

Vorwort

Seit jeher müssen Menschen etwas *als* etwas verstanden haben – wenn sie überhaupt etwas ›verstanden‹ haben. Die in diesem implikativen ›als‹ liegende signifikative oder hermeneutische Differenz muss so gesehen uralt sein und immer schon menschliches Leben geprägt haben. Woher sie ›ursprünglich‹ rührt, bleibt in anthropogenetischer Perspektive bis auf Weiteres allerdings rätselhaft. Dass man erst im 20. Jahrhundert, vor allem durch Heidegger, überhaupt philosophisch auf sie aufmerksam geworden ist, erstaunt allerdings in Anbetracht des inzwischen bestätigten Befundes, dass sie tief selbst in unser Empfinden und Wahrnehmen eingreift, wie etwa Merleau-Ponty deutlich gemacht hat. Dabei gibt sie von der scheinbar einfachsten Erfahrung an interpretative Spielräume frei, wenn es denn zutrifft, dass wir, mehr oder weniger aufmerksam (wie es Ricoeur in einem seiner ersten philosophischen Texte gezeigt hat), stets etwas als etwas *auffassen*, sei es sehend, sei es hörend, sei es darauf aufbauend in der Weise des Überlegens, des Mit-sich-zu-rate-gehens, des Lesens oder auch des Streitens und aller anderen Formen von Auseinandersetzung mit Anderen, in denen man *voneinander abweichend* etwas, Dinge, Sachverhalte, Andere, sich selbst und die Welt im Ganzen versteht, deutet und auslegt. Wir können gar nicht anders als ›interpretativ‹ zu verstehen, insistierte Nietzsche (ohne dabei eigens zwischen Verstehen, Deuten, Auslegen und Interpretieren zu unterscheiden). Und schon vor ihm ist durch Schleiermacher und W. v. Humboldt deutlich geworden, dass Verstehen *unvermeidlich abweichendes*, diakritisches Verstehen sein muss: Man versteht stets anders, anders als vorher, anders als Andere und anders als man selbst, der man seinerseits ein Anderer ist, wie Ricoeur sagen wird, für den die Problematik der Interpretation als auf unser ganzes Leben bzw. auf unser Dasein oder unsere Existenz (wie er zunächst zu sagen vorzog) sich erstreckende mehr und mehr zum Kernproblem aufrücken musste; und zwar in dem Maße, wie alle von den Hermeneutikern favorisierten Begriffe, das Verstehen ebenso wie das

Auslegen, Deuten und Interpretieren, anscheinend eines zureichenden Anhalts an der *Welt* entbehren schien, in der ›existierendes‹ Leben bzw. Dasein doch gerade erst ›existenzial-ontologisch‹ verankert worden war. Sollte es sich nicht in der Tat um ein ›verstehendes‹ oder interpretatives In-der-Welt- bzw. Zur-Welt-sein handeln? Was sonst, wenn nicht gerade je-meinige – wie auch immer mit Anderen in Verbindung stehende – Existenz, sollte zunächst verbürgen, dass wir in der Welt sind und auf ›welthafte‹ Art und Weise ›da‹ sind?

Bei Jaspers, bei Heidegger, Gabriel Marcel und vielen anderen brechen alle diese Fragen im Anschluss an Schleiermacher und Humboldt, Dilthey und Nietzsche auf. Alle werden sie jedoch alsbald von der Gewaltsamkeit einer Geschichte eingeholt, die in nicht umsonst *Welt*-Kriegen genannten Desastern kulminieren sollte. Damit konnte nicht nur das schiere Ausmaß und die globale Erstreckung der beiden Kriege gemeint sein. Es musste sich auch darum handeln, was fortan überhaupt noch unter einer Welt zu verstehen sein sollte, die derart ruiniert werden kann, auf die man aber doch als verlässliche glaubte setzen zu müssen, nach ›1945‹ mehr denn je. In Anbetracht des zuvor erfahrenen Falls in eine »Weltlosigkeit« ungeahnter Dimensionen verlangte Hannah Arendt deshalb in den 1950er Jahren nach Rückbesinnung auf einen politischen, nicht etwa kosmologisch begründeten Weltbegriff und auf dessen Grundlagen in Praktiken der Stiftung von Verbindlichkeit und Verlässlichkeit wie in der Form eines Versprechens, auf das man vertrauen kann, um auf diese Weise davor geschützt zu sein, der »Verlassenheit« solcher Weltlosigkeit preisgegeben zu werden.

Ricœur wird sich von dieser politischen Wendung Praktischer Philosophie nachhaltig beeindruckt zeigen. Diese Wendung tritt allerdings erst nach und nach ein. In Deutschland setzt das zweibändige Projekt *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie* im Jahre 1972 das entscheidende Signal. Ein Jahr zuvor erschien in den Vereinigten Staaten John Rawls' *Theory of Justice*, auf die Ricœur später vielfach Bezug nehmen wird, nachdem er sich, angeregt durch die 68er Generation, u.a. in seinen Chicagoer *Lectures* (1975) entschieden mit Problemen der Ideologiekritik und ›utopisch‹ begründeten Aussichten auf eine Zukunft befasst hatte, die auf weltweites Verlangen nach wenigstens weniger Ungerechtigkeit Antwort zu geben hätte.

Davon war er schon in seinen jungen Jahren überzeugt. Dann aber musste er eine fünfjährige Kriegsgefangenschaft hinnehmen

und sich nach 1945 ganz neu orientieren. Wie, davon legt u.a. die Aufsatzsammlung *Histoire et vérité* (1955) Zeugnis ab. Bewegen sich die vorangegangenen Bücher über Jaspers und Marcel (1947) sowie über das Willentliche und das Unwillentliche (1950) noch weitgehend in ›existenzphilosophischem‹ Gelände, so zeigt bereits diese Sammlung, wie sehr Ricœur von Anfang an darum bemüht war, die welt-geschichtliche Situation zu erfassen, in der er sich vorfand. Seine fünf Jahre später veröffentlichte philosophische Antwort auf diese Frage zieht sich zunächst in der Gestalt der beiden Bände zu *Finitude et culpabilité* (1960) auf anscheinend nach wie vor für sicher gehaltenes Terrain zurück: vor allem auf Kant und auf alte Überlieferungen einer reichhaltigen Symbolik, die vor Augen führt, wie sich Menschen verstehen (sollten), die nicht nur hinter das von ihnen selbst für richtig Gehaltene zurückfallen (was Kant auf den Begriff des »radikal Bösen« gebracht hatte), sondern auch neuartiges ›Böses‹ aus eigener Kraft hervorbringen. Später wird Ricœur sich fragen, ob dies nicht auch in ungeahnten Formen geschehen ist und weiterhin geschieht, die ihm als schlechterdings intolerabel vorgekommen sind. In dieser Perspektive werden dann auch die Folter, kolonialistische Ausbeutung und die Verletzung der Menschenrechte zur Sprache gebracht – von der eine überbordende zeitdiagnostische Literatur Zeugnis ablegt (die leider am wenigsten in der Philosophie Beachtung findet).

Vorerst bleibt Ricœur, ohne sich auf derartige Literatur weitgehend einzulassen, indessen philosophischer Leser und Interpret einer Überlieferung, die er nicht von der Forderung entbunden sehen möchte, sich zum Verständnis der eigenen Gegenwart als fruchtbar zu erweisen, wenn auch in kritischer, nicht zuletzt mythologie- und ideologiekritischer Absicht. Mehr denn je zeigt er sich in den 1960er Jahren jedoch davon überzeugt, dass wir nicht nur in der Welt und leibhaftig ›zur Welt‹ sind, sondern dass das von Anfang an auch in poetisch verfasster Art und Weise der Fall ist. In diesem Punkt steht er den Poetiken Gaston Bachelards besonders nahe, führt aber kritische Auseinandersetzungen mit anderen (vor allem mit Claude Lévi-Strauss, wie der Band *Le Conflit des interprétations* [1969] zeigt), die, wie er meint, sowohl die *existenzielle* Dimension des In-der-Welt-seins als auch die unverzichtbare *kritische* Dimension der Beurteilung eines wie auch immer verfehlten (vor allem ungerechten), auch sich selbst verfehlenden kulturellen, praktisch und

›selbsthaft‹ verfassten Lebens aus dem Auge zu verlieren drohen. Wir sind demzufolge symbolisch vermittelt ›zur Welt‹; und die poetische Dimension durchdringt unsere Existenz auf (prä-)narrative und quasi-mythische Art und Weise derart, dass es gerechtfertigt scheint, von einer Geschichtlichkeit bzw. Geschichte *in statu nascendi* zu sprechen, die sich womöglich erst auf dem Umweg über externalisierte Texte auch über sich selbst klar werden kann. Dann aber stellt sich die Aufgabe der Kritik unausweichlich. Ein bloßer Apologet ›kompensatorischen‹ Sicheinfügens in Überliefertes oder Herkunft, von der die Münsteraner Ritter-Schule so viel Aufhebens gemacht hat, war Ricœur zu keiner Zeit.

Wie schon zur Zeit seiner Kriegsgefangenschaft vertraut Ricœur jedoch auf die Bücher, die ihn auf die Spur des von ihm vermuteten inneren Zusammenhangs von Zeiterfahrung, Symbolizität und Geschichtlichkeit gebracht haben; und zwar als Texte, die unser ›existenzielles‹ In-der-Welt-sein bezeugen, und von denen erwartet werden kann, dass sie auf letzteres zurückwirken, um es in Anbetracht einer eklatant mangelhaften politischen Wirklichkeit möglicherweise weiter als bisher zu bringen. In diesem Punkt steht Ricœur aufklärerischen Aspirationen der sog. Kritischen Theorie nahe, obgleich er das poetische In-der-Welt-sein selbst, wie es jede Kindheit mit sich bringt, nicht für rationalisierbar gehalten hat. In dieser Hinsicht wird die Psychoanalyse Freuds auch Jahre später noch als erhebliches Gegengewicht gegen ein rationalistisches Kritikverständnis in Stellung gebracht, dem Ricœur dann allerdings weit entgegenkommt, wo er überlegt, inwieweit praktisches, aktives Leben seinerseits quasi-textuell und insofern auch lesbar sowie interpretierbar verfasst ist, so dass es auch kritischen Ansprüchen zu unterwerfen sein könnte. So mündet die zweite, hier unter den Oberbegriff Interpretation gestellte Schaffensperiode Ricœurs in den programmatischen (Buch-)Titel *Du texte à l'action* (1986).

Diese Periode wird hier vor dem Hintergrund der Philosophischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts rekapituliert, die die Form einer »Hermeneutik des Verdachts« annimmt (Hrsg.; Emil Angehrn) und sich das ganze Feld von Poetik und Symbolik, Mythen und Zeichen erschließt (Tim-Florian Steinbach; Werner Stegmaier; Hrsg.). Sie wird sodann auf hermeneutische und radikalphänomenologische Lektüren der Psychoanalyse bezogen (Hans-Dieter Gondek; Rolf Kühn), die sich mit Blick auf Jacques Lacan und Michel

Henry an Ricœurs Freud-Buch von 1965 anschließen lassen, in dem beschrieben wird, warum selbsthafte, aber de-zentrierte Existenz nicht mit sich selbst koinzidieren kann. Dabei kommt eine »Dialektik von Selbstheit und Andersheit« (Michael Steinmetz) zum Vorschein, der Ricœur 25 Jahre später ein ganzes Buch widmen wird: *Soi-même comme un autre* (1990). Zuvor aber wird der Begriff der Interpretation selbst offenen interpretativen Konflikten ausgesetzt (Veronika Hoffmann; Peter Welsen). Diese erweisen sich auch deshalb als unausweichlich, weil sich Ricœur vielfach hermeneutisch-religiöser Ressourcen bedient, ohne im Geringsten Theologie betreiben zu wollen. Wie aber können dann diese Ressourcen im Kontext einer säkularen Kultur fruchtbar gemacht werden? An den Grenzen, die sich hier zwischen Religion und Philosophie abzeichnen, bewegen sich die klärenden Beiträge von Pierre Bühler (zum reformatorischen Erbe sowie zum Verhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik bei Ricœur), Philipp Stoellger (zur Schrift als »Figur radikaler Alterität«) und Christof Mandry (zum Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit, das den Begriff des Nächsten zu säkularisieren nahelegt und umgekehrt dem Verlangen nach Gerechtigkeit eine das Politische zutiefst irritierende Hyperbolik einschreibt), bevor mit den Beiträgen von Reinhold Esterbauer und Hans-Martin Schönherr-Mann die an dieser Stelle sich abzeichnende Überkreuzung von Denken und Glauben selbst zur Sprache kommt.

Es konnte nicht ausbleiben, dass auf Ricœurs langen Gedankenwegen zwischen (Heiliger) Schrift einerseits und einer Quasi-Textualität, die man beliebigen Handlungen zuschreiben kann, andererseits auch das »Paradigma des Textes« selbst fragwürdig werden musste und auf seine Grenzen hin zu befragen war. Daran erinnert Franz Prammer, bevor dann die Leistungsfähigkeit der Ricœur'schen Hermeneutik anhand der »lebendigen Metapher« (Mathias Flatscher, Sergej Seitz, Alexander Friedrich), sowie der mimetischen, fiktionalen und imaginativen Spielräume des Erzählens ausgelotet wird (Stefanie Bläser; Martina Kumlehn; Ferdinando G. Menga).

