorgreifen. Statt wie ein Philosoph des Mittelalters zu fragen, ob wir verdammt sind oder nicht, hält er sich an die Alternative »Sinn oder Nicht-Sinn« (C&C, 166) vor allem praktischen Engagements, so wenig das die fragilen und verletzbaren Einzelnen auch überzeugen mag²⁹⁹, die für die geschichtliche Gewalt Anderer den Preis zahlen, nicht zuletzt im Gefängnis infolge willkürlicher Verhaftung, in der Folter und in spurloser Vernichtung. Dabei weiß Ricœur: »Il n'y a plus personne à qui se plaindre.« Und nach Nietzsche und Auschwitz steht ganz und gar infrage, ob der »homme souffrant d'aujourd'hui peut-il encore donner la forme d'une invocation à sa plainte« (PB, 311). *Es ist niemand mehr da, an den wir unsere Klage richten könnten. Und genau dieser trostlosen Erfahrung können wir bislang keine Form geben.*³⁰⁰ Sollte das zu Verzweiflung Anlass geben, so ist jedoch nicht ganz ausgeschlossen, dass gerade *aus ihr* dem Verlangen nach einer weniger gewaltsamen Zukunft neue Kraft zuwächst.³⁰¹

dazu dienen, »[de] libérer le futur du poids excessif du passé«, woran Ricœur bis in sein Spätwerk hinein festhält. Siehe seinen Beitrag *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 f., sowie P. Ricœur, *Le pari protestant*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 313 (1986), 163–170, wo einem »processus ininterrompu de victimisation qui est peut-être un effet pervers incontournable de la condition historique« die Aufmerksamkeit dafür entgegengesetzt wird, wo dieser fatale Eindruck auf die Spur unserer eigenen Ignoranz und Mitverantwortung führt (169).

299 Vgl. PB, 307, sowie NR, 236, zur entsprechend »antisakrifiziellen« Perspektive J.-P. Dupuys.

300 In der Tat: »Tod und Trauer brauchen den Schutz der Formen wie Kampf und Fest. [...] Verunglückte Riten indessen wie das öffentliche Besprechen [...] können hier die magischen am wenigsten ersetzen« (Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, 148 f.). Welche dann aber, ist eine offene Frage. Zu magischen Inszenierungen von Trauerritten und Riten der Klage wird niemand zurück gelangen können.

301 Genau darauf scheint auch Ricœur zu bauen, wenn er in seiner mit Catherine Chalier und Alain Finkielkraut über Hans Jonas geführten Diskussion geradezu verlangt: »Il faut aller jusqu'à penser même l'abandon de la plainte«, um anschließend auf Levinas' Grundgedanken des »nutzlosen Leidens« und der *Substitution* hinzuweisen (die er aber für irreführend hält; vgl. PEP, 191). Der entscheidende Bezugspunkt ist hier, wie auch schon beim frühen Levinas, der *andere Mensch* »sous notre garde«, der uns die Verantwortung für ihn »gibt«

Gewiss ist die *conditio humana* »trop fragile pour lui faire porter tout le malheur du monde«. ³⁰² Nur unter der Voraussetzung, dies in keiner Weise zu beschönigen, kann überhaupt eine – radikal ernüchterte – Philosophie Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, ohne Anstalten zu machen, uns über diese nach wie vor und vielleicht mehr denn je zur Klage Anlass gebende Situation hinwegzutäuschen. Ob gerade angesichts dessen eine Heuristik der Furcht für *Andere*, die nach uns kommen und deren Existenz wir zu verantworten haben, möglich ist, statt in bloßes Klagen und schließlich in Resignation zu verfallen, bleibt eine offene Frage – so wie die Aussicht auf eine »communauté de la compassion« vorläufig Utopie, die endlich der erst in der politischen Gegenwart ungeschönt zur Geltung kommenden »vulnérabilité de l'homme et de son environnement« gerecht zu werden versprache. ³⁰³

Dabei geht es nicht, zumindest nicht allein und vorrangig, um einen Kampf gegen die Zeit, wie es Ricoeurs in dieser Hinsicht vielfach einseitig rezipierte Theorie des Zusammenhangs von Zeit und Erzählung stellenweise suggeriert hat. Denn *dieser* Kampf ist in Anbetracht der *Gewalt der Zeit*, wie sie in ihrem Vergehen, in ihrer Flucht, in Erfahrungen des Abschieds, des Verlöschens, des Niedergangs, des Zerfalls und der Zerstreuung erfahren wird, verloren, *immer schon* (GGV, 60, 78/MHO, 37, 53); nicht aber der Kampf gegen das eigene Versagen in der Einlösung der *promesses du monde*, ohne die sich ein wirklich lebbares Leben im Grunde nicht vorstellen und nicht bejahren lässt. Einzusehen, wie sehr bisher auch die Philosophie mitsamt ihrer ganzen Geschichte in dieses Versagen verstrickt ist, erfordert Trauer, wie Ricoeur selbst feststellt ³⁰⁴, und

(Autour de la conférence de Hans Jonas »Le concept de Dieu après Auschwitz«, in: *Sens. Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui* 53, no. 259 [2001], 259–274, hier: 264). Nicht unbedingt muss also Trostlosigkeit bloß privativ begriffen werden; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021. Aber liebäugelt Ricoeur nicht doch mit einem »homme réconcilié«, der »nulle consolation« verlangt (PEP, 125)?

302 P. Ricoeur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 30.

303 Ebd., 25, 29.

304 P. Ricoeur, *Vers la grâce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41 [zuerst spanisch 1995].

womöglich das schonungslose Eingeständnis einer *beklagenswerten* Lage, schließt seines Erachtens aber eine existenzielle Sorglosigkeit nicht aus, die das »Fest des Lebens« feiert, statt sich nur in den Tod einzuüben (ZEIII, 407/TRIII, 365).

Argumentativ ist zwischen solchen ›Optionen‹ keine Entscheidung herbeizuführen. Das weiß auch Ricœur, der in seinem gemäßigten (nicht-arbiträren und nicht-dezisionistischen) Voluntarismus, der sich auf Überzeugungen stützen soll, die aus der Erfahrung des Intolerablen keimen (PEP, 46), keinen Zweifel daran gelassen hat, wie sehr sein philosophisches Denken davon geprägt war, wie sich ihm seine Situation in der Welt zunächst dargestellt hat und wie er sie darauf aufbauend ›sehen‹ wollte. So ruht sein ganzes Werk auf einer radikalen, nicht auszuräumenden Kontingenz, die sich gerade durch Potenziale der Abweichung von Anderen als fruchtbar erweist, so dass sie ihr nicht als Mangel anzukreiden ist. Zur Abweichung zwingt sie schließlich auch die Philosophie *von sich selbst*, nicht zuletzt von ihrer eigenen Geschichte mit all ihrem bereits als provinziell erscheinenden okzidental begrifflichen Rüstzeug, das sie nunmehr weltweiter Revision aussetzen muss.

