

Teil II

Interpretation

Hermeneutik und Mythik, Poetik und Textualität

Burkhard Liebsch

Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts

Überkommene und neue *challenges*

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick (809) | 2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit (824) | 3. Hermeneutik im Werk Ricœurs (840) | 3.1 Primordiale Teilhabe (840) | 3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte? (846) | 3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen (852) | 3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt (858) | 3.5 Die Leuener Hermeneutik-Vorlesungen (868) | 4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive (875) | 5. Bewohnbare Welt? (885) | 6. Im historischen Kontext (893)

Noch viel verborgene Unverständlichkeit wird ausbrechen müssen.
Friedrich Schlegel¹

*Der hat viel gewonnen, der das Leben verstehen kann,
ohne zu trauern.*
Friedrich Hölderlin²

*Die wahre ›Trauer‹ scheint allein ein Begehren zu diktieren:
Das Nicht-Verstehen zu akzeptieren [...].*
Jacques Derrida³

1. Hermeneutik und unaufhebbare Alterität im Rückblick

Hermeneutiker berufen sich bis heute auf eine Jahrtausende währende Überlieferung, die ihrer Disziplin ein ehrwürdiges Profil verschafft, obgleich sie von ihren Hauptvertretern im Grunde erst

1 F. Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: *Athenäum. Dritten Bandes Zweites Stück*, Berlin 1800, 335–352, hier: 350 (digitale Edition v. J. A. Bär, Vechta 2012).

2 J. C. F. Hölderlin, *Aphorismen*, in: *Theoretische Schriften*, Hamburg 1998, 17–20, hier: 19.

3 J. Derrida, *Mémoires für Paul de Man*, Wien 1988, 54.

seit 1900 philosophisch rekonstruiert wurde, maßgeblich angeregt von Wilhelm Dilthey.⁴ So erinnern sie an den Wege eröffnenden und bahnenden Götterboten Hermes⁵ sowie an die sakrale Praxis mündlichen Ausrichtens göttlicher Botschaften, in denen ein autoritativer Wille den Hörenden Maßgebliches eröffnete⁶; an ein frühes Bewusstsein von indirekt, allegorisch Mitgeteiltem⁷ oder Hintersinnigem jenseits einer logischen Grammatik, die zunächst wie bei Aristoteles alles uneindeutige Reden, in dem es nicht allein auf Wahrheit ankommt, ausschließt. Darüber hinaus erinnern sie, ganz und gar dem Verstehen und der Auslegung von Texten verpflichtet, an die theologische (erbauliche oder kritische) und juristische Ausdifferenzierung der Hermeneutik seit Johann C. Dannhauser (1654)⁸, sowie an die Lehre vom drei- und vierfachen Schriftsinn⁹, die bis weit in die Neuzeit hinein an Fragen rechter Auslegung eines maßgeblichen und vorbildlichen Sinns orientiert blieb, den es zurückzugewinnen galt. Danach erst wird der Hermeneutik das schwer Verständliche oder gar Befremdliche *als solches* zum Problem; und zwar im Rahmen einer allgemeinen Auslegungslehre, die sich von jenem starren Regelkanon befreit, den man im Verstehen, Auslegen und Interpretieren von Schriftlichem zuvor glaubte befolgen zu sollen.¹⁰ Erst mit Johann G. Herder, Friedrich Schleiermacher

4 W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* [1900], in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5, Stuttgart 41964, 317–331.

5 J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 32.

6 K. Kerényi, *Hermeneia und Hermeneutiké. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, in: ders., *Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation*, Zürich 1964, 42–52, hier: 47. Kerényi hält den Verweis auf Hermes allerdings für irreführend und verweist stattdessen auf das ursprünglich ›sinngebende‹ Phänomen, das im Lateinischen als *tradere* oder *traditio* (weitergeben/Weitergabe), im Altgriechischen als *para-didónai* oder *parádosis* (übergeben/Übergabe) bezeichnet wurde und zunächst keine Hermeneutik erforderte, sofern man diese als *hermēneutiké téchnē* auffasst (42, 45).

7 J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, 30.

8 H.-E. H. Jaeger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), 35–84, hier: 41.

9 P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1975, 20.

10 Vf., *Zur Tradition der Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses. Skizze einer polemogenen Problemlage*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 17 (2018), 185–215.

und Wilhelm v. Humboldt kommt nach und nach zu Bewusstsein, wo das Verstehen seinen ursprünglichen Ort hat: zwischen uns nämlich, in einem dialogischen Geschehen gegenseitiger Bezugnahme auf originär Zu-verstehen-Gegebenes. Das ist zunächst keine Frage exegetischer Gelehrsamkeit im Rahmen einer nur mit überlieferten Texten befassten wissenschaftlichen Disziplin. Das wusste auch Dilthey, der die Hermeneutik, die vom Verstehen als solchem Rechenschaft ablegt, zur Angelegenheit sogenannter Geisteswissenschaften erklärt, die auf das im ›Leben‹ sich vollziehende Verstehen verpflichtet bleiben sollten. Jetzt wird deutlich, warum das Verstehen als solches überhaupt kritischer Befragung bedarf: weil es zunächst – und immer wieder, auch *in* jedem erneuten Versuch des Verstehens selbst – *nicht* gelingt und an Grenzen stößt, die es womöglich nicht zu überwinden vermag und am Ende nicht einmal völlig zu überwinden versuchen sollte, wenn es denn stimmt, dass das Unverständliche von der Welt selbst herrührt, der man allenfalls auf paradoxe Weise und ironisch gerecht wird, ohne es dabei aber jemals beseitigen zu können, wie Friedrich Schlegel behauptete. Demnach ist die »Ironie [...] die Form des Paradoxen« und trägt allein dem »unauflöselichen Widerstreit [...] der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mittheilung« Rechnung.¹¹ Ironisch bzw. paradox wird demzufolge stets aus Verständlichem und Unverständlichem Gemischtes zu verstehen gegeben. Und wenn das der Verfassung einer Welt entspricht, die geradezu »aus der Unverständlichkeit oder dem Chaos gebildet« scheint, so büßt das Unverständliche seine bloß privative Bedeutung ein. »Ist denn die Unverständlichkeit etwas so durchaus Verwerfliches und Schlechtes?« Und müsste einem nicht »bange werden, wenn die ganze Welt [...] einmal im Ernst durchaus verständlich würde«, fragt Schlegel rhetorisch und legt nahe, dass das Verstehen selbst nicht nur aus nicht zu Verstehendem hervorgegangen ist, das es weiterhin in sich birgt, sondern dass es das Unverständliche, nach wie vor von chaotischer »Weltlosigkeit« Grundierte, ans Schreckliche Rührende und so unvermeidlich dem Mythischen Nahe weder überwinden kann noch auch zu überwinden versuchen sollte.¹² Wäre es nicht besser, sich mit ihm zu arran-

11 Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, 345.

12 Ebd. 348 f. Dem entsprechend wendet sich noch Ernesto Grassi unter Berufung auf die Romantik und auf Mircea Eliade gegen eine hagiografische Deutung

gieren – zumal wenn es wirklich unüberwindlich sein sollte? Doch wie sollte das je möglich werden?

Würde Verstehen immerfort gelingen, müsste es gar nicht eigens zum Thema werden. Kann es aber *überhaupt je gelingen, ohne sich weiter als Verstehen infragestellen zu müssen*? Gewiss nicht, wenn jedes Verstehen »immer zugleich ein Nicht-Verstehen« als Kehrseite hat, wie Wilhelm v. Humboldt feststellte.¹³ Ob es je zu einem völligen »Sichselbstverstehen des Verstehens« kommen wird, erscheint schon deshalb als zweifelhaft.¹⁴ Verkümmert nicht alles Verstehen, das sich selbst genügt und feiert, ohne noch zu fragen, was ihm möglicherweise entgeht?¹⁵ Doch kann auch das noch zur Angelegenheit des Verstehens werden?

So wird das Verstehen zu einem radikalen, in jeder Hinsicht problematischen Begriff und löst sich – ungeachtet des Insistierens auf regelgeleitetem Verstehen noch bei Dilthey¹⁶ – von normativen Vorgaben, insofern nicht mehr klar ist, wie es methodisch vonstattenge-

der Geschichte der Hermeneutik, die in »bloßes Lesen« und Interpretieren schien münden zu sollen. Vgl. E. Grassi, *Kunst und Mythos* [1957], revidierte u. erweiterte Fassung, Frankfurt/M. 1990, 79, 112 f., 145. Und er weist eine rationalistische Deutung der aristotelischen Mimesis zurück (derzufolge diese bloß Mögliches erkundet; 101), um den Primat poetischer, welthafter, »Realität entbergender« Sprache zu rehabilitieren, wie er ihn bereits im Humanismus der Renaissance, speziell bei Dante, bei Leonardo Bruni und Lorenzo Valla zum Vorschein kommen sieht.

13 Vgl. H. Meschonnic, *Humboldt heute denken*, in: J. Trabant (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 1997, 67–89, hier: 72.

14 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen ¹⁵1984, § 32 [=SZ]. Hier liest man: »In der Auslegung wird das Verstehen nicht ein anderes, sondern es selbst«, insofern sich das Verstehen das Verstandene »zueignet«. Darauf bezieht sich Grondin, *Einführung*, 87, 125.

15 Diese Leitfrage bestimmt auch die dekonstruktive Untersuchung des »Versprechens des Verstehens« bei Werner Hamacher in: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/M. 1998, 15, 20, 26; und zwar mit Blick auf den von Paul Celan gewiesenen »Weg des Unmöglichen«, auf dem der Autor auch auf Levinas' Text *Hermeneutik und Jenseits* (1977) stößt (ebd., 47). Vgl. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br., München ²1988, 132–149; P. Celan, *Der Meridian* [Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises], in: *Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden*, Frankfurt/M. 1980, 131–148, hier: 148.

16 Vgl. dazu die Rekonstruktion der Denkwege von Wilhelm Dilthey über Georg Misch und Hans Lipps bis hin zu Gustav Špet u.a. bei G. Kühne-Bertram, *Logik*

hen und zu welchem Ziel es gegebenenfalls gelangen kann.¹⁷ Vor allem für die Geschichtswissenschaft mit ihren Verfahren historischen Verstehens und für Psychologen, die sich unter Berufung auf Dilthey weigern, ihren Gegenstand objektivistisch ›erklären‹ zu sollen, ist das bis heute eine eminente Herausforderung geblieben.¹⁸ Daran konnte nichts ändern, dass man seit Heidegger in ausdrücklicher Absetzung von einer ›methodischen‹ Auffassung des Verstehens vom Verstehen als *ontologischer Vollzugsweise* menschlichen Lebens bzw. Daseins spricht.

Demzufolge ist das Verstehen selbst die »Grundbewegtheit des menschlichen Daseins«¹⁹, wie sie Heidegger zunächst in *Sein und Zeit* beschrieben hat. Mit dieser von Ricœur Mitte der 1960er Jahre und in Leuven zu Beginn der 1970er Jahre²⁰ nochmals rekonstruierten Weichenstellung aber geht eine Abkehr von jeglicher Historie sowie von deren methodologischer Reflexion im Rahmen einer Historik im Sinne Johann G. Droysens einher; eine Abkehr, die ironischerweise ihrerseits von der Geschichte eingeholt wird, weil die Hermeneutik der Geschichtlichkeit weitgehend zu ihrer eigenen

als *Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXVI (1993), 260–293.

- 17 Wer dürfte je für sich in Anspruch genommen haben, etwa einen Autor eindeutig aufgrund der Befolgung hermeneutischer Regeln besser verstanden zu haben, als dieser sich selbst verstanden hat? Dilthey zufolge kommt ja kein Verstehen überhaupt je wirklich zum Ziel, wenn stimmt, was für ihn ›klar‹ ist: *individuum est ineffabile*.
- 18 Vgl. z. B. J. Straub, *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*, Berlin, New York 1999.
- 19 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, 1061–1073, hier: 1068; vgl. dagegen H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* [1928], Berlin 1974, 19–23, sowie zum Kontext dieser Diskussion O. Pöggeler, *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), 105–139; H. Fahrenbach, »Lebensphilosophische« oder »existenzphilosophische« Anthropologie? Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, in: *Dilthey-Jahrbuch* 7 (1990/1), 71–109.
- 20 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013 [=H71/2]. Auf dieses Material wird weiter unten ausführlich einzugehen sein.

Situierung in einer Geschichte geschwiegen hat²¹, die nach und nach alle Begriffe radikal infragestellen musste, auf die sie sich glaubte unabhängig von aller erzählbaren Historie stützen zu können – allen voran das Verstehen als »Bewegtheit« geschichtlichen Daseins bzw. geschichtlicher Existenz. Wie erweist sich dieses Verstehen? Wie geschieht es? Wodurch wird es überhaupt auf den Plan gerufen? Gerät es dabei an (ggf. neue, nicht seit jeher schon bekannte) Grenzen²², sei es ›zwischen uns‹, in dialogischen Verhältnissen, sei es in Bezug auf Getanes und Texte, die menschliche Vergangenheit als Geschichte erinnerlich machen? Ist speziell geschichtliches Verstehen nicht überhaupt erst als solches ›verständlich‹ zu machen, wo es von dem her begriffen wird, was allererst danach verlangt, verstanden zu werden, ohne dass man dessen sicher sein könnte, dabei zum Erfolg zu kommen? Wodurch würde sich demgegenüber gelingendes Verstehen auszeichnen? Und inwiefern wäre es andernfalls als begrenztes oder (teilweise oder gänzlich) scheiterndes zu charakterisieren? Kann eine ontologische Hermeneutik, die diese Fragen nicht rückhaltlos aufwirft, für sich in Anspruch nehmen, das Verstehen als solches – zwischen seinem Herausgefordertsein durch das, was ihm vorausliegt²³, und seinen Grenzen, über die es nicht hinausgelangt – ›verständlich‹ zu machen?²⁴ Ist das überhaupt denkbar, ohne das Unverständliche als solches ›einzuschließen‹?

21 Was ihr, besonders im ›Fall‹ Heideggers, von Emmanuel Levinas über Jürgen Habermas bis hin zu Otto Pöggeler als eigentliches Versagen angekreidet wurde. Siehe die aktuelle Bilanz aus der Feder von Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016, 291–303.

22 Gewiss doch nicht nur »im reinen Anstarren als *Nicht-mehr-verstehen*« (SZ, 149).

23 Dabei muss es sich keineswegs um schlechterdings Uninterpretiertes (und vermeintlich nur als solches auch ein »Mindestmaß an Weltbezug« Verbürgendes) handeln – was doch wieder auf eine Variante des »Mythos des Gegebenen« hinauszulaufen droht. Es genügt, anzunehmen, dass die Frage, ob und inwiefern letzteres interpretativ imprägniert ist, nur nachträglich zu klären ist; vgl. H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M. 2004, 10 f., 64, 75.

24 Rigoros verneint wird das u.a. von Karl Jaspers, der den ›existenzialen‹ Begriff des Verstehens zurückweist und das in jeder Wirklichkeitserfassung erfolgende Verstehen von nachträglichem, kritisch zu beurteilendem Verstehen abhebt, für das gerade nicht gelten kann, dass das »Verstehen [...] im Besitze seiner selbst und des Verstandenen« ist; vgl. K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1981, 49.

Laut Gadamer sollte sich die Vollzugsweise des Verstehens *par excellence* darin erweisen, wie wir »begreifen, was uns ergreift«, wie er unter Berufung auf Emil Staiger schreibt.²⁵ Würde uns nichts ergreifen, so hätte demnach auch das Verstehen gar keinen Ansatzpunkt. Wer nicht ergriffen ist, wird auch nichts verstehend begreifen können. Stets müsste es sich um *zunächst >ergriffenes<* (allerdings problematisches, keinesfalls sogleich gelingendes) und *allenfalls sekundär erst begreifendes* Verstehen (bzw. zunächst um »Bemühen« darum) handeln. So bringt Gadamer eine pathisch-responsive Affizierbarkeit durch dasjenige, was allererst dazu herausfordert, zu verstehen, ins Spiel. Kraft dieser Herausforderung muss jede(r) erfahren, was sinnhaft, möglicherweise etwas bedeutend, nach Verstehen von etwas »als« etwas verlangt und insofern eine hermeneutische bzw. signifikative Differenz zum Vorschein kommen lässt, die allem menschlichen Verhalten innewohnt.²⁶ So gesehen stellt sich erst in zweiter Linie die Frage, wie dies zum Ausdruck kommt, ob mündlich oder schriftlich, als Text, der der Auslegung und Interpretation bedarf, selbst wenn er lediglich »Aussagen« beinhaltet, von denen Aristoteles zunächst ausgegangen war, dem es vor allem um den jeweiligen (möglichst eindeutig zu identifizierenden) Wahrheitsgehalt ging.²⁷ Demgegenüber liegt nun eine Umkehrung der Perspektive nahe, nämlich das Hermeneutische nicht ausgehend von Lesbarem, schriftlich zu verstehen Gegebenem, das auszulegen wäre, sondern ausgehend vom zunächst nicht Verständlichen in allen Registern menschlicher Sprachlichkeit (vor allem aber des Hörens²⁸) zu entfal-

25 Gadamer, *Hermeneutik*, 1070.

26 Vgl. zur Unterscheidung von hermeneutischer und signifikativer Differenz B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86.

27 Grondin, *Einführung*, 26.

28 Vgl. SZ, 163. Hier setzt die »akroamatische« Auffassung von Hermeneutik an, die keineswegs darauf hinauslaufen muss, eine Metaphysik reiner Präsenz zu restaurieren, wie sie Derrida zu entlarven versucht hat, oder gar einer neuen Hörigkeit das Wort zu reden. (Vgl. M. Jay, *The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, 560, wo Levinas' Werk in diesem Sinne als »unabashedly counter-Enlightenment philosophy« eingestuft wird.) Schon die eigene Stimme ist vom Sprechenden nur zeitlich »versetzt« zu vernehmen; erst recht gilt das mit Rücksicht auf den Sinn dessen, was einem Anderen zu verstehen gegeben wird, der es »aus fremdem Munde« zum Sprechenden zurückkehren lässt, wie W. v. Humboldt schrieb. Vgl. J. Trabant, *Das Gespräch. Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen*

ten, die nach Verstehen verlangen und ihm – wie auch allem Auslegen, Deuten und Interpretieren – von vornherein nicht absehbare Grenzen setzen.

Von diesem Verlangen sind wir allerdings nicht ›immer schon‹ ergriffen; es ergreift uns vielmehr auf radikalste Weise im ursprünglichen Sprechenlernen, in dem sich vor aller Schriftlichkeit originäres kommunikatives Zur-Welt-kommen vollzieht, das nie endgültig verbürgt sein kann. Denn man kann im Prinzip jederzeit als ›mundtot‹ Gemachte(r) wieder aus einer mit Anderen zu teilenden Welt herausfallen und insofern ›sprachlos‹ werden. Nicht, weil man buchstäblich taubstumm geworden wäre, sondern weil es zu keinem Geschehen von Ansprache und Erwiderung mehr kommt. Am Ende begehrt man völlig vergeblich dagegen auf, indem man an Andere appelliert, um wieder Gehör zu finden, wird aber ignoriert, ›überhört‹ oder missachtet und ›zählt‹ nicht als Subjekt eigener Rede, wie es die Politische Theorie seit langem deutlich gemacht hat.²⁹

Bis heute ist allerdings die vom radikalsten und originären Geschehen kommunikativen Zur-Welt-kommens her naheliegende Verknüpfung einer »akroamatischen« Hermeneutik der Stimme, des

Dualismus des Denkens und Sprechens – mit Blick auf Emmanuel Levinas, in: B. Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020, 74–88; M. Riedel, *Sprechen und Hören. Humboldt und Hegel oder das ursprünglich dialektische Grundverhältnis*, in: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 50–69; J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 8; ders., *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt/M. 1998, 88–114; ders., *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*, München 2006, zur (Vor-)Geschichte akroamatischen Sprachdenkens bes. 36 zur Rhetorik und 179, 181 zu Leibniz, bei dem Trabant die entscheidende, nämlich primär auf den Hörer (akroates) bezogene Differenz »zur ganzen Philosophie vor ihm« erkennt, die im Grunde bereits seit Parmenides von diesem Primat abgekommen sei, wie es im zit. Kap. 8 unter Berufung auf Manfred Riedel heißt (176).

- 29 Zu denken ist hier besonders an die Politische Theorie Jacques Rancières, mit der sich Ricœur, soweit ich sehe, nicht auseinandergesetzt hat. Vgl. J. Rancière, *Gibt es eine politische Philosophie?*, in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93; *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000; *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, sowie die Bilanzen: Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010; Kap. V/VI; *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XI.

Hörens, des Gehört- und Angehörtwerdens mit Politischer Theorie weitgehend Desiderat geblieben, derart schwer wiegt die Erblast einer weitgehend textfixierten Überlieferung, von der sich auch die ontologische Hermeneutik erst lösen musste, um dem Verstehen als jener »Grundbewegtheit« menschlichen Daseins auf die Spur zu kommen, das sich nicht ›immer schon‹ als ›vertextetes‹ oder Seinzum-Text manifestiert. Mit Rücksicht nicht auf Texte, sondern auf dieses Dasein selbst fragt sie nach »Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens«, die in der Ansprechbarkeit für einen hermeneutisch »begegnenden Anspruch« zu suchen sein sollen.³⁰

Gadamer spricht im gleichen Zusammenhang von einer »Andersheit«, für die man hermeneutisch »empfänglich« sein müsse. Der wahre Ort der Hermeneutik sei gerade dort, wo sich nach Maßgabe solcher Empfänglichkeit im Verstehen eine »Scheidung« von Vertrautem und Fremdem ereigne. Und die Aufgabe der Hermeneutik sei es »nicht, ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht«, das stets und unvermeidlich »*anders* versteht«.³¹

Damit ist programmatisch die Schwelle von einem (bereits von Schleiermacher zurückgewiesenen) technischen bzw. »mechanisierbarem« Verständnis hermeneutischer Regeln³², mit deren Hilfe man dem zunächst Unverständlichen glaubte zu Leibe rücken zu müssen, zu einer *Hermeneutik der Alterität* überschritten, die gleich mehrfach zur Geltung kommt: im (stets ›anders‹) zu Verstehenden, im Prozess des Verstehens selbst und im Subjekt des Verstehens, das seiner selbst, des Prozesses und des Verstandenen niemals ganz mächtig werden kann, insofern es immer schon einem vorgängigen ontologisch-hermeneutischen Geschehen überantwortet ist. Ob

30 R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2*, Tübingen 1952, 211–235, hier: 226, 228.

31 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁴1975, 253, 279 f. [=WM]; vgl. J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme*, Hildesheim 1966, 141, 255, 261.

32 Von einer *Kunstlehre* spricht Schleiermacher zwar (worauf Ricœur Bezug nimmt, der sie auch als *technology* deutet); aber eben nicht im Sinne einer nach »mechanischen« Regeln anzuwendenden. Vgl. F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt/M. ⁶1995, 54, 81; P. Ricœur, *Schleiermacher's Hermeneutics*, in: *The Monist* 60. *Philosophy and Religion in the 19th Century*, no. 2 (1977), 181–197, hier: 183, 190.

infolgedessen überhaupt noch von einer (hegelianisch gedachten) *Aufhebung* dieser *mehrfachen Alterität* die Rede sein kann³³, ist seither in dem Maße umstritten, wie sich die Frage stellt, *ob und inwiefern Alterität als Fremdheit aufzufassen ist*.³⁴

Hans R. Jauß weist darauf hin, dass sich die philosophische Hermeneutik spätestens seit Schleiermacher vor das Problem des »Verstehens von Fremdheit, sei es die eines ferngerückten Textes, sei es die einer anderen Person«, gestellt gesehen hat. Infolgedessen habe die »Hermeneutik in ihrer modernen Gestalt« zu einer »Hermeneutik der Alterität« werden müssen.³⁵ Die Frage ist aber, ob sich das Verstehen von Fremdheit mit *dialektisch unaufhebbarer Alterität* konfrontiert sieht. Wenn Schleiermacher *als »ersten Begriff«* seiner Hermeneutik den des *Fremden* aufstellt, welches verstanden zu werden verlangt³⁶, ist wenigstens ein »Anknüpfungspunkt für das Verstehen« vorauszusetzen, der nur in der *Ansprechbarkeit des Verstehenden durch das Fremde oder den Fremden* zu finden ist. Das oder der Fremde kann allerdings nicht »schlechterdings« bzw. *absolut* fremd sein, denn dann könnte das Verstehen an überhaupt nichts anknüpfen. Umgekehrt, »wenn gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden«, wäre das Verstehen »mit dem Lesenden und Hörenden zugleich oder vielleicht divinatorisch schon vorher immer gegeben und verstände sich also vollkommen von selbst«. ³⁷ Eben das kann im Fall eines Verstehens, das seinen Namen verdient, *niemals* der Fall sein.

Ob es sich nun um mündlich oder schriftlich zu verstehen Gegebenes handelt, erscheint hier als zweitrangig. In jedem Fall geht

33 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel*, Tübingen 1957, 79–168, hier: 71, 86, 95 f., 183 f.; P. Ricoeur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 87, sowie im Leuener Hermeneutik-Kursus (H71/2, 27); J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. ³1990, 537.

34 Vgl. E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist ²2004, 114 f.

35 H. R. Jauß, *Wege des Verstehens*, München 1994, 22.

36 F. Schleiermacher, *Sämtliche Werke III*, Abt. 3, Berlin 1835, 344–386; wieder abgedruckt in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976, 131–165, hier: 135.

37 Ähnlich: W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1981, 278.

der *Anspruch des Anderen*, der sich nunmehr als *befremdlicher Anspruch unaufhebbarer Alterität* herausstellt, jeglichem Verstehen voraus. Und dieses kann nicht mehr versprechen, das zu Verstehende technisch nach Regeln im schließlich Verstandenen aufzuheben. Das gilt umso mehr, als sich die fragliche Alterität nun in mehrfacher Hinsicht Geltung verschafft³⁸: Man realisiert, dass jede(r) sich selbst und der bzw. dem Anderen fremd ist. Die dem eigenen Selbst inwohnende Alterität und die soziale, in Relation zu Anderen sich abzeichnende Alterität wird noch überboten durch geschichtliche Alterität im Verhältnis zu Dritten, deren Leben vergangen ist und allenfalls Spuren hinterlassen hat.³⁹ Die Hermeneutik bezieht sich auf alle diese Dimensionen unaufhebbarer Alterität bzw. der Fremdheit und unterwirft scheinbar *alles*, was überhaupt nur unser Verstehen herausfordert, ihrem kritischen Anspruch.

Die Geschichte des Verstehens mag überaus »alt und ehrwürdig« sein, wie Gadamer schreibt, hat sie anscheinend doch bereits mit Odysseus, mit sophistischer Auslegung berühmter Dichterworte und sokratischer Hermeneutik begonnen. »Indessen, eine Theorie des Verstehens« war damit noch lange nicht in Sicht, »und es scheint überhaupt für das Aufkommen des hermeneutischen Problems charakteristisch, daß eine Ferne herangeholt, ein[e] Fremdheit überwunden, eine Brücke zwischen Einst und Jetzt gebaut werden mußte. Insofern war ihre Stunde die Neuzeit, die sich ihres Abstandes von den älteren Zeiten bewußt geworden war.«⁴⁰ Aus der Reformation und sodann vor allem aus der Aufklärung und Romantik, so Gadamer weiter, sei das historische Bewusstsein überhaupt erst im Zeichen eines *gebrochenen Verhältnisses zu aller Überlieferung* erwachsen; und zwar nicht bloß als ein exegetisches und philologi-

38 E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*, München 2011.

39 Gadamer spricht von der »Andersheit der Geschichte«; vgl. H. R. Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1997, 393; A. Becker, J. Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

40 Hervorhebung BL. Vgl. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 57–82, hier: 61f.; G. Most, *Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit*, in: *Antike und Abendland* 30 (1984), 62–79, hier: 75 f.

sches Problem, das sich auf die Schriftlichkeit heiliger oder kanonischer Texte bezieht und nach einer hermeneutischen Kunstlehre verlangt, sondern vor allem als eine biografische und schließlich alle »Individuationen der Menschenwelt« einschließende Problematik. So erweitert sich die Aufgabe des Verstehens nach und nach »auf alle äußeren Zeichen des Seelenlebens anderer«, auf mündliche wie schriftliche, prosaische wie poetische, unreflektierte wie wissenschaftliche, formalisierte und sublimierte ebenso wie entstellte und pathologische. Und dabei schien dem Verstehen eine radikale Bedeutung zuzukommen, wo man mit Droysen annahm, *jeder werde überhaupt erst Mensch »im Verstehen anderer« und im »Verstandenwerden von anderen«*⁴¹, das, wenn es sich in »sittlichen Gemeinsamkeiten« und objektivierbar vollzieht, grundsätzlich auch einer sogenannten Geisteswissenschaft zugänglich sein müsste.

Unmittelbar nachdem die vor allem Dilthey zu verdankende Frage nach einer hermeneutischen, bevorzugt psychologisch »verstehenden« Wissenschaftlichkeit aufgeworfen worden war, die das zu Verstehende in jedem Falle als ›geistige‹ Wirklichkeit begreifen sollte⁴², kommt jedoch durch Heideggers *Sein und Zeit* eine ontologische Wendung ins Spiel, die das Verstehen im ›Dasein‹ verankert und es dabei zugleich methodischem Zugriff wieder entzieht (WM, 245). Verstehen gilt nun nicht als kontrolliertes Verfahren der Gewinnung hermeneutischen Wissens, sondern als *Seinsweise, die alles betrifft, worin sich Sinn bildet*, und so auch den ganzen Bereich zwischenmenschlicher Verständigung einschließt.⁴³ Demnach ›existieren‹ wir *im Modus der Sinnbildung*⁴⁴ zunächst ›verstehend‹ bzw. etwas als

41 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 424.

42 K.-O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt/M. 1979.

43 WM, 108, 111, 157; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke. Bd. 10*, Tübingen 1995, 148.

44 Jaeger besteht darauf, dass diese Fragestellung der früheren Hermeneutik etwa Dannhausers völlig fremd gewesen sei (*Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, 57). Dem entsprechend wendet er sich auch gegen Gerhard Ebelings Hermeneutik-Artikel im Handbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1959, 242–262) und bedauert, dass sich auch Ricoeur an ihm orientiert habe. Durch Ebeling u.a. sei es dazu gekommen, dass die Geschichte der Hermeneutik zur Vorgeschichte Heideggers und Bultmanns mutieren konnte

etwas ›auslegend‹⁴⁵, können und müssen nur deshalb auch interpretieren (WM, 366). Diese existenzial-ontologisch begründete Hermeneutik wird nach dem Krieg vor allem durch Gadamer vertreten⁴⁶ –

– im Zuge einer im Grunde »traditionslosen« Aneignung der Etymologie und zum Schaden jeder an der hermeneutischen ›Sache‹ auszurichtenden Verknüpfung von hermeneutischer *technē*, wissenschaftlich relevanter *episteme* und *krisis* von wahren und falschem Sinn (ebd., 73, 84). Davon abgesehen, hat ihre weitere Entwicklung auch dazu gezwungen, den Begriff der Sinnbildung zu revidieren. Sie kann ihn nicht mehr einem ›sinngebenden‹ bzw. ›stiftenden‹ Bewusstsein zuschreiben, das Husserl »durch einen Abgrund des Sinnes« von jeglicher ›Realität‹ getrennt sah. Nicht zuletzt Ricœur wird sich mit seiner Auffassung einer poetisch zum Ausdruck zu bringenden *Befindlichkeit* des In-der-Welt-seins weit davon entfernen.

- 45 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 343–651, hier: 626. In der Nr. 374 geht es um die für Nietzsche *letztlich unentscheidbare Frage*, ob jegliches Dasein »essentiell« ein auslegendes und textuell *interpretatives* sein muss – dem der Text unter der Interpretation zu verschwinden droht, wie es in *Jenseits von Gut und Böse* heißt (*Sämtliche Werke. Bd. 5*, 9–244, hier: 56).
- 46 Vgl. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg i. Br., München 1991. Lt. István Fehér hat es den Anschein, als habe es vor Gadamer eigentlich gar keine Hermeneutik gegeben, wenn ihre ›richtig‹ zu rekonstruierende Geschichte von seinem Werk ausgeht: I. Fehér, *Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadammerscher Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (1996), 236–259, hier: 243 f. Genau das hat auch Heidegger nahegelegt, als er die philosophische Hermeneutik, die sich nicht mit Aussagen, Texten und methodischen Regeln ihrer Auslegung und Interpretation aufhält, zur Sache Gadammers erklärte (Grondin, *Einführung*, 1 f.). So werden wieder einmal die Späteren zu ›Vätern‹ und Inauguratoren der Wahrheit dessen, was ihnen vorausgegangen ist. Vgl. H.-P. Schütt, *Die Adoption des ›Vaters der modernen Philosophie‹. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt/M. 1998. Es hätte demnach gar keinen Sinn, die Sache der philosophischen Hermeneutik etwa von Aristoteles' *Peri hermeneias*, von Augustinus' ›protoexistenzialistischer‹ *Doctrina christiana*, von Origenes, von Dannhausers Apologie des guten Interpreten im Rahmen einer *hermeneutica generalis*, von Martin Luthers protestantischem *sola scriptura*-Prinzip, von Flacius Illyricus' Hermeneutik der Heiligen Schrift oder von Georg F. Meier, Friedrich Schleiermacher, August Boeckh, Johann G. Droysens *Historik* und von Wilhelm Diltheys Idee einer ›verstehenden‹ Psychologie herleiten zu wollen, dessen kurze Geschichte der Hermeneutik (1900; s.o.) tatsächlich deren ›Geschichte‹ überhaupt erst beginnen ließ, ironischerweise aber mit der Folge, dass die kurz darauf zur maßgeblichen Hermeneutik aufgestiegene Ontologie der Faktizität die entsprechende Vorgeschichte als im Wesentlichen irreführend verwarf. Darum gänzlich unbekümmert steht das Attribut ›hermeneutisch‹ in den von ihr wenig geschätzten Wissenschaften längst für fast alles, was mit ›soften‹, nicht quantifizierenden

in deutlicher Abgrenzung u.a. zu einer ›existenziellen‹ bzw. ›existenzialistischen‹ Auffassung der Aufgaben des Verstehens, wie sie teils durch Karl Jaspers, teils durch Jean-Paul Sartre vertreten wurde.⁴⁷

Kaum war diese Auffassung geboren, wurde allerdings bereits das Ende des Existenzialismus ausgerufen, den die jeweiligen Gegner für eine bloße Modeströmung hielten.⁴⁸ Ricoeur datiert das Einsetzen

Methoden erarbeitet wird. Dabei ist die einst von Dilthey gesuchte »Sicherheit des Verstehens« im Rahmen einer darauf zu gründenden Wissenschaft nirgends mehr in Sicht. Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Bd. VII, Stuttgart ⁴1958, 217f. Zur weiteren Aufweichung der Bedeutung des Hermeneutischen trug zweifellos die an Nietzsche anknüpfende These bei, ›alles‹ sei Interpretation, Tatsachen gebe es nicht – abgesehen von dieser einen... Vgl. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt/M., New York 1997, 15; P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988, 8f. Ricoeur schreibt sich in diese Vorschichte von Aristoteles' *Peri hermeneias* über W. Dilthey und E. Cassirer ein in: *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 13–42, 568 [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974 [=DI], 15–45, 557. V.a. von letzterem hebt er die Doppelsinnigkeit oder Vieldeutigkeit des Symbolischen ab. P. Ricoeur, *Existence et herméneutique* [1965], in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969]²2013], Paris 2017, 23–50 [=CI]; dt. in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 11–36, hier: 22 [=HuS]. Noch im anlässlich der Kandidatur für das Collège de France geschriebenen Entwurf (*Le discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*; Archives du Fonds Ricoeur, dossier CL 14 [1969], feuillets 31752–31759) bleibt die Hermeneutik allerdings weitestgehend auf das Gesagte und Verschriftlichte beschränkt (bzw. auf den »sens des énoncés dans lesquelles [l]e vécu s'exprime«) – aus der Furcht heraus, andernfalls einer *psychologisierenden Phänomenologie* zu verfallen, die Ricoeur bei Jean Piaget mit Recht zurückgewiesen findet. Piagets höchst polemische Kritik, auf die sich Ricoeur auch in seinem anschließenden Leuener Kursus über den *Discours de l'action* (1970/1) beruft, hatte sich v.a. gegen Merleau-Ponty gewandt, dessen Nachfolger Piaget 1952 an der Sorbonne geworden war. Vgl. J. Piaget, *Weisheit und Illusionen der Philosophie* [1965], Frankfurt/M. 1974, 36 ff. Zu diesem Missverhältnis vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992.

47 Vgl. H.-G. Gadamer, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke*. Bd. 3, Tübingen 1987, 114.

48 Gadamer schreibt v. a. Jaspers die ›Schuld‹ dafür zu, einer in der Sache falschen ›existenziellen‹ Inanspruchnahme Heideggers den Weg bereitet zu haben, die nur eine kurze Zeit lang als das ultimativ ›Moderne‹ gelten konnte; vgl. H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977, 148, 203; E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes* [1947], in: *Œuvres de Mounier*, T. III, 1944–1950, Paris 1962, 67–178; F. Heinemann, *Existenzphilosophie – lebendig oder tot?*

der aus seiner Sicht sehr kurzlebigen Popularität des Existenzbegriffs unter Hinweis auf *Sein und Zeit* (1927) und Jaspers' *Philosophie* (1932) auf Mitte der 1930er Jahre und bezeichnet seine eigene, ca. vier Jahre nach Sartres *L'Être et le Néant* (1943) veröffentlichte Auseinandersetzung mit Jaspers und Gabriel Marcel bereits als »post-existenzentialistisch«⁴⁹ – wobei er sich existenzialistischem Denken aber durchaus weiter verbunden fühlt, insofern es sich weigert, phänomenologische Deskription von der Arbeit einer »clarification personnelle, d'un effort pour ressaisir le sens de l'être-homme« zu trennen.⁵⁰ In Frankreich dominiert jedoch sehr bald die ontologische, primär gerade nicht auf eine ›menschliche‹ Existenz oder *réalité humaine*⁵¹ bezogene Auseinandersetzung mit der Metaphysikkritik Heideggers, die anscheinend »das ganze Schicksal westlichen Philosophierens [mode occidental]« betraf, wie Ricœur feststellt⁵² – ironischerweise aber unter Umgehung aller konkreten Geschichte, Geschichtlichkeit und Mitverantwortlichkeit für sie, die gerade erst radikal infragegestellt worden war.⁵³ Was die Hermeneutik betrifft,

[1949/50], Stuttgart ²1954; G. Bauer, »Geschichtlichkeit«. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, 28 [=G].

- 49 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 14 [=M]]; vgl. die Beschreibung der Relevanz des Existenzbegriffs nach dem Abflauen der entsprechenden Mode bei P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 21 ff., 73 ff. [=E]. Letzterer hatte sich schon früher distanziert; vgl. G. Marcel, *Reflexion und Intuition. Texte zur ontologischen Teilhabe des Denkens* (Hg. V. Berning), Frankfurt/M. 1987, 15, 152, 167 f.
- 50 P. Ricœur, *Note sur l'existentialisme et la Foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne)* 6, no. 31 (1951), mai-juin, 143–152, hier: 144.
- 51 Vgl. die entsprechende Anm. 30 in: G. Bataille, *Der Zauberlehrling*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012, 269–270.
- 52 P. Ricœur, *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, in: *Esprit*, no. 117/8 (8–9) (1986), 227–242; *Interprétation*, in: J. Leenhardt, R. Oischt (éd.), *Au jardin des malentendus*, Arles 1990, 171–175, auch in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 453–458, hier: 457 [=L2]; dt.: *Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht (Hg.), *Esprit. Geist. 100 Schlüsselbegriffe für Deutsche und Franzosen*, München, Zürich 1989, 186–192, hier: 191.
- 53 Dafür kann hier stellvertretend die Sammlung von einschlägigen Texten von K. Jaspers stehen, die genau diesen Titel tragen: *Mitverantwortlich*, Gütersloh o. J.; darüber hinaus natürlich die Abhandlung über die Schuldfrage (1946). Vgl. die aktuelle Bilanz in: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019).

die (wie besonders im Falle Emilio Bettis⁵⁴) Wahrheit und Methode *nicht* gegeneinander ausspielte, drohte dieses Schicksal schließlich auf ihr »völlige[s] Verschwinden« hinauszufliehen, wie Ricœur in seiner Bilanz unter dem Titel *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt* später (1968) feststellte.⁵⁵

2. Enthistorisierte Geschichtlichkeit

Gadamer weist darauf hin, dass Heidegger nach 1945 die Begriff-Geschichte und Geschichtlichkeit meidet und stattdessen von »Geschick« und »Geschicklichkeit« spricht, wie um deutlich zu machen, »daß es hier nicht um selbstzuergreifende Möglichkeiten des menschlichen Daseins, um geschichtliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein geht, sondern um das«, wovon ›der‹ Mensch »so sehr bestimmt wird, daß alle Selbstbestimmung und alles Selbstbewußtsein dahinter zurückbleiben«. ⁵⁶ Wenn nun auch die Hermeneutik nur noch von Geschick(lichkeit) handelte, so konnte sich das als ›geschicktes‹ Manöver erweisen, auch der eigenen, mitzuverantwortenden Geschichte zu entgehen, die nachträglich als weder selbst bestimmte noch bewusste, weder bereits ergriffene noch endlich zurückzuweisende erschien. Ausgerechnet diejenige philosophische Disziplin, die wie keine andere geschichtliche Erfahrung, geschichtliches Verstehen und historisches Wissen hatte in Verbin-

54 E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* [1955], Tübingen 1967. Der Autor insistiert auf der Nachvollziehbarkeit jeglichen Verstehens durch Andere, die er bei Heidegger völlig verkannt sieht (ebd., 171).

55 HuS, 11–36, hier: 133/CI, 316. Nicht zuletzt diese Feststellung wird Ricœur dazu bewegen, ›seine‹ Hermeneutik nicht mehr allein auf das Verstehen, sondern auf verschiedene Interpretationen und deren Konflikte im Kontext einer (von ihm vermissten) Philosophie der Sprache abzustellen, die nicht um ihren Weltbezug verkürzt wird (HuS, 193/CI, 522 f.). Um eine Vermittlung zwischen ontologischer Hermeneutik, die das ›Geschehen‹ des Affiziertseins von zu Verstehendem als *páthos* denkt, und einer Wirkungsgeschichte, die als »travail de l'histoire« zu denken wäre, bemühte sich Jean Grondin in *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, in: *Archives de Philosophie* 44 (1981), 435–453, hier: 437 f. So soll die »pathétique de la vérité« (449) mit einem potenziell kritischen, vom Vergangenen distanzierenden und um Erklärung bemühten Verstehen vermittelt werden.

56 Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 95.

ung bringen wollen und hätte in Verbindung bringen müssen⁵⁷, konnte sich so über letzteres erfolgreich hinwegsetzen und *dadurch*

- 57 Ging es doch explizit um die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Geschichte und Historie als Wissen von ihr. Wir treiben Historie, weil wir geschichtlich sind, hieß es (WM, 197, 247, 267; vgl. HuS, 13/CI, 26). So aber neigte man dazu, daraus ein *einseitiges Fundierungsverhältnis* abzuleiten (das Ricœur nicht einmal begreiflich findet; HuS, 19/CI, 32) und konkreter Historiografie jegliche weitere Bedeutung für eine Revision gelebter Geschichtlichkeit abzusprechen. Diese Problematik ist nach einem Jahrhundert wieder radikal aufgebrochen, in dem speziell die deutschsprachige Hermeneutik im Verdacht steht, sich von der Geschichte abgewandt zu haben, deren Geschichtlichkeit doch zu ihren zentralen Anliegen zählen müsste. Zur Vorgeschichte dieser Problematik vgl. die Beiträge von Georg Misch und Ludwig Landgrebe in: F. Rodi, H.-U. Lessing (Hg.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt/M. 1984, 132-146, 199-210. – Ich sehe hier ganz von der Frage ab, ob die von Husserls Beschreibung des sog. inneren Zeitbewusstseins ausgehende Phänomenologie auf ihrem »Weg in die Geschichte« (J. Derrida) nicht vor ganz ähnlichen Problemen stand, Husserls *Krisis*-Abhandlung zum Trotz. Vgl. die auf die Jahre 1953/4 zurückgehende, erst 1990 (frz.) bzw. 2013 (dt.) veröffentlichte Diplomarbeit Derridas *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie*, Zürich, Berlin 2013, die wesentlich von Ricœurs Studie über Husserl und den Sinn der Geschichte (1949) angeregt wurde (s. ebd., 134, 171, 179; zum Missverhältnis der transzendentalen Phänomenologie zu realer Geschichte vgl. 238, 273, 282, 295 und den ganzen 4. Teil), sowie J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«* [1962], München 1987; D. Carr, *Interpreting Husserl*, Dordrecht 1987, ch. III. 12; zu den folgenden Details B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 2013. Ricœur habe ihn die Phänomenologie zu lesen gelehrt (ebd., 101, 175, 189), und ihm sei dessen Urteil wichtiger als jedes andere, bekennt Derrida, der sich als Ricœurs »Assistent auf Lebenszeit« bezeichnete und zeitweise als dessen Nachfolger vorgesehen war (ebd., 218, 454-466). Ricœur war es auch, der ihn auf *Totalité et infini* verwies (ebd., 199 f.), dem Derrida die wohl erste, bis heute maßgebliche Auseinandersetzung mit diesem ersten Hauptwerk von Levinas widmete. Dieses enge Verhältnis hat Brüche und Spannungen allerdings nicht verhindert. So hat Ricœur auf die *thèse* Derridas offenbar nicht reagiert. Derridas Diplomarbeit spielt ebensowenig wie dessen minutiöse Auseinandersetzung mit dem »Ursprung der Geometrie« eine erkennbare Rolle bei Ricœur (ebd., 103, 107, 134 f.). Der Streit beider um den Begriff der Metapher ist bekannt genug (255, 330); weniger aber die Montrealer Diskussion um Zeichen und Sinn. (Vgl. P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque* 30 [2022], 1-23.) Im Artikel *Philosophies du langage* der *Encyclopaedia Universalis*, für den J.-P. Cometti und Ricœur verantwortlich zeichnen, wird deutlich, wie sehr Derridas Begriff der *écriture* Ricœurs Bemühung zuwiderzulaufen schien, auf den Spuren W. v. Humboldts die referenzielle Dimension der Sprache und damit zugleich deren »welthafte« Bedeutung zurückzugewinnen (kraft derer man *etwas*

sogar glauben machen, »das Innere der Weltgeschichte, nämlich als Seinsgeschichte« zum Vorschein gebracht zu haben (WM, 501) – zumindest solange, wie man nicht auf diese strategischen philosophischen Weichenstellungen als solche eigens aufmerksam wurde⁵⁸ und sie nicht ihrerseits im Kontext der Zeit situierte, die die Hermeneutik auf den Spuren Hegels »in Gedanken zu erfassen« hätte – vorausgesetzt, es handelt sich um eine Disziplin von zuvor geschichtlich ›Ergriffenen‹ (s.o.).⁵⁹

Wie ein solcher Anspruch in der Zeit des 20. Jahrhunderts aufrechtzuerhalten sein sollte, der man selbst ja noch durch und durch angehörte, war freilich in keiner Weise klar. Aus Gadamers Schriften geht hervor, dass diese Zeit – für ihn – keine wirklich

über etwas zu jemandem sagen kann), allen Strukturalismen zum Trotz. Diese Bemühung ist es auch, die Ricœur viel weniger bei seinen philosophischen französischen Zeitgenossen (in diesem Kontext mit der großen Ausnahme Émile Benvenistes) als bei den Analytikern normalen Sprachgebrauchs eine theoretische Verwandtschaft erkennen ließ (ohne die Intention des späten Wittgenstein, Philosophie in ›therapeutischer‹ Absicht auf diesen Gebrauch beschränken zu wollen, je mitgemacht zu haben); vgl. ebd. die Seiten 14 und 40 zu Derrida und S. 21 zu J. L. Austin und zu É. Benveniste in: www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/ – Nach Levinas' Tod kommt es zu gegenseitigen noblen Gesten und zu einer bemerkenswerten *Konvergenz in der Sache*: beide Philosophen, Ricœur und Derrida, fragen sich, *wie man vom Anderen sprechen soll* (Peeters, *Derrida*, 751) im Horizont einer eminent gewaltsamen Geschichte, die Begriffe wie Versöhnung und ein Europa auf den Plan ruft, das seine unererbte Erbschaft nicht nur zu bewahren, sondern auch neu zu denken hat (ebd., 755). In diesem Sinne müsste es ein *Versprechen* sein (wie Derrida und Ricœur geschrieben haben; vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. XV). Wie dieses Versprechen allerdings auszubuchstabieren wäre in einer Überkreuzung der Denkwege dieser Philosophen derart unterschiedlichen Temperaments, bleibt eine offene Frage. Und es wäre gänzlich abwegig, die hyperkomplexe Lage, die sie uns hinterlassen haben, in quasi handbuchartiger Form bilanzieren zu wollen und auf diese Weise zu Grabe zu tragen, statt zu bedenken, wie sie künftig fruchtbar zu machen wäre.

58 Was allerdings früh geschehen ist. Man vergleiche zu dieser Frage nur den Briefwechsel zwischen Karl Löwith und Leo Strauss in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Bd. 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Hamburg 2022, 673 f.

59 R. Bubner, »Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst«, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 210–243. Das Ergriffen-sein wird Ricœur später mit Blick auf Jan Patočka als Erschüttertheit, aber auch (im dritten Band von *Zeit und Erzählung*) als Entsetzen deuten.

neue *philosophische* Herausforderung bedeutete.⁶⁰ Die »Katastrophe, die der Ausbruch und Verlauf des Ersten Weltkriegs für das Kulturbewusstsein der europäischen Menschheit bedeutete«, bedurfte anscheinend ebensowenig wie der »chaotische Irrationalismus der nationalsozialistischen Weltanschauung«⁶¹ einer eingehenderen hermeneutischen Erforschung, die womöglich anderes hätte zutage fördern können als die Herausforderung, ein im Grunde längst, nämlich spätestens mit dem Anbruch der Neuzeit als »gebrochen« erwiesenes Verhältnis zu *aller* Überlieferung hermeneutisch zu kontinuierieren. Wie das geschehen kann, führte dann Gadamer's Hauptwerk *Wahrheit und Methode* vor Augen, das nicht mehr von einem weltfremden Bewusstsein oder transzendentalen Ego, sondern von einer als Dasein sich manifestierenden und ihm aufgetragenen Geschichtlichkeit ausgeht, die es als immer schon geschichtlich in Anspruch genommenes verständlich werden lassen soll.⁶²

Konkret sollte das bedeuten, dass jede(r) dem Kontinuum des Tradierten bzw. der »Autorität« weitergereichten Sinns »aus Herkommen und Überlieferung« zugehört, der sich auch die Hermeneutik unterstellt (WM, 265). Wenn diese sich nicht etwa »begriffslos dem Drang der Erfahrungen« überlässt, sondern Distanz zu ihnen zu gewinnen versucht, um sie eigens als solche zu verstehen, kann sie angeblich doch stets sicher sein, mit allem ihr als fremd Begegnendem letztlich wieder eins zu werden.⁶³ Sie stößt »nicht auf etwas grundsätzlich Anderes und [...] Fremdes«⁶⁴, sondern entdeckt

60 Bezeichnend dafür ist der ganze Duktus von Gadamer's »Rückschau« unter dem Titel *Philosophische Lehrjahre*, wo der Überheblichkeit gewisser Nazi-Professoren (117) wie auch dem »Wörterbuch der Unmenschen«, dem NS-Terror, dem neuzeitlichen »Aufstand der Mittel«, sowie einer »neue[n], dritten[n] Welle der Aufklärung« gleichsam in einem Zug bspw. der »Manierismus der Rilkeschen Sprache«, aber auch die Gelassenheit einer Besinnung auf »das Ursprüngliche« entgegengehalten wird, wogegen die »beunruhigende Gewalt« der Gegenwart letztlich scheint gar nichts ausrichten zu können (vgl. ebd., 113–121, 181).

61 Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 177, 114; vgl. *Hermeneutik und Historismus*, 268, zu Leo Strauss und der ursprünglichen »Katastrophe der Moderne«.

62 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, 76, 92; WM, 197, 210, 213–217.

63 Bubner, »Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, 224 f., 227.

64 Für den hermeneutischen »Geist gibt es nichts schlechthin an sich fremdes«, lehrte bereits Friedrich Ast; und »alles Verstehen [...] eines Anderen« sei »schlechthin unmöglich ohne die ursprüngliche Einheit und Gleichheit alles

»unbewußte Gestalten« geistigen Lebens, das auf diese Weise seiner selbst inne wird⁶⁵; und zwar so, dass man mit Hegel auf die »Bewahrung aller Wahrheitsmomente« zählen kann, die darin zur Geltung kommen.⁶⁶ Auf diese Weise weiß die »universale Kraft der Vereinigung, die der Vernunft zukommt, [...] nicht nur alle Gegensätze zu vermitteln, sondern auch alle Gegensätze der Wirklichkeit aufzuheben. Eben das bewährt sie in der Geschichte, sofern dies Fremdeste, Unvertrauteste und Feindlichste, was als die Macht der Geschichte über uns kommt, von der Versöhnlichkeit der Vernunft überwunden wird. Die Vernunft ist die Versöhnung des Verderbens.«⁶⁷ (Eine irritierend *zweideutige* Aussage, die gar nicht an *miteinander* zu Versöhnende denken lässt.)

Gadamer hält an diesem, am Beispiel der Strafe erläuterten idealistischen Grundgedanken zunächst fest, auch wenn er ihn durch das Moment einer unüberwindlichen Endlichkeit gewissermaßen eintrübt, die sich ausdrücklich nicht wie bei Dilthey bloß auf das Bewusstsein von ihr beschränken soll, insofern sie immer aufs Neue Ungesagtes und Intransparentes mit sich führt, so dass sie sich auch nicht einfach als »fortschreitend« vernünftige denken lässt.⁶⁸ Jede neuerliche Aufhebung und Aneignung von zuvor Fremdem wird ein »beständiges Anderssein« zu gewärtigen haben und deshalb, wie Gadamer Derrida entgegenhält, nie in ein »bleibendes und identifizierbares Eins«, sondern stets wieder nur in ein weitergehendes

Geistigen« (1808), die es erlauben sollte, »die Gedanken eines [und idealiter jedes] Anderen aus ihren Zeichen zu verstehen«, wie Friedrich A. Wolf glaubte. F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, 165–212; F. A. Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, Bd. I, Leipzig 1939, 272.

65 Bubner, »Die Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«, 236.

66 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, 92; vgl. WM zu den Begriffen Aufhebung (290), totale Vermittlung (114, 324) und Versöhnung (329), deren hegelianische Bedeutung hier unmissverständlich zur Geltung kommt, wenn sie im Folgenden auch gegen einen idealistischen Erfahrungsbegriff abgegrenzt werden, der unterstellt, alle Erfahrung, die ihren Namen verdient, hebe ihre Geschichte in sich auf und lösche sie auf diese Weise geradezu (WM, 330). Derart gewonnenes, nicht wiederum in neue Erfahrungsbedürftigkeit mündendes »Sichwissen« verteidigt Gadamer nicht. Damit negiert er letztlich eine Hermeneutik, die es darauf anlegen würde, am Ende »überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich« zu haben (WM, 337 f.).

67 Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, 92.

68 WM, 219, 340, 375, 379, 433, 437, 444, 447.

Gespräch münden können, das immer wieder Differenz in jeder Identität aufbrechen lassen und so die »Alterität des Wahren« manifestieren wird.⁶⁹

Das, so Gadamer, erweist sich zunächst im dialogischen Verhältnis zum Anderen⁷⁰, nach dessen Vorbild er – ganz im Gegensatz zu Ricœur⁷¹ – immer wieder auch das Geschehen von Überlieferung denkt. In diesem Verhältnis spricht man einander zunächst an, ohne den jeweils Anderen zuvor verstehen zu müssen, und lässt sich etwas sagen.⁷² Unter dieser Voraussetzung kann sich Verstehen als ein »sich miteinander verstehen« ereignen, worin »Fremdheit mit der Individualität des Du unauflöslich gegeben« sei. Zu einer hermeneutischen Herausforderung wird diese freilich erst, wenn man auf »gemeinsamen Sinn« in zumindest vorübergehend gestörtem Einverständnis *verzichten* muss (WM, 168 f.).

Zunächst geschieht Verstehen demzufolge in einem entsprechend brüchigen dialogischen Dasein – und nicht etwa nur, wo subjektiv »gemeinter Sinn« (Max Weber) nachzuvollziehen ist, der sich bereits in Getanem niedergeschlagen hat.⁷³ Bevor es dazu kommen kann, gehört bereits jede(r) »der Welt des Verständlichen« an, die sich grundsätzlich jedem erschließt – zumindest *als nach Verstehen Verlangendem*. Das macht die Mühe, Andere eigens verstehen und ihnen auf diese Weise auch gerecht werden zu wollen, keineswegs überflüssig, im Gegenteil (WM, 200–4). Aber gegen jede subjektivistische und psychologistische Missdeutung dieses Sachverhalts insistiert Gadamer auf einer primordialen Zugehörigkeit zu einer dem

69 Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 130, 137, 151, 155.

70 WM, 266, 283. Mit Blick auf Levinas schreibt Gadamer, angesichts des Anderen habe das Verstehen zu schweigen. Wie kann es dann sein, dass der das Verstehen herausfordernde Text geradezu *wie ein Anderer* begegnet (*Hermeneutik im Rückblick*, 160, 162)? Der Transfer einer dialogischen Hermeneutik auf das Verständnis von Überlieferung wirft gravierendere Schwierigkeiten auf, als sie bei Gadamer deutlich werden. Denn Texte stellen uns doch niemals »von sich aus« derart in Frage, wie es Andere tun können, ohne dass es zuvor einer Zuwendung unsererseits zu ihnen bedürfte (wie im Fall des Lesens, ohne das Texte uns in gar keiner Weise »ansprechen« können).

71 Das Verhältnis zwischen den beiden hat bereits ausführlich Aufmerksamkeit gefunden; vgl. u. a. bei J. Arthos, *Hermeneutics After Ricœur*, London 2019, 1–8, und das erste Kapitel mit den Verweisen auf F. Jameson, F. Dosse.

72 H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1976, 9.

73 Gadamer, *Neuere Philosophie I*, 244, 249.

Verstehen aufgegebenen Geschichtlichkeit, in der ihm menschliche Selbstbesinnung nur wie ein »Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens« vorkommt (WM, 261). Mit dieser elektrischen Metapher beschreibt Gadamer das »Wunder des Verstehens«, das ihm bereits in der Faktizität der Teilhabe an (wenn auch problematischem) gemeinsamem Sinn vorzuliegen scheint (WM, 276). Dieser manifestiert sich dann aber abgelöst von jedem Du in der Form einer schriftlichen Überlieferung, die zwischen Fremdheit und Vertrautheit die eigentliche Problematik der Hermeneutik aufbrechen lässt.⁷⁴ Nach klassischem, philologischem Vorbild⁷⁵ knüpft sie an Schriftliches als »ins Fremdeste entäußerte Verständlichkeit« an (WM, 156, 370) und stößt dabei wie zuvor auf die »Andersheit des Anderen« nun auf »Vergangenheit in ihrer Andersheit« (WM, 342) – nicht aber »im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit« als solcher, sondern so, dass dabei deutlich wird, »daß sie mir etwas zu sagen hat«. Auf diese Weise soll es wiederum möglich werden, deren Fremdheit aufzuheben (WM, 344, 272).⁷⁶ Letztere wird *pathisch erfahren*, indem sich am Verschriftlichten Fragen entzünden, die nach Antworten verlangen⁷⁷, in denen sich die Zugehörigkeit zur Überlieferung erweist, die als »großer Text« vorgestellt wird.⁷⁸

Kommt es dabei zu einem gewissen Verstehen, so nur über die Distanz hinweg, die gerade durch Herkommen und Tradition ver-

74 WM, 159, 279, 351.

75 WM, 166, 173, 175, 178.

76 WM, 227 f., 370, 373. Wenn Ricœur später schreibt, es gehe nicht zuletzt in fiktionalen Narrativen darum, »[to preserve] the alterity of the other [...] in its difference«, bleibt er im Wesentlichen bei einem solchen Vorverständnis; vgl. P. Ricœur, *Can Fictional Narratives be True?*, in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XIV* (1983), 3–19, hier: 16; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 143 [=ZEI]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 139 [=TRI].

77 Nicht allerdings allein im Modus des Wissens, und auch nicht der angeblichen »Hauptfrage« aller Philosophie unterworfen: »was ist das Sein?«, in der lt. Heinrich Rombach »alles Fragen [...] seinen letzten Sinn« erhalten sollte, selbst die »Anfrage im Miteinandersein«, die nach »existenzieller« Antwort verlange; vgl. F. Löw, *Logik der Frage*, in: *Archiv für die gesamte Psychologie* 66 (1928), 357–436; H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, in: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie III*, München 1952, 135–236, hier: 139, 143, sowie die umfassende Revision bei B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

78 WM, 186, 363; *Hermeneutik und Historismus*, 243.

bürgt sein mag, aber nicht als Abgrund aufzufassen sein muss, wenn sie nur eine vorübergehende, typischerweise wie schon bei Hegel und Schleiermacher als Entfremdung sich geltend machende Diskontinuität impliziert (WM, 281, 158). Diese wird durch Verstehen überbrückbar; und infolgedessen wird Verlorenes ersetzbar sowie Welt wiederherstellbar; nicht freilich im Sinne bloßer Restitution, sondern durch »denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben«, wie sie schon Hegel vorschwebte (WM, 159, 161). Diese Vermittlung soll es möglich machen, das, womit das Verstehen beginnt, nämlich den Anspruch des Anderen bzw. der schriftlich überlieferten Andersheit der Vergangenheit, als »das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen« zu lassen. Wenn es dabei wirklich gelingt, sich dieses Andere nicht allzu schnell anzueignen, sich vor dessen »voreiliger Angleichung an eigene Sinnerwartungen« in Acht zu nehmen und stets die eigene Gegenwart mitzusehen bzw. als das Eigene zu erkennen (MW, 283 f., 289⁷⁹), was sollte dem dann im Wege stehen, dass die Hermeneutik der Geschichtlichkeit einer komprehensiven Metaphysik der Geschichte zuarbeitet, wie sie Hegel entworfen hat?

In einem 1943 gehaltenen Vortrag über *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* beschrieb Gadamer als den »wichtigsten Grundzug« der deutschen Philosophie der letzten Jahre »ihre historische Einstellung«.⁸⁰ Diese habe sich jedoch von ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen abgewandt. Mit dem Christentum sei das Unwiederholbare menschlichen Seins zuallererst zur Geltung gekommen;⁸¹ und auf dieser Basis habe der Fortschrittsglaube der Aufklärung in säkularisierter Gestalt bei He-

79 Auf alle diese Fragestellungen geht Ricœur ein in: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 349–371 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 313–332 [=TRI].

80 H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, in: *Kleine Schriften I*, 1–10. Wenn mit den zitierten Worten seinerzeit etwa die letzten zehn Jahre gemeint gewesen sein sollten, so kann man nicht umhin, sich an jene Wortführer zu erinnern, die philosophisch wie auch in der öffentlichen Rhetorik immerfort das Historische bzw. Geschichtliche im Munde führten, ohne dass das der Auseinandersetzung mit eigener Geschichte zugutegekommen wäre.

81 Wie es Karl Löwith in *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* treffend beschrieben habe, stellt Gadamer 20 Jahre später fest, in: *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, 155.

gel zum letzten Versuch einer Metaphysik der Geschichte geführt.⁸² Aber mit dem als Tatsache vorausgesetzten »Zusammenbruch dieses metaphysischen Hintergrundes wird das Problem der Geschichte für das menschliche Daseinsbewußtsein bestimmend. Es wird zum Problem der Geschichtlichkeit« – jetzt erst, unter diesen spezifischen historischen Voraussetzungen und ohne immanenten Bezug auf einen Ursprung oder auf ein Ziel der Geschichte. Zumindest in Deutschland, wo das sogenannte historische Bewusstsein angeblich wie nirgends sonst ausgeprägt war.⁸³ Bloß als »zwischenzeitliches« wird es fortan, seit Heidegger, »radikal in die Mitte des Philosophie-rens gestellt«.⁸⁴

Diese »Revolution« erscheint Gadamer als entscheidender denn alles andere, was sich in der Neuzeit im Zeichen der Wissenschaften ereignet hat, wie er 1949 in seinen Reflexionen über *Die Grenzen der historischen Vernunft* schreibt. Der gerade zuendegegangene Weltkrieg wird allerdings nicht erwähnt. Stattdessen ist von endlichem »Schicksal« die Rede, in dem es den »Sinn des Seins« zwischen »Aufstieg, Blüte und Verfall« zu suchen gelte. So »naturalistisch« jedenfalls stellt sich »das Problem der Geschichte« in Deutschland, dem »klassischen Land der Romantik«, dar, in dem man seit dieser Zeit begriffen zu haben scheint, dass *die Vernunft sich nicht selbst ermöglicht und sich selbst nicht versteht*. Denn das »Wesen der Geschichte« liege in dem, was der Aufklärung widersteht.⁸⁵ Anstelle seinerzeit aktueller Beispiele wie der Inanspruchnahme »arischer«

82 Von Gadamer auch beschrieben in seinem Leipziger Vortrag *Hegel und der geschichtliche Geist* (1938), den der Verfasser nach 1945 »unverändert wieder drucken konnte«, weil sich in der Sache offenbar auch unter dem Eindruck des Kriegsendes nichts grundsätzlich geändert zu haben schien (vgl. *Philosophische Lehrjahre*, 113).

83 Ebd., 142. Ein bloßes (sehr hartnäckiges) Vorurteil, wie ich meine. S. u., Anm. 99.

84 Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, 178.

85 Vgl. J. Hörisch, *Der Mittler und die Wut des Verstehens. Schleiermachers frühromantische Anti-Hermeneutik*, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 13–32. Hier ist von einer Wut des Verstehens die Rede, die »Sinn gar nicht aufkommen« lasse; gemeint ist: für das »totaliter aliter« Unendliche (das die allzu Verständigen verfehlen; 24). Den darin liegenden »Überfluß an Sinn« noch verstehend begreifen zu wollen, müsse darauf hinauslaufen, ihn einer »feindlichen Behandlung« zu unterziehen (ebd., 24 f.).

Mythen durch Alfred Rosenberg, die sich hier aufgedrängt hätten⁸⁶, spricht Gadamer allgemein von Mythen als »Offenbarung der eigentlichen Kraft der Geschichte« in der »unendliche[n] Wüste des aufgeklärten Bewußtseins«.⁸⁷ Hätte es nicht weitaus näher gelegen, sich zu fragen, woher die vom eigenen Land ausgegangenen Verwüstungen rührten, die in ein nicht umsonst »Weltkrieg« genanntes Desaster mündeten, das sich mit naturalistischen Metaphern wie »Verfall« von »Verblühtem« kaum angemessen charakterisieren lässt?

Das hat in Gadamer'scher, ontologisch-hermeneutischer Perspektive freilich gar nichts mit dem Wesen der Geschichte zu tun, in dem Kriege wie der eben zuendegegangene oder der seinerzeit bereits sich durchsetzende Kalte Krieg nur Episoden ohne »tiefer« Bedeutung zu sein schienen.⁸⁸ Über den vorläufig letzten heißen Krieg schreibt Gadamer denn auch nur, dass durch ihn wiederum deutlich geworden sei, wie »etwas geschehen« ist, auf Grund dessen einem

86 Vgl. M. Frank, *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt/M. 1988, 105–130.

87 Gadamer, *Kleine Schriften I*, 10. In *Philosophische Lehrjahre* (51) wird Rosenbergs Schrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* ebenso wie Hitlers *Mein Kampf* als »verblasenes Zeug« und »Spuk« abgetan, der bald vorbei sein sollte, wie man nach einem »schrecklichen Erwachen« im Jahre 1933 hoffen konnte. Zur Aufklärung über die fraglichen Mythen vgl. L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993. So weit wie Gadamer an der zitierten Stelle, wo Mythen als Offenbarung scheinbar ganz unkritisch affirmiert werden, war Ricoeur nie bereit zu gehen. Vgl. den Beitrag zum Thema mytho-poetischen Lebens in Bd. II. Im Übrigen ist es an der Zeit, der Metaphorik der Wüste und der Verwüstung auf den Grund zu gehen. Nicht nur lässt sie bei Gadamer ausgerechnet die jüdische Deutung der Wüste als Ort des Rückzugs und als Raum unabdingbarer Durchquerung sowie der »Öffnung der Freiheit« übersehen; sie begibt sich bei ihm auch kommentarlos in die Nähe eines Antisemitismus, der »Verwüstung« und »Entwurzelung« mit der »ungebundenen« Existenz »bodenloser Agenten der Neuzeit« in Verbindung bringt, denen die »Vernutzung« und »Verrechnung der Welt« zur Last gelegt wurde (Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, 27, 135 ff., 159).

88 Zumal dann nicht, wenn es sich nur um diverse »oberflächliche« Erscheinungsformen jenes *pólemos* handelt, den Heraklit in rätselhaften Fragmenten zur Sprache gebracht hatte, in denen Heidegger-Schüler wie Eugen Fink ein wesentlich »strittiges« Sein meinten wiedererkennen zu können; vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, 451; ders., *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 21, 165.

»das Alte alt« vorkommen mag.⁸⁹ Aber auf diese, fast nichtssagende Weise wurde nicht klar, worin gegebenenfalls die epochale Zäsur liegen könnte, die sich vielen nach 1945 aufdrängte wie ein Geschichtszeichen. Durch solche Diskontinuität erfährt man verschärft die Wirklichkeit von Geschichte, die »alles anders« werden lassen kann (was in dieser Allgemeinheit nur als Redensart durchgeht, sich aber bei genauerem Hinsehen als falsch erweist).⁹⁰ In Anspielung auf Hölderlin ringt sich Gadamer Mitte der 1960er Jahre konkret lediglich zu der Deutung durch, man habe es mit *untergehendem Vaterland* zu tun, das am Ende keine andere Wahl mehr lasse, als zu bejahen, wie im Untergang Leben sich erneuert.⁹¹ In diesem Sinne soll sich das in Deutschland vermeintlich so überaus ausgeprägte historische Bewusstsein als »mit dem Wissen um das Anderssein, die Fremdheit fremder historischer Welten getränkt«⁹² herausgestellt haben, die kommen und gehen, aufblühen, untergehen und vergessen werden – gerade so, als ob es sich um eine Art unhistorischen Naturprozess handeln würde. In gewisser Weise bildet genau dieses Wort – das Vergessen – den Schlusspunkt einer Hermeneutik, die es im Falle Gadamers zu den größten, wiederum auf Heidegger zurückgeführten Einsichten zählt, dass »Vergangenheit [...] nicht primär im Erinnern [...], sondern im Vergessen« da sei.⁹³ Auch Ricoeurs Hermeneutik der Geschichtlichkeit wird dem Vergessen schließlich eine zentrale Bedeutung einräumen. Jedoch weniger als einem geschichtliches Leben ›immer schon‹ ausmachendem, sondern als moralisch erst zu ermöglichendem und mit geschichtskritischer Rationalität zu vermittelndem Vergessen, durch das bislang nicht zu Vergessendes daran gehindert werden soll, immer weiter fatale Wirkungen nach sich zu ziehen.

Dagegen ontologisiert Gadamer das Vergessen mit Heidegger auf eine Weise, die nicht mehr erkennen lässt, wie es das geschichtliche Verstehen herausfordert, das sich zuletzt als ›zäsuriert‹, diskontinuuiert und unterbrochen erwiesen hatte, sich dabei jedoch gera-

89 Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, in: *Kleine Schriften I*, 149–160, hier: 153.

90 Ebd., 154.

91 Ebd., 156 f.

92 Ebd., 158.

93 Ebd., 160.

de nicht noch von der unbefragten Autorität eines überlieferten Herkommens verbürgt erfahren konnte. Das jedenfalls geht aus einer außerordentlich vielfältigen Nachkriegsliteratur hervor, die der ontologisierende Hermeneutiker keiner näheren Beachtung als womöglich maßgeblicher historischer Gegenwart für würdig befand. »Die Gegenwart gibt es gar nicht«, stellt er stattdessen fest, »sondern stets wechselnde Horizonte«, wie es noch im Jahre 1965 im Bericht über *Hermeneutik und Historismus* zu lesen steht.⁹⁴ Zwei Jahrzehnte zuvor schon hatte Gadamer zu bedenken gegeben, dass die romantische Vorstellung einer alle diese Horizonte ausleuchtenden »Unendlichkeit des Verstehens der historischen Vernunft vielleicht ein Wahn« sei. »Die entscheidende Frage« müsse vielmehr die nach »den Grenzen des historischen Selbstbewußtseins« sein.⁹⁵

Heraus kommt dabei jedoch keine differenzierte Untersuchung dieser Grenzen⁹⁶, sondern eine Abkehr vom Historischen selbst⁹⁷ und in diesem Sinne zugleich eine Auskehr aus jenem Bewusstsein, das der Hermeneutiker als solches für ontologisch fehlgeleitet hält. Heraus kommt im Gestus des Mandarins nur eine erneute Einweisung ins Vergessen, das keine geschichtliche Zukunft hat – schon gar keine womöglich *besser auszurichtende* im Zeichen einer Ethik, die nicht einfach wie die ahistorische *phrónesis* aus der Antike herzuholen⁹⁸, sondern auf der Höhe der Gegenwart und ihrer Gewalt neu zu bedenken gewesen wäre. Die ontologische Hermeneutik neigt dazu, alle Verbindungen zum Historischen abzubrechen und dessen changierende historische Horizonte einer uferlosen, philosophisch

94 Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, 270.

95 Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, 6 f.

96 Vgl. W. Kogge, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*, Weilerswist 2002; G. Kühne-Bertram, G. Scholtz (Hg.), *Grenzen des Verstehens: philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen 2002; I. Därmann, *Der Fremde im Widerstand gegen das Verstehen oder: Hermeneutik und Ethnologie auf dem Prüfstand erneuter Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 52, Heft 1 (2005), 21–39.

97 G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1995, 87.

98 Vgl. F. Volpi, *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 1 (1992), 5–23.

sekundären Kontingenz zu überantworten, zu der sie wenig zu sagen hat.⁹⁹

Im Unterschied zu Heidegger hat Gadamer das Gespräch mit der Geschichtswissenschaft allerdings nie ganz aufgegeben, wie nicht zuletzt seine an Reinhart Kosellecks Überlegungen zum Verhältnis von *Historik und Hermeneutik* anschließende Reflexionen über Historik, Hermeneutik und Sprache aus dem Jahre 1985 zeigen.¹⁰⁰ Mit Blick die menschliches Species, die »den Krieg erfunden« habe, affirmiert Gadamer zunächst die Kraft eines Verstehens, die sich in immer neuer »Suche nach dem Verstehbaren« manifestiere.¹⁰¹ Dann aber wird ihm dies zu einer Angelegenheit der Sprache als solcher, die zwar dadurch ausgezeichnet sei, dass sie es erlaubt, »Sachverhalte vorzustellen«, u.a. diejenigen, die den »Spielraum menschlicher Geschichte« zwischen Herrschaft und Unterliegen, Freund und Feind, Geheim und Öffentlich etc. ausmachen. Aber wenn sich dabei durch Verstehen Gemeinsames abzeichnet, dann *geschehe* »all das mit uns« so, dass dem nur eine Ontologie der Geschichtlichkeit des Daseins und nicht, wie ausdrücklich betont wird, eine Historik auf den Spuren Droysens gerecht werden könne, »die Grundstrukturen der Geschichte und ihrer Erkenntnis« herausarbeitet. Die philosophische Hermeneutik auf der Basis dieser Ontologie schließt explizit »nicht an die Tradition der Hermeneutik an«, sondern zielt auf »die fundamentale Seinsbedingung allen menschlichen Handelns und Schaffens« (nicht nur des Schreibens und Lesens von Texten).¹⁰² Während sich die geschichtliche Erkenntnis und deren Historik »dem Rätsel

99 Von jenen wenigen einmal abgesehen, die wie das berühmt-berüchtigte *Spiegel*-Gespräch fahrlässige und womöglich unbedachte, jedenfalls nicht satisfaktionsfähige Äußerungen zur »Fabrikation« von Leichen und zu angeblichen Parallelen in der Agrarindustrie enthalten, die auf gewissen »Feldwegen« aufgefallen sein mögen...

100 H.-G. Gadamer, *Historik und Sprache*, in: R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M. 2003, 119–127. Inzwischen sind diese Querverbindungen Gegenstand vielfältiger Untersuchungen; doch dabei dominiert die Orientierung an »großen Namen«, an prominenten Briefwechseln und Nachlässen. Bezüge auf Ricoeurs seit Jahrzehnten vorliegende Beiträge zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik werden allenfalls gestreift. Vgl. H. Joas, P. Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011; S.-L. Hoffmann, *Der Riss in der Zeit. Kosellecks ungeschriebene Historik*, Berlin 2023.

101 Gadamer, *Historik und Sprache*, 121.

102 Ebd., 124.

der Kontingenz« alles Vorgefallenen »ganz aus[liefert] und an ihm vergeht«, ohne im Grunde zu wissen (oder wissen zu wollen), »was uns all diese [...] Geschichten an[gehen]«, besteht der Philosoph auf dem anscheinend weit größeren Gewicht jener Faktizität, »die wir alle zusammen als die unsere wissen«, nämlich als ontologische Faktizität unseres Daseins, über die die Historiker schweigen. (Auf wen konkret sich hier die Pronomen beziehen sollen, bleibt völlig unklar.)

Allerdings fesseln nicht selten deren Geschichten. Warum? »Darauf gibt es nur eine ›hermeneutische‹ Antwort: Weil wir [!] uns [!] im Andern, im Andern der Menschen, im Andern des Geschehens wiedererkennen.«¹⁰³ Dieses als solches nicht problematisierte Sichwiedererkennen soll jedoch nur auf der Grundlage eines ekstatischen Daseins möglich werden, das aus dem Geschichtlichen in Richtung auf eine Geschichtlichkeit auskehrt¹⁰⁴, der jede(r) ontologisch zwar zugehört, die uns aber nur ›mit sein‹ lässt, ohne sich ihrerseits als auf uns angelegte herauszustellen. So tritt diese Geschichtlichkeit selbst als jenes unaufhebbar ›Andere‹ auf, indem sie unsere geschichtlichen Wirklichkeiten, Beziehungen zu Anderen, deren Konflikte, Kriege, Desaster und epochale Zäsuren unterläuft. Im Vergleich zur Geschichtlichkeit des Seins soll sich all das als bloß »vordergründig« erwiesen haben, wie Heidegger erklärte.¹⁰⁵ So schert die Ontologie der Geschichtlichkeit aus der Geschichte, in der sie aufgetreten ist, wiederum aus und weigert sich, zu ihr zurückzukehren.¹⁰⁶ Genau *dadurch* konnte sie sich ihrerseits geschichtsmächtig Einfluss verschaffen.

103 Ebd., 125 f.

104 Vgl. F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von »Sein und Zeit«*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925), in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/7), 161–177, hier: 171, 173; M. A. Gillespie, *Temporality and History in the Thought of Martin Heidegger*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 43, no. 168 (1989), 33–51.

105 M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1987, 252; ders., *Heraklit*, Frankfurt/M. 21987 (=Gesamtausgabe. Bd. 55), 26.

106 Ausnahmen lassen sich freilich feststellen, etwa Ernst Noltes *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, München, Zürich 1998, und Hans Freyers *Weltgeschichte Europas*, Wiesbaden 1948, von der der Heidegger-Schüler Ludwig Landgrebe in *Philosophie der Gegenwart*, Berlin 1957, 106 f., behauptet, sie beruhe auf dessen Beschreibung des »Geschicks des Seins«. Aber niemand wird darin heute noch eine angemessene Geschichtsdeutung

Zweifellos ist die beschriebene ontologische Wendung der Hermeneutik, die Gadamer selbst geradezu als Überwindung ihrer eigenen Tradition charakterisiert, nicht von allen Vertretern dieser Disziplin (so) mitgemacht worden.¹⁰⁷ Und es ist längst zu Reinterpretationen des Verhältnisses von Geschichte und Alterität gekommen, die sich nicht auf das Andere allen konkreten Geschehens reduzieren lässt. An dieser Entwicklung hatte vor allem das Spätwerk Ricœurs großen Anteil, in dem einer Alterität, die sich paradoxerweise als anders als

und einen zeitgemäßen Beweis der Leistungsfähigkeit einer ›ontologisch‹ fundierten Hermeneutik sehen wollen, deren konzeptuelle Komplexität zwischen Hermeneutik, Historik und Ethik erst durch Ricœur vollends deutlich geworden ist, ohne dass es zu einer Synthese hätte kommen können. Dass und wie diese Komplexität von den unverdrossenen Vertretern einer ontologisch fundierten bzw. reduzierten Hermeneutik unterlaufen wird, hat sie außerordentlich angehtbar gemacht und dazu geführt, dass man sie als von historischer Zeit, ihren Zäsuren, epochalen Einschnitten und Desastern sich Abwendende und sie allenfalls ›Beschweigende‹ mit ihrer geschichtlichen Verantwortung konfrontieren musste.

- 107 Zudem weist Frithjof Rodi in *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990, auf eine ganze Reihe von Reinterpretationen jener angeblichen ›Überwindung‹ hin, die die entsprechende Rhetorik als weitgehend unangemessen erscheinen lassen (94f.). Auch hier aber bleibt es dabei, dass die Geschichte aus dem Horizont der Hermeneutik der Geschichtlichkeit weitestgehend verschwunden scheint. Die Geschichte kommt allenfalls *en passant* als »konstante Unglücksbilanz« (wie schon bei Arthur Schopenhauer) oder als »Weltgericht« (wie schon bei Friedrich Schiller) zur Sprache. Vgl. G. Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1991, 117, 123, wo erst am Ende mit Ernst Bloch auch das sog. Dritte Reich genannt wird, über das kritische Urteile nicht ausbleiben, die aber wiederum »auch der Tradition« im Sinne Gadammers zu verdanken sein sollen – in einer »Vielstimmigkeit und Divergenz« des Überlieferten, die nicht von sich aus klar macht, woran man sich hier kritisch zu orientieren hätte. Statt aber die »Einheit der Vernunft« durch die »Vielfalt ihrer Stimmen« *nur so zerfallen* zu sehen, dass schließlich kein universeller Wahrheitsanspruch mehr zu verteidigen wäre, ist zu fragen, ob diese Vielfalt nicht gerade das Milieu bildet, aus dem kritische Geltungsansprüche erst erwachsen, die die fragliche Geschichte gemeinsam beurteilbar werden lassen. Vgl. J. Habermas, *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*, in: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt/M. 2001, 89–99, hier: 90. In diesem Sinne hat das vorangegangene Pilotprojekt zur *Geschichtskritik nach ›1945‹* (v. Vf. hrsg., Hamburg 2023) an die *Stimmenvielfalt*, wie es im Untertitel heißt, erinnern sollen; an eine Vielfalt, die bei den hier besprochenen Hermeneutikern nirgends konkret zur Geltung kommt.

sie selbst erweisen soll, zunehmend größeres Gewicht zukommt. Die Folge davon ist, dass auch die Anfänge von Ricoeurs Denkwegen mit ihren hermeneutischen Dimensionen nachträglich in ein neues Licht rücken. Wie Gadamer, so sah auch Ricoeur sich mit einem »Aufkommen des hermeneutischen Problems« konfrontiert, das sich ihm allerdings unter ganz verschiedenen historischen Voraussetzungen stellte und alsbald diversifizierte: nicht nur als (a) vor allem von Karl Jaspers übernommenes und mit Gabriel Marcel modifiziertes Problem des Verstehens menschlicher Existenz (sowohl als Gegenstand wie auch als ›Subjekt‹ des Verstehens), sondern auch als (b) Problematik einer textuell überlieferten Symbolik ihrer Deutung, die ihrerseits (c) unter den Druck einer Geschichtlichkeit gerät, durch die sie auch dann, wenn sie sich dazu wie im Fall von Ricoeurs späterem Chicagoer Kollegen Mircea Eliade abwehrend verhält¹⁰⁸, zu kritischer Reinterpretation gezwungen wird – sei es (d) durch neue Disziplinen wie die Psychoanalyse, den sogenannten Strukturalismus (wie im Fall von Claude Lévi-Strauss) und die v. a. durch Ferdinand de Saussure und Louis Hjelmslev inspirierte Semiotik (wie im Fall von Algirdas-J. Greimas¹⁰⁹), sei es (e) durch eine veritable Renaissance von Theorien der Geschichte und der Geschichtlichkeit, die ihrerseits die Frage aufwerfen mussten, ob und inwiefern sie noch als ›hermeneutisch‹ zu begreifen wären. Dass Geschichtlichkeit und Hermeneutik ohne Weiteres zusammengehen, wie es diesseits des Rheins von Schleiermacher über Droysen und Dilthey bis hin zu Jaspers und Heidegger klar zu sein scheint, versteht sich

108 Vgl. P. Ricoeur, *Poetik und Symbolik – Erfahrung, die zur Sprache kommt*, in: F. Jaeger, B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart, Weimar 2004, 93–105.

109 Vgl. zu Lévi-Strauss und Greimas die einschlägigen Texte in L2, Teil 2 sowie in CI, Teil I, und die spätere, zwischen *La Métaphore vive* und *Temps et récit* liegende Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit Greimas in: *Herméneutique et sémiotique*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 255 (1980), I–XIII, die im Wesentlichen erneut die Berücksichtigung des (prä-narrativ vorstrukturierten) Handelns sowie der dementsprechenden konsekutiven Logik dessen anmahnt, was *auseinander hervorgeht* und als solches nur in der Weise des Erzählens zum Vorschein zu bringen ist. Das ist auch der Kern der *mimesis praxeōs*, wie sie Ricoeur seiner Verknüpfung von (weitgehend aristotelisch gedeuteter) Praxis und Narrativität zugrunde legt; vgl. die Ergänzung zur Trilogie *Zeit und Erzählung* in: *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 89, no. 4, oct.-déc. (1984), 436–452.

speziell in der französischen Geschichtstheorie längst nicht mehr von selbst.¹¹⁰ Deshalb nimmt Ricœurs späte Wiederaufnahme dieser Problematik über weite Strecken die Form einer *Rehabilitierung* eines *integralen* und, wie er meint, *unaufgebbaren Zusammenhangs von Hermeneutik der Geschichtlichkeit und Theorie der Geschichte* an, welche sich an vielen Fronten eigens zu den Herausforderungen verhalten muss, die zeitweise darauf hinauslaufen schienen, diesen Zusammenhang weitgehend aufzulösen. Insofern kann keine Rede davon sein, Ricœurs ›hermeneutisches‹ Werk würde sich bruchlos in die Vorgeschichte der deutschen Mandarine des 20. Jahrhunderts einfügen.

3. Hermeneutik im Werk Ricœurs

3.1 Primordiale Teilhabe

Ricœur, dessen verschlungene Denkwege keineswegs von Anfang an eine hermeneutische Richtung einschlagen, sieht sich unter dem Eindruck von Gabriel Marcel und Karl Jaspers zunächst mit zwei Herausforderungen konfrontiert: mit dem »Mysterium« unserer

110 Vgl. M. Aymard, *The Annales and French Historiography (1929–72)*, in: *Journal of European Economic History* 1 (1972), 491–511; H.-I. Marrou, *L'épistémologie de l'histoire en France aujourd'hui*, in: F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, M. Lutz (Hg.), *Denken über Geschichte*, München 1974, 97–110; T. Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, London 1976; M. Bloch, *Apologie des Historikers oder Der Beruf des Historikers* [1949], München 1985, 38 ff.; M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre et al., *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1977; P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History. The Zaharoff Lecture*, Oxford 1980 (d. i. weitgehend die Grundlage für die entsprechenden Kapitel in ZEI); G. Duby, G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Frankfurt/M. 1982, 7–36; G. Duby, *Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift* 241 (1985), 543–553; P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten. Für eine andere Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1988; ders., *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte*, Frankfurt/M. 1992; J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1992; P. Ricœur, *Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit*, Münster 2002; M.-A. Lescourret, *Marc Bloch: Die Ratio des Historikers. Fragen zur Methodik*, in: T. Keller, W. Eßbach (Hg.), *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München 2006, 128–146.

Einfügung ins Sein (MJ, 56), für die jegliches Verständnis abhandenzukommen drohe¹¹¹, einerseits und mit unüberwindlich scheinenden Paradoxien menschlicher Existenz andererseits.¹¹² Beide Herausforderungen betreffen den Sinn menschlicher Freiheit, die auf sie ›antworten‹ muss (MJ, 183). Dabei erweist sie sich als ebenso ›durchlässig‹ wie ›disponibel‹ bzw. responsiv im Verhältnis zu dem, was sie in Anspruch nimmt und was an sie appelliert.¹¹³ Auf diese Weise kann sie möglicherweise der Gefahr entgehen, im »Exil« einer nur sich selbst bzw. ihrer Autonomie verpflichteten epistemischen, der Welt eigentümlich fremd gegenüberstehenden Subjektivität eingeschlossen zu bleiben.¹¹⁴ Insofern steht die Erinnerung an ein geradezu

-
- 111 Energisch wendet sich Ricœur allerdings auch gegen jegliche Hypostasierung eines Mystischen, zu dem jeglicher Zugang förmlich untersagt werde, und sucht eine indirekt symbolisch auszutragende Dialektik von Mysterium und Erscheinen plausibel zu machen (in: *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère*. Semaine des intellectuels catholiques [18.–25. 11. 1959], Paris 1959, 119–130, hier: 119 f.).
- 112 MJ, 129–131. So konnte auch von einer »catégorie anthropologique générale du paradoxe« die Rede sein; vgl. ebd., 225, wo Philibert Secrétans *Vérité et pouvoir*, Lausanne 1968, 143, entsprechend zitiert wird. – Ricœur spricht zunächst von einer »ontologie paradoxale« (MJ, 131 vs. 193) ohne »Aufhebung« (dt. i. Orig.; 88, 193), bemüht aber doch den Begriff der Dialektik mit Blick auf »expériences révélatrices et imparfaitement transparentes« (75), denen nur eine Philosophie auf den Ruinen eines unhaltbaren Systemanspruchs gerecht werden könne, die hinnehmen muss, dass es durch sie zu einer Subversion aller Kategorien (92) kommt. Was bleibt, ist allenfalls eine Systematik der Zerrissenheit (»système de la déchirure«), in der man sich vorfindet (86). Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Nachwort, in dem Ricœur die entsprechenden Einflüsse Kierkegaards und Marcells voneinander abgrenzt.
- 113 MJ, 178, 225. Die »disponibilité« wird hier einerseits als »perméabilité par l'être« und andererseits als aktives »laissez-passer accordé à l'appel« des Seins gefasst. Sie bezieht sich hier also keineswegs wie in späteren Aufsätzen auf den Anderen als solchen; vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74, hier: 66; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159.
- 114 Es kommt allerdings entscheidend darauf an, wie dieses Exil zu deuten ist. Im Freud-Buch wird es als Diaspora einer Existenz beschrieben, die paradoxerweise von dem, was sie bereits ist, ausgeschlossen zu sein scheint und sich nicht ›besitzt‹ (DI, 58/DII, 55). Aber würde eine zum Ziel gekommene Selbst-Aneignung der eigenen Existenz nicht wiederum auf eine fragwürdige Isolation hinauslaufen, gerade weil sie sich ganz selbst zu besitzen und insofern sich selbst zu genügen schiene?

als Gabe ›gegebenes‹ Sein (E, 89 f.) im Zeichen der Dankbarkeit, ja der Treue (*fidélité*¹¹⁵), der Generosität und einer Hospitalität¹¹⁶, die dem ›Anderen‹, das sie hereinlässt, im Grunde alles verdankt: das Konkrete, die Dichte einer persönlichen Existenz und deren Anhalt an der Welt, den sich ein weltloses *cogito* niemals aus eigener Kraft verschaffen könnte (MJ, 21, 29). All das ist zunächst keine Angelegenheit des Verstehens, sondern der Bezeugung (*attestation*¹¹⁷) der Wahrheit unserer originären Einfügung ins Sein, durch die wir *zur Welt sind*, wie es Merleau-Ponty ausgedrückt hat. Diese Einfügung kommt erst im Zuge einer »zweiten Reflexion« (MJ, 101) in den Blick, nachdem das sich reflexiv von der Welt distanzierende Bewusstsein in seinem Exiliertsein erkannt worden ist. Dieses soll aufgehoben werden durch eine zweite Kopernikanische Revolution, die nicht mehr das Ich oder das Denken ins Zentrum stellt, sondern begreiflich macht, »[que] le maître des objets se reconnaît gravitant autour de l'être« (MJ, 82).¹¹⁸

So ist Ricœur mit Marcel einer »participation primordiale au monde« auf der Spur (MJ, 55), die jedoch nicht zu einer ungebro-

115 MJ, 228, 256, 298.

116 MJ, 230, 240, 393.

117 MJ, 33, 249, 385, 395.

118 Vgl. zur besagten (ersten und zweiten) Kopernikanischen Wende P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 57 [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 61 [=FM]; *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 331 [=SM]; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München ²1988, 405 [=SdB]. Die erste Wende bezeichnet (im Sinne Kants und Cas-sirers) die Kritik jeglicher vermeintlich unmittelbaren Wirklichkeitserkenntnis und das Erfordernis einer *selbstkritischen* Philosophie (DI, 22 f./DII, 20); die zweite Wende deutet Ricœur mit Heidegger als ontologische Dezentrierung epistemischer Subjektivität, die aber im Unterschied zum späten Heidegger noch auf Strukturen menschlicher Existenz bezogen bleibt, deren Einfügung ins Sein durch Symbole ›zu denken gegeben‹ wird. Vgl. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, 74; *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* 27, no. 275 (7/8) (1959), 60–76, hier: 76 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 175–200 [=EC3]). In diesem Sinne bezieht sich Hermeneutik längst nicht mehr auf kanonisierte Texte einer Hochkultur oder auf Literatur im weitesten Sinne und auf Diskurse, sondern auf alles, was als ›Wirklichkeit‹ gelten kann, die als solche allerdings nur durch ›Existierende‹ zum Vorschein kommt (vgl. P. Ricœur, *R. Bultmann*, in: *Foi-Éducation [Foi et langage]* 37, no. 78 [1967], 17–35, hier: 18 f.).

chenen ontologischen Wiederbeheimatung einer exilierten Subjektivität führt¹¹⁹, stellt sich die Welt in ihrer Alterität doch zugleich als eine geschichtliche dar, in der Verrat, Verzweiflung und Zerrissenheit drohen.¹²⁰ Diese Alterität nimmt verschiedene Gestalten an: vom Leiden, dem eine »prekäre« singuläre Existenz unvermeidlich überantwortet ist¹²¹, über alte und neue – von manchen als »monströs« eingestufte – Formen des Bösen, bis hin zu Desastern, die die Welt zerbrechen zu lassen drohen und ein absolutes Scheitern – nicht zuletzt jedes Verstehens¹²² – heraufbeschwören.¹²³ Dagegen, dass es dazu kommt, wird eine zwar in sich gebrochene, aber nicht endgültig zerbrochene »communauté de l'exister« aufgeboten, die

119 Man bleibt, so beschreibt es Marcel, »immer [...] und notwendigerweise auch anderswo« und ist insofern »ein im Exil Lebender« (G. Marcel, *Ontologie und Axiologie. Entwurf einer existenzialistischen Interpretation* [1949], in: *Reflexion und Intuition*, 123–150, hier: 159). Das Motiv eines *cogito* bzw. *sujet exilé/déraciné* taucht bei Ricœur immer wieder auf. Diesem setzt er auf den Spuren Marceles ein am Sein teilhabendes, aber nicht in ihm aufgehendes Selbst entgegen. Vgl. MJ, 29, 57; *Philosophie de la volonté. T. I: Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris 1950, 18; *Préface* zu B. Sargui, *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Paris 1957, 7–9; *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* LXXVIII, no. 2 (1984), 3–16, hier: 9; auch in: L2, 49–67; *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et nature*, Paris 1962, 125–137, hier: 128.

120 MJ, 353, 374; zum Verrat ebd. 220 f.; SdB, 294/SM, 241 f.

121 MJ, 38, 141, 153 f. Die Rede ist von einem »malaise fondamental d'existence«, was aber nicht auf einen »romantisme de l'échec« hinauslaufen soll (E, 85).

122 C. Castoriadis, P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris 2016, 69. Dieses 1985 aufgezeichnete Gespräch lässt die hier mit Blick auf weit frühere Schriften herausgestellten Probleme wieder anklingen. Vgl. zum Scheitern des Verstehens, das, wenn es sich das nicht eingesteht, geradezu »obszöne« Form anzunehmen droht, wie radikale Kritiker meinen, vgl. C. Caruth, *Trauma als historische Erfahrung. Die Vergangenheit einholen*, in: U. Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt/M. 2000, 84–98, hier: 94 f.

123 Auch hier schwankt Ricœur zwischen Grenz- und Extremsituationen à la Jaspers und einem – zurückgewiesenen – Katastrophismus, der in einer zerbrochenen Welt nur ein Spektakel des Todes und Scheitern sieht, zumal wenn es keinerlei Kriterien für Erfolg gibt (MJ, 202, 331). Dass Marcel über das »reelle« Böse schweigt, kritisiert Ricœur, will sich aber keiner pantragisch-hoffnungslosen Geschichtsphilosophie ausliefern (MJ, 132, 344, 404, 430 ff.; P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, in: P. A. Schilpp [Hg.], *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, 604–636).

sich in ihrer jeweiligen historischen Lage¹²⁴ der Gefahr bewusst werden soll, das menschliche *coesse* (bzw. *coêtre*, *être-avec*) und damit ihren kommunikativen Sinn ganz einzubüßen, auf dem auch jegliche Objektivität beruht.¹²⁵ Diese Ausdrücke bezeichnen insofern offenbar nicht geschichtlich unanfechtbare Existenzialien¹²⁶ (im Sinne von Heideggers »Mitsein«¹²⁷), sondern Formen einer *cohistorialité*, auf die Ricœur in seinem Spätwerk zu sprechen kommt.¹²⁸ In den historischen Schicksalen dieser Formen muss sich das Leben des Einzelnen orientieren, den Marcel als *homo viator* bzw. als *âme voyageuse, itinérant*¹²⁹ beschrieben hatte. Schon hier hat es den Anschein, als bleibe Einzelnen abgesehen von der Bezeugung ihrer Existenz, die bei Ricœur später als *attestation du soi* zur Sprache kommt, nur die Erzählung, um von sich und eigenen ›Lebenswe-

124 Vgl. die Unterscheidung von »conscience historique (geschichtlich)« vs. »historienne (historisch)«; MJ, 125.

125 Ricœur, *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, 11.

126 Zur Differenzierung von Existenzialien und Existenzuellem vgl. auch den Bultmann-Essay (s.o. Anm. 118). Die existenzial-ontologische Rede vom Dasein weist Ricœur hier nicht gänzlich zurück, hält sie aber für einen Formalismus (29 f.), der nicht lehre, wie zu leben sei. Eben deshalb wird sie zurückverwiesen auf die Vielfalt auszulogender Schriften und ihrer *altérité culturelle*, in denen sich höchst unterschiedliche Verhältnisse zu Geburt und Tod, Leben und Überleben niederschlagen. Wie genau Ricœur die bekannten Debatten um Anthropologie vs. Existenzialontologie mit ihrer Unterscheidung vom ›Existenziellen‹ beobachtet hat, beweist sein Beitrag im Anhang zu E. Bréhier (éd.), *Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris ³1967, 181–258. Noch 1988 bekennt er sich im Übrigen eindeutig zu einer anthropologischen Deutung des Werkes von Heidegger; *J'attends la renaissance* [Entretien avec P. Ricœur; réalisé et publié par J. Roman et E. Tassin], in: *Autrement. A quoi pensent les philosophes?* Édité par J. Message et al., Paris 1988, no. 102, 174–183; vgl. die spätere Korrelation in ZEIII, 105/TRIII, 98. Die existenziale Analyse stützt sich auf ein existenzielles Zeugnis, das freilich anders ausfallen könnte, als es Heidegger dargestellt hat; vor allem was den Vorrang des eigenen bzw. je-meinigen Todes im Verhältnis zum Tod des Anderen betrifft. Diesen Vorrang teilten auch Sartre und Levinas ausdrücklich nicht, von Eliade ganz abgesehen, der das Existenzial der Angst vor dem Tod für ein bloß modernes, zu überwindendes Phänomen gehalten hat. Vgl. M. Eliade, *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961, 72 f.

127 Als Existential (MJ, 159).

128 P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no.1 (1998), 7–31, hier: 17.

129 MJ, 139, 407; E, 119 f.; P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15, no. 5 (1962), 309–323, hier: 321.

gen« (Kierkegaard) Rechenschaft abzulegen.¹³⁰ Wir sind demnach geradezu verdammt dazu, zu erzählen.¹³¹ Und wir sind, existenziell darauf angewiesen, demnach von Anfang an gewissermaßen eine Lebensgeschichte *in statu nascendi* bzw. »in quest of a narrative«, wie es später bei Ricœur heißt.¹³²

Dabei mag man auf Mythen als Ressourcen auch der Philosophie zurückgreifen (MJ, 47), aber die Welt wird sich dabei nicht mehr als im Ganzen »lesbare« erweisen, so als handele es sich um das fertige, durchgängig sinnvolle »manuscript d'un Autre«, das es lediglich zu entschlüsseln gelte. So sind wir auch »condamné à appréhender latéralement l'univers«, ohne dabei je zu einem komprehensiven Verständnis zu gelangen (MJ, 51) – auch nicht auf dem Wege einer Dechiffrierungsarbeit, wie sie Jaspers beschrieben hat.¹³³ Auf jeden Fall müsste sich auch diese Arbeit kommunikativ vollziehen – zwischen »êtres singulières«, die einander suchen, aber womöglich nicht finden (MJ, 204, 404).¹³⁴ So verlagert sich das philosophische Interesse

130 Vgl. S. Kierkegaard, *Stadien auf des Lebens Weg*. Bd. 1/2, Köln, Düsseldorf 1959; zu dieser Metaphorik U. Eco, *Grenzen der Interpretation*, München 1995, 196 f.

131 »Condamné à raconter« (MJ, 78). Virginia Woolf und Marcel Proust, die in *Zeit und Erzählung II* ausführlich kommentiert werden, sind bereits hier gegenwärtig (MJ, 111).

132 P. Ricœur, *Mimesis et représentation*, in: *Actes du XVIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Strasbourg 1980, Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de Philosophie (1982), 51–63, hier: 55; *Life in Quest of a Narrative*, in: D. Wood (ed.), *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33. Aber geht es gleich um eine einzige und für wahr zu haltende Geschichte? Das lässt dieser Aufsatztitel zunächst offen. Ohnehin würde ein solcher Anspruch schlecht zur Inkommensur diverser Geschichten passen, auf die u.a. S. Kracauer (in: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt/M. 1971) aufmerksam gemacht hat. Zur Frage des Wahrheitsanspruchs diverser Geschichten vgl. D. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth*, Toronto 1982. Selbst wenn eine (umfassende) Lebensgeschichte erzählbar würde (wem und bei welcher Gelegenheit auch immer): muss sie nicht in die Hände Überlebender fallen, die sich dann nur noch an einer nachträglichen »Hermeneutik des Toten« versuchen könnten? Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 140 ff.; G. Kunert, *Nachträgliche Monologe*, München 1984, 107.

133 Diese Arbeit bezieht sich letztlich auf alles (auch jenseits des bereits Denkbaren) zu denken Gegebene, hat aber keinen zureichenden Anhalt, wenn sie einem »ganz Anderen« auf der Spur ist, das überall und nirgends sein soll (MJ, 423; *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, 614 f.).

134 Der Andere (*l'autre*) wird in diesem Kontext bereits als responsives, ineffabiles und unendliches Du »au-delà de l'essence« im Gegensatz zum Dritten be-

an den zwischen ontologischem Mysterium und jenen Paradoxien sich abzeichnenden Wegen menschlicher Existenz sowie an deren zu bezeugender oder erzählbarer Wahrheit hin zu einer außerordentlich gefährdeten kommunikativen Ko-Existenz, die auch bei Jaspers zur brüchigen Grundlage allen ›unbedingten‹ Verstehens geworden war.¹³⁵

3.2 Existenz und Vernunft – im Horizont des Sinns der Geschichte?

Wie zuvor Jaspers in seinen Groninger Vorträgen über »Vernunft und Existenz« insistiert auch Ricœur auf dem Spannungsverhältnis, das diese Begriffe bezeichnen. Auch kommunikativ realisierte Ko-Existenz steht in der permanenten Gefahr, ihren Sinn zu verlieren. Aber worin liegt dieser, wenn nicht geradewegs im »Sinn der Geschichte« selbst, um den es Husserl in Ricœurs Sicht gegangen war? Wie der eindringliche Aufsatz über *Husserl et le sens de l'histoire* aus dem Jahre 1949 beweist¹³⁶, sieht sich Ricœur dabei mit einem neuen Paradox konfrontiert. Dieses liegt darin, »daß die Geschichte einerseits unverständlich ist, wenn sie nicht eine einzige, von einem einheitlichen Sinn bestimmte ist, aber andererseits verliert sie gerade ihre Geschichtlichkeit, wenn sie kein unvorhersehbares Abenteuer ist«. ¹³⁷ Kann sie ein ironisierbares Abenteuer, ein Drama oder auch eine Tragödie aber nicht allenfalls für singuläre Existenzen sein, denen der fragliche Sinn zweifelhaft erscheint, die auf ihn ihre

schrieben (MJ, 166 f.) und auf diese Weise wie auch die im Vokativ angerufene menschliche Existenz mit der Alterität des Anderen verbunden gesehen (MJ, 170). So klingen lauter sozialphilosophische Grundmotive an, die viel später durch Levinas, unter Berufung auf Franz Rosenzweig, populär geworden sind.

135 Jaspers, der einem »uneingeschränkten Willen zum Verstehen« das Wort redete, befahlen nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich jedoch nagende Zweifel daran, ob es einer anscheinend »abgründigen« Alterität gewachsen sein kann, die sich sowohl im Abstand zum desaströsen Ausgang dieser Zeit als auch zwischen den Menschen seiner Zeit aufgetan zu haben schien. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955, 230, 237 f.

136 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54, no. 3/4 (1949), 280–316; zit. n. dt. Fassung in: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.

137 Ebd., 267 f. Siehe dazu das Kap. zu Existenz, Geschichte und Wahrheit in Bd. I.

Hoffnung setzen und sich gegebenenfalls eine Katharsis von ihm versprechen in Zeiten einer Krankheit, die ihr gemeinsames Leben befallen zu haben scheint? Solche Fragen bringt Ricœur *mit*, dann aber auch *gegen* Husserl vor¹³⁸, bei dem er letztlich alles vermisst, was in einem parallel erschienenen Aufsatz über *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*¹³⁹ von Marcel und Jaspers her erneut zum Tragen kommt. Entgegen dem »climat inhumain«, wie es in einer puren Ontologie und Epistemologie vorherrsche, wird an eine dem Sein primordial zugehörige Existenz als konkrete »singularité exceptionnelle«¹⁴⁰ diesseits jeglichen Verstehens erinnert, das gewissermaßen seinen theoretischen Ort noch sucht zwischen der existenzialen Ebene, die Heidegger ihm zugewiesen hatte, einerseits und Rationalitätsansprüchen andererseits, denen es in der Dimension eines kollektiven Werdens genügen könnte.¹⁴¹ Diese Schwierigkeit wird sich in den folgenden Jahren weiter in dem Maße verschärfen, wie sich im Sinne eines christlich inspirierten und »sozial« gewendeten Existenzialismus immer stärker die Frage nach den »Anderen« Geltung verschafft, ohne die das Verhältnis von Existenz und Vernunft nicht denkbar ist. Genau das hatte jedenfalls Jaspers nahegelegt: Existenz und Vernunft können nur gleichsam im Durchgang durch unsere Beziehungen zu Anderen wirklich werden.

Doch wie kommen diese ins Spiel? Wie treten sie auf? Und wie nehmen sie Gestalt an? »Sympathisch«, wie es Max Scheler beschrieben hatte, oder (auch) antipathisch?, fragt Ricœur. Wenn es keine ethisch neutrale »existence brute« gibt, was macht die nicht-indifferente, vom phänomenologischen Paradigma der Dingkonstitution aus nicht zu begreifende *Alterität* der Anderen dann aus? Stellt die von den Anerkennungstheoretikern auf den Spuren von Hobbes und Hegel beschriebene Opposition auf Kampf gegeneinander ein-

138 Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 232 f.

139 P. Ricœur, *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence*, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67.

140 Ebd., 56, 58.

141 Darauf bezieht sich nun auch der Begriff der Teleologie in *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 256. Wieder bewegt sich Ricœur hier zwischen Existenz (bzw. Existenzialien) und Vernunft eines »sujet concret« (*Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne*, 57, 65).

gestellter Bewusstseins bereits den Schlüssel zu ihrer Alterität dar?¹⁴² Oder erst der Respekt, den man ihnen so oder so – nicht bloß als Eigentümern, an denen sich die politische Ontologie der Neuzeit mit Locke und vielen anderen orientiert hatte¹⁴³ – schuldet, ohne dass sich dies allein mit phänomenologischen Mitteln aufweisen ließe, wenn es denn stimmt, dass Respekt oder Achtung einer ›Idee‹ gelten, die wie die Würde des Menschen eher eine Grenze des Erscheinens¹⁴⁴ Anderer markiert als das, was sie in der Alterität ihres In-Erscheinung-tretens selbst ausmacht? Genügt insofern ein Rekurs auf Kant, der – ohne sich je direkt über den Anderen als solchen oder über seine Alterität zu äußern¹⁴⁵ – gelehrt hat, warum dieser ungeachtet seiner Ähnlichkeit und politisch postulierten Gleichheit ein Rätsel für uns bleibt, so dass jeder Anspruch, ihn zu kennen oder ihn mit Anderen vergleichen und berechnen zu können, auf eine *Indiskretion* hinauslaufen muss, die nicht zu akzeptieren ist?¹⁴⁶

So sehr Ricœur sich zunächst diesem kantischen, später allerdings in die Schranken gewiesenen Erbe (s.u.) verpflichtet weiß und so sehr er auch zwischen existenzialer Ontologie und transzendentaler Phänomenologie von der *anthropologischen* Aufgabe überzeugt ist, *die ›Existenz‹ des Menschen als zu kommunikativer Vernunft bestimmt* zu begreifen¹⁴⁷, seine frühen Analysen des Unwillentlichen,

142 P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 (1954), 380–397, hier: 386, 387 ff.; DI, 521, 534/DII, 532, 545.

143 C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke* [1962], Frankfurt/M. ²1980; M. Bocker, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt 1992; D. Di Cesare, *Philosophie der Migration*, Berlin 2021.

144 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21, no. 209 (12) (1953), 821–839; zur Kritik des Erscheinens vgl. ebd., 838.

145 Indirekt kommt aus Ricœurs Sicht bei Kant Alterität in der Rede von der Person *eines jeden* zur Sprache, jedoch als bereits nivellierte. Vgl. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 [=Sca], 308 ff.; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 320 ff. [=SaA].

146 Ricœur, *Sympathie et respect*, 382, 385, 389, 397.

147 Wobei dieser anthropologische Ansatz kulturkritisch und eschatologisch erweitert wird, wie v. a. der Aufsatz *Que signifie »Humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92, zeigt. Existieren, heißt es hier, bedeutet »exister historiquement en tant que homme de culture« und im Horizont seiner *künftigen* Möglichkeiten, die nur eine »croyance eschatologique« wirklich offen halten könne – paradoxerweise, indem sie daran

denen er seine erste eigenständige Monografie gewidmet hatte, hatten ihm doch deutlich gemacht, dass alles menschliche Tun und Gelebte (*vécu*) in der Tiefe eines anonymen Seins wurzelt, das es sich nicht transparent zu machen vermag. Wie können wir dann noch annehmen, wir seien die Subjekte unseres Tuns, nur weil wir daran gewöhnt sind, die entsprechenden Sätze mit dem ersten Personalpronomen einzuleiten, das allzu viele Philosophen bedenkenlos nominalisieren?¹⁴⁸ Bereits zu Anfang der 1950er Jahre verschärft die Psychoanalyse für Ricœur empfindlich diese Zweifel: Existieren wir nicht gewissermaßen außerhalb unserer selbst, noch dazu auf tragische, nicht logifizierbare Art und Weise und im Verhältnis zu Anderen, von denen das Gleiche gilt? Ist einer Phänomenologie unseres Bewusstseins überhaupt noch zuzutrauen, davon Rechenschaft abzulegen?¹⁴⁹ Jedenfalls nicht unter Umgehung einer reichhaltigen symbolischen Sprache »à la fois éclairante et voilante de l'être lui-même«¹⁵⁰, die ihrerseits der Auslegung und Interpretation bedarf.¹⁵¹ Wenigstens das steht für Ricœur fest – lange bevor er sich mit der östlich des Rheins nach dem Zweiten Weltkrieg fest sich etablierenden Hermeneutik deutschsprachiger Provenienz *en détail* auseinandersetzen wird –, als er sich daran macht, den aus seiner Sicht

erinnert, was der Mensch sein bzw. werden kann (ebd., 89 f.). In diesem Verständnis geht es in FM um den »Sinn der Geschichte« (157/HF, 134). In späteren Schriften kommt jene gelegentlich wie bei Diskurstheoretikern als argumentativer Austausch kommunikativ bestimmte Vernunft weitgehend ohne solchen »Sinn« aus (P. Ricœur, *La Critique et la conviction*. Entretiens avec F. Azouvi, M. de Launay, Paris 1995, 197 [=CeC]; *Critique & Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay, New York 1998 [=C&C]).

148 Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers*, 630 f.

149 Ricœur, *Sur la phénoménologie*. Hier ist die viel zitierte »Seinsvergessenheit« (als »oubli de l'être«) mit Blick auf Heidegger ebenso gegenwärtig wie die Wendung der Phänomenologie in eine »existenzielle« Richtung (wie bei Thévenaz, 826), die weitere Häresien nach sich zieht (836), u.a. Versuche einer psychoanalytisch inspirierten Reduktion des Bewusstseins.

150 Zweifellos ein Heidegger'sches Grundmotiv; vgl. P. Ricœur, *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie française XIX* (1957), 19.16 – 19.18.3, hier: 19.18.2.

151 Und zwar derart, dass es den Anschein hat, als sei Interpretation nicht etwa eine Erfindung von »Modernen«, sondern »constitutive du travail des textes sur eux-mêmes«; vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures I* von Philippe Counarie, Jean Greisch und Guillaume Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricœur.fr.

schwersten Fehler ›existenzialistischer‹ Philosophie zu korrigieren: *die Verwechslung von Endlichkeit und Schuld*.

Wir Menschen mögen von außerordentlich labiler ontologischer Verfassung¹⁵², zum Scheitern verurteilt und hinfällig sein. Aber Schuld gehört nach Ricœurs Überzeugung nicht ohne Weiteres zu unserem Wesen. Wir können, als ›fehlbare‹ Wesen, von denen eine philosophische Eidetik Rechenschaft ablegen mag, allerdings *schuldig werden* und können es kaum vermeiden. (Nur dies kann es rechtfertigen, von ›wesentlicher‹ Schuld zu sprechen.) Wie, wodurch und mit welchen Folgen das Schuldig-werden geschieht, ist nicht reflexiver Selbstbesinnung, sondern nur einer Sprache des Bekenkens zu entnehmen, die vielfach indirekt und bildlich vorgeht, so dass es gewisser »Entzifferungsregeln [règles de déchiffrement], d.h. [!] einer Hermeneutik« bedarf (FM, 8/HF, 10), um zu verstehen, was diese Sprache lehrt. Sie lehrt uns demnach etwas, weil zunächst die Symbole zu denken geben, auf die sie sich stützt, wenn sie von Schuld und Verderbnis erzählt (SdB, 27/SM, 26). Genau damit, mit dem Verderbten (»déchu«), muss man demzufolge anfangen, um sich kontrastiv an das nicht Verderbte, Unschuldige zu erinnern¹⁵³ – in der Hoffnung, eine freudig zu *bejahende »Zugehörigkeit zum Sein, als unserem«* (FM, 136 f./HF, 119) bestätigt zu finden, ungeachtet aller Angst, aller »Trauer des Endlichen« und allen Negativismus, den Philosophen wie Sartre angeblich bedenkenlos triumphieren lassen¹⁵⁴, statt zu prüfen, ob sich nicht allen Zweifeln und aller Verzweiflung zum Trotz doch ein »Verlangen nach Totalität«¹⁵⁵ des Sinns befriedigen lässt, der auch vorherrschender Absurdität und schierem Unsinn standzuhalten verspricht.

In diesem Sinne ist der Philosoph Ricœur mit Nachdruck auf Abwehr von allem eingestellt, was dieses Verlangen zu frustrieren droht – wie im Fall von neuen Formen des Bösen, Konzentrationslagern und Atombomben (FM, 10/HF, 13). Auch in diesen Fällen soll sich bestätigt haben, dass uns »nichts Menschliches fremd« ist, dass nichts und niemand »aus dem Menschen etwas anderes als einen Menschen machen kann« und dass auch der Feind wenigstens

152 FM, 18 f., 22, 68/HF, 22, 26, 63.

153 FM, 105 f., 186 f., 147/HF, 93, 160, 127 f.

154 FM, 178, 181/HF, 153, 155 f.

155 FM, 99, 118/HF, 88, 104.

insoweit nur »meinesgleichen« sein kann, so dass sich in jedem Fall »die Differenz von mir zum Anderen verinnerlicht« und nur eine vorgängige Einheit bzw. darüber hinaus ein »immer schon« vorgängiges Einverständnis (»entente«) bekräftigen kann.¹⁵⁶ Eine hermeneutische Vernunft erst, die das im Rekurs auf Symbole und mythische Erzählungen vom Schicksal »exemplarischer Menschen«¹⁵⁷ verständlich macht, kann uns nicht fremd sein, obgleich Menschen als zu ihr bestimmte Individuen, die offenbar ihr Unwesen treiben können, nicht selten als abgrundtief böse und widervernünftig erscheinen. Was dabei in Erscheinung tritt – wie etwa die Neigung bzw. »Passion« eines affizierten Willens oder Gemüts¹⁵⁸ (*thymós*), der bzw. das sich ergreifen lässt –, war jedoch seit jeher bereits Sprachliches, genauer: *Sage*, wie im Mythos.¹⁵⁹ So braucht man sich auf der Ebene eines leibhaftigen *bíos* nicht lange aufzuhalten, zumal wenn der *thymós* von selbst schon zum *lógos* überleitet.¹⁶⁰

156 Vgl. FM, 86, 179, 47/HF, 77, 154, 46; SdB, 180/SM, 149.

157 SdB, 187/SM, 154. Mythen, so Ricœur in Anlehnung an Eliade, sollen dazu führen, dass man durch »grundlegende Geschichten« (SdB, 194, 267/SM, 161, 220) überall das Alte, ja ursprünglich Heilige im Neuen entdecken kann (SdB, 400/SM, 330 f.). Aber könnten die Menschen und ihre Feinde nicht auch »nichts als historisch« werden? Diese Frage bleibt zwar offen (vgl. SdB, 233, 287/SM, 193, 236), doch eine rückhaltlose Historisierung des Bösen, von Schuld und Unschuld wehrt Ricœur erkennbar ab. Durch sie würde, so fürchtet er wohl, verloren gehen, was er die »anthropologische Tiefe« einer Philosophie nennt, die mit Rousseau und Kant allein dem Befund gerecht werden könne, dass der Mensch zu Dingen neigt, die seiner »ursprünglichen« Bestimmung zuwiderlaufen oder sie gar vollkommen unerkennbar zu machen drohen (sofern das nicht schon längst der Fall ist...).

158 *Gemüt* steht in der dt. Übersetzung vielfach, wo das Orig. *θυμός* hat.

159 FM, 112, 76, 12, 170/HF, 99, 69, 14, 146.

160 FM, III/HF, 99; Ricœur kommt mit Stephan Strasser darauf zurück in: *L'antonomie de la réalité humaine et la problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 (1960), 273–290, hier: 286 f.; vgl. ders., Husserl und Wittgenstein on Language, in: E. N. Lee, M. Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore 1967, 207–217, hier: 217. Vgl. DI, 518/DII, 528 f., wo Ricœur auf *Le volontaire et l'involontaire* zurückverweist.

3.3 In der Krise der Sprache als solcher: Hermeneutik als ›modernes‹ Phänomen

Am Gesagten entzündet sich allerdings ein *fragendes Denken*¹⁶¹, das ihm nicht nur Wahrheit zu- oder abspricht, wie es Aristoteles beschrieben hat, sondern drohende Sinnlosigkeit unbedingt abwehren soll. Auf theoretisch-hermeneutischer Ebene tut das Ricœur selbst, indem er entgegen allem Reden von unmittelbarer Erfahrung darauf insistiert, letztere könne und müsse mittels vorgängiger Symbolgefüge gesagt werden¹⁶², Bilder eingeschlossen, die weit mehr gesagt als gesehen werden.¹⁶³ Das jedenfalls soll für das poetische Bild (»image poétique«) gelten, das uns an den Ursprung des »être parlant« und direkt in die »expressivité à l'état naissant« versetzt, wie Ricœur mit Gaston Bachelard schreibt¹⁶⁴, dessen Poetik ihn offenbar in der Überzeugung bestärkt, es gelte – dankbar für das symbolisch zu verstehen und zu denken Gegebene – möglichst »alles zu verstehen«¹⁶⁵ und dann auch im Anschluss an eine erste Sinngebung (»donation de sens«) allegorisch und übersetzend zu interpretieren (SdB,

161 »Pensée interrogative« (SdB, 14/SM, 15). Zum fragenden Denken vgl. G. Marcel, *Der Mensch als Problem* [1955], Frankfurt/M. ²1957, 21; M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 137–146, 159 ff., 170 f.

162 SdB, 185, 396/SM, 153, 324.

163 »Nos images sont parlées avant d'être vues«, schreibt Ricœur explizit: *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1*, Bruxelles 1976, 207–228, hier: 211; ähnlich: ders., *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 (1979), 123–141, hier: 129 f.

164 SdB, 20 f./SM, 21; DI, 28 f./DII, 26; Ricœur, *Le symbole donne à penser*, 64. Hier heißt es mit Bezug auf das poetische Bild und mit Blick auf S. Freud, C. G. Jung und G. Bachelard: »c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré sous ses formes les plus archaïques et les plus stables«. Vgl. G. Bachelard, *Poétique de l'espace* [1957], Paris ⁴1964, 7; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 16.

165 Trotz der an anderer Stelle vorgebrachten Vorbehalte gegen diesen Begriff. Würde im Übrigen *alles* verstehen zu wollen, nicht darauf hinauslaufen, auch jegliches Leiden durchleiden zu müssen, wenn man mit Jaspers an der alten Devise »Leiden, um zu verstehen« (SdB, 261/SM, 215) festhalten will? Manches Leid mag dazu führen, dass man besser versteht als zuvor, aber für alles Leiden gilt das gewiss nicht. So kann auch die Generalisierung eines aus Leiden hervorgehenden (und womöglich darin zu suchenden) Verstehens und Lernens kaum überzeugen.

396, 24/SM, 324, 23) – in der Hoffnung, »aufs neue [zu] verstehen«, um auf diese Weise zu jener »zweiten Naivität« zu gelangen, nachdem die »erste« unwiderruflich eingebüßt werden musste (DI, 41, 507/DII, 38, 518).¹⁶⁶ Der Kritik ausgesetzt, geht die Naivität des Glaubens bzw. *Vermeinens*, (symbolisch) *zur Welt selbst, im Ganzen und zu ihrem Sinn* Zugang zu haben, unvermeidlich verloren. Aber man kann sie hermeneutisch geläutert zurückgewinnen, hofft Ricœur, wenn sich ein Anderer findet, der diese Naivität ihrer anfänglichen Wirrnis und Angst entreißt, schriftlich Gesagtes interpretiert und auf diese Weise überhaupt erst in die Form möglichst zusammenhängender, verständlicher Rede bringt (SdB, 398 f./SM, 325).

So behauptet Ricœur auf »eine gewisse Situation der modernen Kultur« Antwort zu geben (SdB, 396/SM, 324), die scheinbar ganz in Frage stellt, dass »der Mensch durch und durch Sprache« ist und bleiben muss.¹⁶⁷ So spricht er auch im Freud-Buch von einer radikalen »Krise der Sprache«, genauer: des Vertrauens in die Sprache, das mit der »Erwartung eines Anrufs« steht und fällt, in dem wir erfahren, dass *zu uns* gesprochen wird; und zwar so, dass »das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen« (DI, 40, 43/DII, 37, 40). In dieser hinsichtlich der fraglichen Erfahrung durchaus prekären Perspektive ist Ricœur auf der Suche nach einer wahren Bestimmung eines wie auch immer unzulänglichen und fragmentierten, endlich aber wiederherzustellenden Sinns und letztlich sogar heilenden Verstehens (DI, 45, 56/DII, 42, 53), das es erforderlich macht, anzugeben, *woraufhin* etwas oder jemand verstanden werden soll (wie Ricœur im Anschluss an Rudolf Bultmann schreibt). Hermeneutik, »diese Errungenschaft der ›Modernität‹«, hat insofern den kritischen Sinn einer Wiedergewinnung jenes Glaubens und stellt als solche *und unter diesem Vorbehalt* ein restauratives, letztlich eschatologisches Projekt dar, von dem man sich ›wirkliche‹ Heilung versprechen dürfte.¹⁶⁸

166 Siehe dazu den Beitrag von Veronika Hoffmann, der auf diesen Ricœur'schen Grundbegriff eigens eingeht.

167 In seinen Leuener Hermeneutik-Vorlesungen der Jahre 1971/2 ergänzt Ricœur mit Schleiermacher in diesem Sinne: »tout ce qui doit être présupposé et tout ce qui doit être langage trouvé est langage«; und mit Roman Jakobson: »rien de ce qui est phénomène de langage ne m'est étranger« (H71/2, 53 und 15).

168 SdB, 300, 312, 399 ff./SM, 246, 256, 327; Ricœur, *Le symbole donne à penser*, 71. Ob Ricœur jenem Vorbehalt allerdings im Sinne einer *Kriteriologie*

Erkennbar sucht Ricœur die Sprachlichkeit des Menschen so anzusetzen, dass diese Aussicht wenigstens nicht von vornherein verbaut wird. So besteht er mit deutlicher Spitze gegen Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* auf der grundsätzlichen Verständlichkeit, Sagbarkeit (*dicibilité*) und Lesbarkeit all dessen, was leibliches Leben zum Ausdruck bringt¹⁶⁹, und wehrt sich gegen eine Übermacht des Negativen, der es unter dem Druck der Gewalt ausgeliefert zu werden droht.¹⁷⁰ Nicht nur soll dem eine ›ursprüngliche‹, lebendige Bejahung des Lebens bzw. des Seins vorausgehen. Dieser Druck soll auch nicht einem menschlichen Selbstverständnis widersprechen, dem gemäß wir uns als aktive, Widerstand leistende Wesen begreifen können, die zwar auf verschiedene Weise »Existenzminderung« erfahren und hinnehmen müssen, aber dadurch nicht dazu gezwungen werden, sich nicht länger als ›fähig‹ und als ihrer Erfahrung nicht gewachsen zu begreifen.¹⁷¹ An dieser Aufgabe zu verzweifeln, würde darauf hinauslaufen, den Menschen in seiner Zerbrechlichkeit, Fehlbarkeit und Endlichkeit zu verraten, fürchtet Ricœur.¹⁷² Diese Maßgabe, am Menschen als einem (primär willent-

des Symbols Rechnung tragen konnte bzw. ob es eine solche Krieriologie überhaupt geben kann, bleibe dahingestellt. Ihr bürdet Ricœur die schwere, vielleicht allzu schwere Last auf, im historischen Moment der Philosophie des Symbols dem Vergessen der Hierophanien und der Zeichen des Sakralen entgegenzuwirken, um dafür Sorge zu tragen, dass der befürchtete »Verlust des Menschen« nicht eintritt, der aus seiner Sicht mit der zu erneuernden Kraft des Symbolischen steht und fällt (ebd., 61).

169 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, hier: 48, 50. Die Kritik an Merleau-Pontys Auffassung vom Zusammenhang von Wahrnehmung und idealen Bedeutungen wird im Wesentlichen wiederholt in dem wegweisenden Aufsatz *New Developments in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language*, in: *Social Research* 34, no. 1 (1967), 1–30, wo die Sprache zu einer Überlebensfrage der Philosophie erklärt wird; ebd., 14.

170 Und zwar umso mehr, als jede hermeneutische Auseinandersetzung mit diesen Fragen, angefangen bei der Lektüre entsprechender Erfahrungen, mit Gewalt-samkeit belastet zu sein scheint. »All reading is a kind of violence«, schreibt Ricœur selbst in den *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, 115.

171 Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 56, 65.

172 Ricœur, *L'antinomie de la réalité humaine*, 277.

lich bestimmten und sich bestimmenden) *sujet capable*¹⁷³ unbedingt festzuhalten, bleibt bis in das Spätwerk hinein deutlich erkennbar. Und sie bestimmt auch die Art und Weise, in der Ricoeur in den folgenden Jahren der menschlichen Zerbrechlichkeit, Fehlbarkeit und Endlichkeit innewohnenden Konfliktualität Rechnung zu tragen versucht – mit und gegen Sigmund Freud, der aus seiner Sicht als der erste gelten kann, der sie im Herzen des menschlichen Seins selbst ausgemacht hat.¹⁷⁴

Kurz vor der Veröffentlichung seiner großen Studie zu Freud, die schlicht den Titel *De l'interprétation* (1965) trägt, hält Ricoeur noch einmal fest, was Hermeneutik für ihn inzwischen ausmacht: Sie ist ein »segment de la compréhension de soi-même et de la compréhension de l'être«, das der Aneignung (»appropriation«) eines zunächst nicht (voll) verständlichen, symbolisch verfassten Sinns dient, welcher reflexiver Aufklärung bedarf – und zwar im Namen eines von den Illusionen der Introspektion befreiten »je terminal«, das sich des Sinns des Sinnes in Wahrheit sollte versichern können.¹⁷⁵ Es ist fraglich, ob sich für Ricoeur an diesem Verständnis später noch grundsätzlich etwas geändert hat, nachdem er seine Re-

173 V.a. mit Blick auf Jean Nabert wird das entsprechende aktivistische Konzept dessen, was später menschliches Selbst heißen wird, beschrieben in: Ricoeur, *Nature et liberté*, 130, 132, 135. Sein als *bios*, Lebensform, wird demnach bestimmt als *effort* und *puissance d'exister*, später jedoch mit Hannah Arendt (im *Préface* zu H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–32, hier: 23) als *inter homines esse* und *espace d'apparition* bzw. Erscheinungsraum, der die »visibilité même du lien social«, des Zwischen (»du ›entre‹«) des *inter-esse* ausmache, in dem das Zusammenlebenwollen in einer unvermeidlich strittigen und unaufhebbar pluralen Lebensform einem geradezu konstitutiven Ursprungsvergessen anheimfällt. Vgl. P. Ricoeur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159, hier: 148 f., 151, 156.

174 Ricoeur, *L'antinomie de la réalité humaine*, 289.

175 P. Ricoeur, *Symbolique et temporalité* [gefolgt von einer Diskussion mit R. Boehm et al.], in: *Archivio di Filosofia* 33, no. 1/2 (Ermeneutica e tradizione) (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1963) 5–31, 32–41, hier: 7; nahezu identisch mit: *Structure et herméneutique*, in: *Esprit* 31, no. 322 (II) (1963), 596–627; sowie CI, 53–98. Zum »je terminal«, das im Gegensatz zum introspektiven »moi« ganz der an Freud angelehnten Devise (»Wo Es war, soll Ich werden...«) verpflichtet ist: »là où il y avait du non-sens, il doit y avoir du sens« – und zwar einen Sinn, der offenbar ganz und gar beim sprechenden Subjekt liegen soll; vgl. P. Ricoeur, *La philosophie à l'âge des sciences humaines*, in: *Cahiers de philosophie* I, no. 2–3 (1966), 93–99, hier: 95 f.

zeption der Psychoanalyse ausführlich dargelegt hatte, die nach dem Erscheinen von *Wahrheit und Methode* im Jahre 1960 bereits den Einfluss Gadamers verrät. Anders als Gadamer jedoch lokalisiert Ricœur den Ursprung der zuvor als ›modern‹ charakterisierten Hermeneutik in jenen paradigmatischen Mythen über exemplarische Menschen und insbesondere über deren Verstrickung in das Böse. Wenn *darin* indessen der »Geburtsort des hermeneutischen Problems« zu erkennen wäre (DI, 53, Anm. 53/DII, 50), müsste auch die Hermeneutik einen uralten Ursprung haben¹⁷⁶ – nicht dank unseres von Heidegger und Gadamer beschworenen »Wohnens im Sein«, das als verständliches ganz und gar im »Haus der Sprache« unterkommen können soll, sondern dank des Symbols, das zu denken gibt, wie Ricœur immer wieder unter Verweis auf Kants *Kritik der Urteilskraft* sagt (DI, 51/DII, 48).¹⁷⁷

Zuvor aber verlangt das notorisch doppelsinnige oder vieldeutige, somit stets auch anderen Sinn und womöglich »zuviel« Sinn (HuS, 76/CI, 94) in sich bergende Symbol nach Interpretation, ohne dass man sich dabei ohne Weiteres auf eine nach Regeln verfahrenende allgemeine Hermeneutik stützen könnte (DI, 69/DII, 66).¹⁷⁸ Ricœur

176 Und so sind wohl auch die entscheidenden Sätze in der dritten Auflage von *Histoire et vérité* (355) aufzufassen, wo Ricœur betont, die Welt einer Kultur sei die Welt der Erinnerung bzw. des Gedächtnisses (»monde de la mémoire«); und genau deshalb sei das gegenwärtige Denken wesentlich ein hermeneutisches auf der Grundlage einer ständigen Reinterpretation des Vergangenen bzw. »sur notre lien avec le passé par le moyen de l'interprétation«.

177 So oft dies zitiert bzw. auch nachgebetet wird, so wenig sollte man versäumen, weiterzufragen: *unter welchen Umständen* gibt das bzw. *welches* Symbol *wem* ›etwas‹ (notorisch Vieldeutiges) zu denken, und warum jedes Mal *nur so*, dass es im Gedachten nicht aufgehen kann? Gibt es also stets auch ›Undenkbares‹ zu denken? Und kann es sich dabei in jedem Fall nur um eine Rückkehr zum bereits Symbolisierten handeln, oder ist dieses viel radikaler einer unvorhersehbaren Geschichtlichkeit ausgesetzt, wie es bei neuen Mythen der Fall zu sein scheint?

178 In seinen Unterhaltungen mit Azouvi und de Launay bringt Ricœur die Hermeneutik wie schon in Leuven (1971/2) allerdings doch wieder mit der Anwendung »rigoroser Regeln« in Verbindung (C&C, 73), wo es um einen Kampf geht »pour tenir ensemble l'intuition de la singularité et la compréhension selon des règles et des concepts« (H71/2, 56). Dabei ist nicht klar, wie je die Interpretation von Symbolen und Metaphern durch Kriterien sollte begrenzt oder geregelt und vor ihrem »unkontrollierten Wuchern« bewahrt werden können (vgl. dazu und zur »geregelten Polysemie« HuS, 78, 91). Was die

legt selbst die Frage nahe, ob man diese Regeln nicht nahezu beliebig ändern könnte, solange sie einer »existenziellen« Verankerung ebenso entbehren wie die entsprechenden »Sprachspiele« (HuS, 35/CI, 48). Das Symbol besagt stets anderes, als es »sagt«, wie indirekt auch immer, und spielt so Sinn gegen Sinn aus, ohne von sich aus nahezu legen, wie man sich dabei entscheiden sollte bzw. könnte. Erweist es sich schon als irreduzibel vielfältig, wie das Sein ausgesagt werden kann (DI, 36 f./DII, 33 f.), so gilt dies erst recht für alle nicht-*aussageförmige* Weisen des Sichäußerns, Sagens, Schreibens, Singens... Und das soll kein Manko sein, kein bloßer Mangel an Eindeutigkeit, der buchstäblich heillose Verwirrung stiften würde, sondern gerade die *Gabe der Sprache*, die nur als vieldeutige unserem Streben, Verlangen oder Begehren nach Existenz im vollen Sinne des Wortes entgegenkommen kann (DI, 58 f./DII, 56). Dennoch lässt Ricœur eine »Wissenschaft des Sinns« als vorstellbar erscheinen¹⁷⁹, die me-

Metapher angeht, kommt Bernhard H. F. Taureck zu diesem Ergebnis: *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004. Ganz ähnlich, allerdings in semiotischer, auf Charles S. Peirce sich berufender Perspektive versucht Umberto Eco zwischen der von letzterem nahegelegten unbegrenzten Semiose einerseits und der von Derrida heraufbeschworenen »Abdrift« allen Sinns hindurchzusteuern, kann aber nur Argumente gegen »beliebige« Interpretationen vorbringen, nicht auch für Regeln »richtigen« Interpretierens (Eco, *Grenzen der Interpretation*, 39, 187, 426–441). Auch im unabdingbaren Praxis-Bezug der Interpretation (ebd., 179) kommen Eco und Ricœur einander nahe. Ich verstehe auch die nachgelassenen Schriften Hans Blumenbergs zur Metaphorologie so, dass sie im Grunde jede Vorstellung preisgeben, die »richtige« Verwendung von sprachlichen Bildern sei an Kriterien zu messen. Das wird im Einzelnen am Beispiel der Nacktheit gezeigt in: *Die nackte Wahrheit*, Berlin ²2020; s. speziell 147, wo es heißt, Nacktheit sei »keine Konstante, als Metapher für die Wahrheit erst recht nicht«. An anderer Stelle ist freilich von einer »Herrschaft des Begriffs« die Rede, die sich metaphorischer Komplikationen entledigen könnte (154). Dagegen forscht Ricœur nach einem fruchtbaren Wechselspiel zwischen Metaphorik und bildloser Begrifflichkeit. Wie, das zeigt A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015, Kap. VII.

- 179 DI, 47/DII, 44. Vgl. das phänomenologische Gegenstück bei Merleau-Ponty, das ganz ohne eine Perspektive des »Heils« auskommt: Vf., *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus »galileische« Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143–177. Rundweg abgestritten wird die Möglichkeit einer derartigen Wissenschaft (sofern sie mit – hermeneutischem – Erklärungsanspruch auftritt) von G. Steiner,

thodisch verfahren können müsste, wenn sie ihren Titel verdienen sollte.

3.4 Rede und Sagen, Texte und Welt

So wenig wie Gadamer entfaltet aber Ricœur in der Folgezeit eine hermeneutische Methode. Zunächst geht es ihm vielmehr darum,

Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?, München, Wien 1990, 115. Hinter diesem Standpunkt steht die Diagnose einer Krise der »Bedeutung der Bedeutung« (126, 163) infolge eines Verlustes des (primären, letztlich allein durch die Tora verbürgten) »Wortes«, der den (sekundären, parasitären, inflationären, journalistischen...) Gebrauch von Sprache in Beliebigkeit und Verantwortungslosigkeit münden lasse (137, 177). Aber kann nicht erst die Befreiung von einem *absolut autorisierten Wort* radikale Verantwortlichkeit für *eigenen* ›Sprachgebrauch‹ stiften? Muss die Sprache wirklich einer »Pornografie der Bedeutungslosigkeit« anheimfallen (193), wenn auch der Atheist oder Agnostiker von Ungerechtigkeit weiß und infolgedessen um die »Befreiung von Unmenschlichkeit« kämpft (301)? Dazu ist es nicht erforderlich, »in der [oder auch nur in einer] Sprache behaust« zu sein (85) wie ein Gläubiger, solange auch zwischen einander religiös Fremden ein Gespräch über diese Dinge noch möglich ist. Als solches ist letzteres zwar nicht zu verifizieren, insistiert Steiner (87), zumal wenn es sich der Alterität und Fremdheit des Anderen öffnet (195); aber es kann einen verantwortlichen Zusammenhang von Wort und Welt durch Vertrauen immer neu stiften und im gleichen Zug die »Bedeutung der Welt« herausstellen, um die es dabei geht (123 f.). Die beklagte »Krise der Sprache« ist nicht zu lösen im Rekurs auf eine immer schon ›gegebene‹ Bedeutung dieser Art, sondern allenfalls *im Durchgang durch die Erfahrung eines Weltverlustes*, den Steiner v.a. auf Stéphane Mallarmé und Artur Rimbaud zurückführt (129–135, 164), deren Poetik die »Abwesenheit der Welt« geradezu als *die »Wahrheit des Wortes«* erscheinen lasse (132). Gegen diese ›Referenzlosigkeit‹ – der zufolge gilt: »das Wort erlernt sich nicht aus der Welt, es ist keine Antwort auf die Welt« (144) – tritt auch Ricœur an, wenn er wie Steiner in Gedanken des Aufschreis am Ende von Arnold Schönbergs *Moses und Aaron* (»Oh Wort, du Wort, das mir fehlt« oder »das sich mir entzieht«; 151) einen integralen Zusammenhang von Rede, Alterität des Anderen, Interpretation und praktisch zu bewährender Welt zu rehabilitieren sucht. Aber dabei gibt er nicht wie Steiner stellenweise der Versuchung nach, »das Wort« autoritativ bzw. autoritär aufs Neue inthronisieren zu wollen – noch dazu um den Preis einer Denunziation ›sekundärer‹, öffentlicher, politischer und journalistischer Diskurse, die bei Steiner an eine bekannte Polemik gegen das »Gerede« erinnert. Davon und von einer entsprechenden Geringschätzung der Öffentlichkeit, zumal einer demokratischen, ist Ricœur weit entfernt.

die ihm vorschwebende, sprachphilosophisch fundierte Hermeneutik gegen elementare Missverständnisse zu verteidigen, die er in kritischen Diagnosen der aktuellen Semiotik, in bestimmten Richtungen des Strukturalismus und der Sprachanalyse angelegt sieht. Dazu zählen seines Erachtens verheerende Trennungen von Sprache (als System, *langage*, *language*) und Rede (als Praxis, *langue*, *discours*, *speech*), von Sagen (*dire*) und Gesagtem (*le dit*), Akten und Gehalten des Sprechens, sowie die Verkürzung der Sprache um ihre referenzielle und insofern ›welthaltige‹ Dimension¹⁸⁰, wie sie im Reden zu Anderen über etwas unverzichtbar ist, zu dem nur leibhaftige Subjekte in der Lage sind. Um das unverkürzt zu verstehen, genügt weder Karl Bühlers Organon-Modell der Sprache noch eine *ordinary language philosophy*, die sich mit mehr oder weniger konventionalisierten Sprechakten befasst, noch auch eine Theorie der Lebensformen auf den Spuren Wittgensteins oder Peter Winchs.¹⁸¹ Keiner dieser Ansätze allein ist dazu fähig, davon Rechenschaft abzulegen, worum es im Kern gehen muss, nämlich wie es zur »simultaneous ›birth‹ of the spoken-being of the world and the speaking-being of man« überhaupt kommen kann.¹⁸²

Zunächst verteidigt Ricœur in diesem Sinne die Bedeutung von Referenzialität und Subjektivität, sieht sich dabei allerdings dazu gezwungen, noch mehr vom Cartesianismus abzuweichen, wie er sowohl Husserls Phänomenologie als auch Lacheliers, Lagneaus und

180 Was m. E. keine Gleichung suggerieren sollte. Keinesfalls kann das, was hier und im Folgenden ›Welt‹ genannt wird, im referenziellen *Reden über sie* aufgehen.

181 K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* [1934], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1978; E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«*, Frankfurt/M. 1974; P. Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaften und ihr Verhältnis zur Philosophie* [1958/⁴1965], Frankfurt/M. 1974. Über Aaron V. Cicourel's *Cognitive Sociology*, New York 1974, bis hin zu Jonathan Lear's *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* [2006], Berlin ³2021, reicht eine nach wie vor fruchtbare, an Wittgenstein anschließende Diskussion sozialer und kultureller Lebensformen. Dabei hatte Wittgenstein selbst allenfalls *en passant*, mit Blick auf J. G. Frazers *The Golden Bough*, kulturtheoretische Implikationen dieses Begriffs in Betracht gezogen (ohne den Begriff an der fraglichen Stelle zu erwähnen; *Bemerkungen über Frazers »The Golden Bough«*, in: R. Wiggershaus [Hg.], *Sprachanalyse und Soziologie*, Frankfurt/M. 1975, 37–58).

182 Ricœur, *New Developments in Phenomenology in France*, 30.

Naberts, von Ricœur dann stärker auf ›existenzielles‹ Leben bezogene ›reflexive‹ Philosophie auf der Spur Fichtes geprägt hatte.¹⁸³ Die in beiden Richtungen verfolgte Reduktion *auf* das Bewusstsein (die von psychoanalytischer Seite im Zuge einer Reduktion *des* Bewusstseins selbst überboten wird) mag auf eine *apodiktische* Evidenz führen, aus der hervorgeht, *dass* wir sind bzw. existieren. Aber *wer* sind wir? Aus apodiktischer Evidenz geht keine Antwort hervor, die ohne Weiteres als *adäquat* gelten könnte.¹⁸⁴ Muss man, um zu einer solchen Antwort gelangen zu können, am Ende *den Weg des Bewusstseins aufgeben*, »um zum Subjekt zu finden« (ebd., 137), dessen Existenz sich weitgehend unbewusst um die Frage dreht, *wer* es ist? Wie ist im Zeichen der Lacan'schen Revision der Psychoanalyse die Sprachlichkeit unserer unbewussten Existenz zu verstehen? Lässt sie eine »Neuaneignung des wahren Subjekts« (ebd., 139) überhaupt zu – oder muss man es als *unaufhebbar sich selbst entzogen* begreifen? Und wie wäre dieses Sichentzogenensein genauer zu verstehen: als Entfremdung oder als *eine Alteration, die gewissermaßen ›Anderer‹ aus uns selbst macht, so aber, dass dies unvermeidlich und unabänderlich zur »Sinnkonstitution des Selbst« zählt*, wie es aus dem Spätwerk Ricœurs explizit hervorgeht (in dem sich die Spur eines seiner selbst bewussten ›Ichs‹ als Instanz der Reflexion weitgehend verloren hat)?¹⁸⁵

Der zitierte Aufsatz macht überaus deutlich, wie das ganze begriffliche Arsenal, mit dem Ricœur bislang hermeneutisch gearbeitet hatte, durch die Frage in Mitleidenschaft gezogen wird, was es aus psychoanalytischer Sicht bedeutet, zu interpretieren. Zunächst muss diese Frage vom ›ontischen‹ Vorrang eines uns leibhaftig ausmachenden Unbewussten ausgehen, in dem sich auf subjektiv intransparente Art und Weise Prozesse der Sinnbildung vollziehen, an de-

183 DI, 56/DII, 53; J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, no. 1 (1990), 87–91, hier: 89.

184 P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165, hier: 131, 136.

185 Vgl. demgegenüber die außerordentlich starke Stellung, die Motiven ursprünglichen Sichentzogenenseins, des Verlusts und der Abwesenheit des Anderen in DI zukommt (281, 322, 394, 483, 492). Zu Ricœurs Lacan-Rezeption vgl. den Beitrag von Hans-Dieter Gondek in Bd. II..

nen sich mehr oder weniger sinnfremde Kräfte abspielen (DI, 160 f./DII, 168 f.). Werden diese am ›Ort‹ des Unbewussten sich abspielen, den Prozesse in einem quasi archäologischen Verfahren¹⁸⁶ ans Licht gebracht, wie entstellt und fragmentarisch auch immer, können ihre Resultate dann ›aufgehoben‹ werden in dialektisch-teleologischen Verfahren der Bewusstwerdung, wie sie Ricœur in Anlehnung an Hegel in Erwägung zieht?¹⁸⁷ Lassen es diese Verfahren zu, weiterhin an der hermeneutischen Grundüberzeugung festzuhalten, dass ›alles‹ Sprache bzw. Rede ›ist‹ bzw. dass grundsätzlich alles wenigstens als *sagbar* gelten darf und dass das Sagen in ein Gesagtes münden kann, in dem wir uns selbst wiederfinden, so dass sich die von Ricœur immer wieder hervorgehobene »Existenzbemühung« insofern bestätigt finden wird, die sich gewiss nicht darin erschöpfen sollte, ein schieres Da-sein zu affirmieren?¹⁸⁸ Wozu auch? Und wird sich der Wunsch, im vollen Sinne zu ›sein‹¹⁸⁹, in eine Welt der Rede einfügen, die wir mit Anderen gleichsinnig teilen? Oder müssen nun alle diese Voraussetzungen und Hoffnungen als brüchig und zweifelhaft erscheinen? Entzieht sich unser unbewusstes Sein der Versprachlichung? Klaffen Sagen und Gesagtes unvermeidlich auseinander?¹⁹⁰ Begegnen wir uns darin allenfalls als ›Andere‹ bzw. ver-

186 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 138; vgl. Vf., *Archeological Questioning: Merleau-Ponty and Ricœur*, in: P. Burke, J. Van der Veken (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Boston, Dordrecht 1993, 13–24.

187 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 140 f.

188 Ebd., 165. Man müsste also weiter fragen: was für einer Art der Existenz gilt jene ›Bemühung‹?

189 Was auch immer das bedeuten mag. Als ›Lebensberater‹ in dieser Angelegenheit, der sich einfache Antworten zutrauen würde, tritt Ricœur nirgends auf. Noch seine nachgelassenen Fragmente erwägen eine ›Lebendigkeit‹, die zwischen radikaler Abgeschiedenheit à la Meister Eckhart, einem »ganz bestimmten« (nur »begnadet« ermöglichtem) Sterben und fragwürdigen Überlebenshoffnungen schwankt, die sich ungeachtet aller Versuche, sie abzuschütteln, immer wieder Geltung verschaffen. Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.) [2007], Hamburg 2011, bes. 58–71. Vielleicht führt gerade die in diesem Schwanken liegende Dynamik auf die Spur jenes ›Seins‹.

190 DI, 27/DII, 24. Mehr und mehr zeigt sich Ricœur beunruhigt von dieser Frage: so in *Philosophie et langage*, in: R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 285–289, 291, wobei unterschiedliche Einflüsse zu Tage treten: die Rückbesinnung (mit W. v. Humboldt) auf die *Rede* als *energeia* der Sprache und auf das *Sagen* als Grund

andert, ohne uns je bruchlos wiederzufinden? Und wie wäre, wenn es sich so verhält, Kommunikation mit Anderen in einer *doppelsinnig geteilten* Welt vorzustellen, auf die wir uns beziehen, ohne dabei für uns in Anspruch nehmen zu können, uns selbst zu kennen? Wissen wir wirklich, wer spricht, wenn wir uns an Andere wenden, von denen wir annehmen müssen, dass sie sich selbst nicht derart kennen, dass sie ein adäquates Verständnis von sich selbst haben könnten? Wäre das eine unverzichtbare Voraussetzung menschlicher Kommunikation (oder dessen, was man dafür hält¹⁹¹) *oder eröffnen sich deren Wege überhaupt erst unter der Bedingung des Verzichts auf ein solches (vorgängiges) Verständnis?*

Muss die Hermeneutik, die Ricœur nunmehr in eine philosophische Anthropologie des Interpretierens einfügt, das einem leiblichen In-der-Welt-sein zur Sprache verhelfen und so weit wie möglich geklärt auf es zurückwirken können soll, an dieser Stelle nicht in

alles von ihm sich herleitenden Aussagens des apophantischen Logos (unter Hinweis auf M. Heideggers *Unterwegs zur Sprache* [1959], Pfullingen 1979) und schließlich das *dire* im Sinne von Levinas im Sinne einer »diachrony« of [...] saying [that] lacks an ontological basis«. P. Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, 267, 371 f. Darum dreht sich schließlich der äußerst dicht geschriebene Levinas-Kommentar *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas, Paris 1997/2006; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015. Hier geht es um die Frage, ob sich auch das Sagen *anders sagen* bzw. zum Ausdruck bringen lässt, ohne dass das, was schließlich ›anders gesagt‹ wird, das Sagen im Gesagten tilgt. Darauf beziehen sich auch die späten Überlegungen zur sprachlichen Hospitalität einer übersetzenden Rede und eines Schreibens, das, so hofft Ricœur, vermeiden können sollte, dass wir alle als Wesen gelten müssten, »die sich selbst fremd wären«, als »sprachlich Heimatlose [...], Exilanten«, die darauf verzichten müssten, »in einer aufnehmenden Sprache Asyl zu beantragen«. Diese Sprache wird immer die Sprache Anderer sein (P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 16).

- 191 Man erinnere sich nur an die starken Bedenken Gorges Batailles, die bei Ricœur nirgends zum Vorschein kommen. Bei Bataille liest man: »Entgegen dem, was gewöhnlich angenommen wird, ist die Sprache nicht die Kommunikation, sondern ihre Negation [...].« G. Bataille, *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)* [1961], München 2002, 89; vgl. Vf., *Kommunikative Gewalt. Verletztes Leben und das Begehren nach dem/der Anderen in Georges Batailles Reflexionen über die Freundschaft (›Atheologische Summe II‹)*, in: A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015, 47–71.

eine Theorie der Kommunikation zwischen für sich selbst und im Verhältnis zueinander wesentlich intransparenten Subjekten übergehen, die allenfalls im Durchgang durch die Rede Anderer davon erfahren können, wer sie ›wirklich‹ bzw. ›in Wahrheit‹ sind? Müsste sie sich nicht von einer »Hermeneutik des ›Ich bin‹«¹⁹², die das *cogito* das Unbewusste und die Sphäre der Zeichen nur durchlaufen lässt, um es zu sich selbst zurückfinden zu lassen, bereits hier zu einer »Hermeneutik der Alterität« (Jauß) wandeln?¹⁹³ Und müsste sich diese nicht auf deren dialogische, gewiss nicht im agonalen Gegeneinander à la Hegel¹⁹⁴ sich erschöpfende Ursprünge besinnen, wie sie bei Wilhelm v. Humboldt anklingen, wo er das Verstehen vom Hören als verwandelter Rückkehr »selbstgebildeten Wortes aus fremdem Munde« her deutet?¹⁹⁵

192 Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie*, 164.

193 Zwei wesentlich spätere Aufsätze zur Psychoanalyse lassen erkennen, inwieweit Ricœur selbst von diesen Fragen umgetrieben wurde: *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française* 17. No. Spéciale: *Entre théorie et pratique* (1986), 211–223. Hier wird die Trauer als »cœur même de la psychanalyse« bezeichnet; zugleich gilt das menschliche Begehren (bzw. der Wunsch; *souhait*) dem Anderen. Es bleibt dabei aber einer unter Verweis auf Lacan beschriebenen *Nachträglichkeit* (dt. i. Orig.) überantwortet, der Versuche gerecht werden müssen, vergangenes Leben narrativ intelligibel zu machen (213, 215 f.). So kommt die »psyché [comme] text à déchiffrer« zum Vorschein. Siehe auch: *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry* 6 (1986), 437–458 (auch in: *Écrits et conférences 1. Autour de la Psychanalyse*, Paris 2008, 139–166), sowie die späten Hinweise aus dem Jahre 1985 auf Freud und Lacan in: Castoriadis, Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, 63.

194 Offensichtlich grundiert Hegels Anerkennungstheorie auch das Freud-Buch (DI, 482 f./DII, 493 f.). Im Spätwerk *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 234, 315 ff. [=PR], dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 234, 271 ff. [=WdA], dagegen fragt Ricœur, ob es nicht nötig ist, den Sinn, die Formen und Perspektiven des Kampfes gegeneinander auf allen Ebenen infrage zu stellen; vgl. P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et le don*, in: *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur. Actas VII Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*, 2003, 17–27; sowie Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. VI.

195 S. o. Anm. 28; Trabant, *Traditionen Humboldts*, 174; vgl. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903–1936, Bd. 6, 160; Bd. 5, 380; T. Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts*, Stuttgart 1981, 280 f.

Ricœur knüpft in seiner wichtigen Bilanz des aktuellen hermeneutisch-sprachphilosophischen Diskussionsstandes Ende der 1960er Jahre und dann wieder ein Jahrzehnt später an Humboldts Begriff der *energeia* der Rede an, die er zunächst im Sagen (*dire*) als Öffnung (»ouverture«) zur Welt, nicht im Gesagten oder Geschriebenen oder Werk (*ergon*) lokalisiert.¹⁹⁶ Doch geht es ihm hier wiederum in seiner Kritik der von Ferdinand de Saussure ausgehenden Linguistik, der von Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle und John L. Austin initiierten Analyse »normaler« Sprache und der Sprachakttheorie um die Sicherstellung des Weltbezugs einer *Sprachlichkeit* (dt. i. Orig.), die sich schriftlich niederschlagen kann und infolgedessen zu einer »réappropriation du sens« führen sollte. Keinesfalls kann es sich dabei um ein »unmittelbares« Verhältnis zur sogenannten Lebenswelt, wie es Ricœur bei Merleau-Ponty meinte phänomenologisch beschrieben zu finden, oder um einen unvermittelten, psychologischen oder dialogischen Bezug zum »Leben« im Sinne Schleiermachers und Diltheys handeln. Alles Unvermittelte ist Ricœur zutiefst suspekt, ja philosophisch geradezu wertlos. (Aber bedarf nicht jede Vermittlung des zunächst Unvermittelten, um möglich zu werden? Würde Vermittlung andernfalls nicht zu einem seinerseits unvermittelten Begriff?) Die Phänomenologie des Lebens bzw. der Lebenswelt muss in dem Maße hermeneutisch geläutert werden, wie das Unmittelbare das Wesentliche kaschiert.¹⁹⁷ Und das Geschriebene (»l'écrit«) ist das Mittel

196 Vgl. Ricœur, *Philosophie et langage*, 288; sowie im Aufsatz gleichen Titels *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique* 103, no. 4 (1978), 449–463, hier: 454; zu W. v. Humboldt auch: P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 91; P. Ricœur, *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: 284; J.-P. Cometti, P. Ricœur, *Philosophies du langage*, in: *Encyclopaedia Universalis*; www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-du-langage/. Ricœur deutet hier (2 f., 45) die ganze Genealogie neuerer Sprachphilosophie von W. v. Humboldts Schrift *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836) her.

197 Ricœur, *Philosophie et langage*, in: Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy*, 289. Das Unmittelbare kaschiert das Wesentliche anscheinend mit einer einzigen Ausnahme: der der religiösen, nicht konfessionellen Erfahrung jenes »bestimmten Sterbens«. S. o., Anm. 189.

par excellence, mit dem man sich alles Unvermittelte und wie in der psychischen und dialogischen Erfahrung allzu direkt Begegnende scheinbar vom Leib halten kann auf der Suche nach adäquatem Verstehen¹⁹⁸, das allein als textuell vermitteltes einer menschlichen Welt (»monde humaine«) entsprechen wird.

Der 1970 veröffentlichte Aufsatz zur Frage, was ein Text ist, bestätigt mit Nachdruck die Zurückweisung einer psychologischen und dialogischen Fundierung der Hermeneutik, insistiert erneut auf dem textuell vermittelten Weltbezug menschlicher Sprachlichkeit und richtet diese wiederum am Ziel einer Wiederaneignung zunächst fremd erscheinenden Sinns im »Eigenen« (*propre*) aus.¹⁹⁹ Dem Eindruck, in einer solchen Perspektive werde die *Welt nur gelesen*²⁰⁰, widerspricht Ricœur dann allerdings. Texte zeichnen gleichsam nur einen *quasi-monde*²⁰¹ vor und sind dabei auf die »compréhension d'autrui« angewiesen, zumal es sich bei ihnen letztlich um »témoignages humains conservés par l'écriture« handelt.²⁰² Als solche Zeugnisse werden sie vom Sagen des Hermeneuten *wiederaufgegriffen*, der sich letztlich auch wieder an Andere wendet und erst auf diese Weise das Interpretieren erneut im Gelebten verankert, von dem eine *direkte Ontologie* nicht Rechenschaft ablegen kann.²⁰³

198 Ob es aber dergleichen geben kann, ist eine Frage, die nach Nietzsche als »offene Wunde« der Philosophie gelten muss; Ricœur, *The Problem of the Will*, 288.

199 P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, in: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik II*, Tübingen 1970, 181–200. In diesem Zusammenhang wirft Manfred Frank Ricœur vor, die idealistische Kritik an der Vorstellung eines sich selbst durchsichtigen Bewusstseins gar nicht wahrgenommen zu haben und seinerseits in geradezu anachronistischer Art und Weise krypto-hegelianisch zu bleiben; M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985, 135–141.

200 Vgl. die Diskussionsbemerkungen Ricœurs in: *D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie?*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 65, no. 2 (1971), 55–68, hier: 57.

201 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique et monde du texte*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010 [=EC2], 35–46, hier: 38.

202 Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, 185 f.

203 Ricœur spricht von einem »ancrage [...] dans le sol du vécu«; ebd., 200. Zur Zurückweisung einer direkten Ontologie vgl. Ricœurs *Préface* zu G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14, hier: 13, sowie HuS, 30/CI, 44 und Cometti, Ricœur, *Philosophies du langage*, 33, 43, wo es heißt: »[Ce] qui est »donné« du phénomène de l'existence n'est, avant toute

Wenig später geht Ricœur so weit, nach den von ihm zurückgewiesenen linguistischen, semiotischen und strukturalistischen Versuchen, die Sprache (nur) als System zu denken, zu verlangen, »de reprendre à nouveaux frais le problème de Merleau-Ponty de la ›parole parlante‹«. ²⁰⁴ Entgegen einer geradezu inflationären Bedeutung, die der Sprache als solcher mittlerweile zukomme, gelte es, sich darauf zurückzubessinnen, dass es »der Mensch« sei, der spreche; und zwar weil er bzw. *jemand*, ein(e) Einzelne(r), etwas zu sagen (*à dire*) habe – gewandt an Andere, möchte man hinzufügen, und auf deren Erwiderung hin (Karl Löwith). ²⁰⁵

Ironischerweise zeichnet sich so eine Relativierung der Sprache (*langage*) durch eine Radikalisierung unserer Sprachlichkeit selbst ab ²⁰⁶: Muss man sich nicht an Andere *als solche* wenden ²⁰⁷ – von

interprétation, qu'un effet de sens, un effet de surface. La phénoménologie est herméneutique dans la mesure même où l'immédiat cache l'essentiel.« Von letzterem könne aber nur eine »ontologie brisée« Rechenschaft ablegen.

- 204 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 27 ff. Diese *parole*, also das wirkliche Miteinandersprechen, war auch schon in frühen Aufsätzen zur Wahrheit und zur Lüge gemeint; besonders prägnant und aktuell in: *La Crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, in: *Vie enseignante* 83 (1953), nov. 11, 11. Hier ruht jeglicher Sinn letztlich auf der an Andere gewandten Rede und auf dem Zeugnis (*témoignage*) des Anderen. Daraus und aus dem Angewiesensein jeglicher *vérification* auf politische Rahmenbedingungen erkläre sich auch deren *précarité*. – In Ricœurs späteren sprachphilosophischen Schriften bleibt der Rekurs auf Merleau-Pontys Verankerung allen Könnens, so auch des Sprechenkönnens, im *corps propre* maßgeblich, aber die daran anschließende Ausdruckstheorie des Phänomenologen verblasst hinter einer ganz auf den Satz als Grundeinheit gegenseitiger Rede (*parole*) abstellenden Hermeneutik; vgl. etwa P. Ricœur, *Préface*, in: A. Decrosse (éd.), *L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens*, Mardaga 1993, 5–15. Kritisch zu Ricœurs Konstellation von Semiotik und Phänomenologie generell vgl. E. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976.

- 205 *Le philosophe: Paul Ricœur*, in: *Bilan de la France 1945–1970* (Colloque de l'association de la presse étrangère), Paris 1971, 47–59, hier: 59. Das Gleiche müsste für das Symbol und für die Metapher gelten: »Le symbole [...] ne donne à penser que dans la mesure où d'abord il donne à parler«, und zwar gewandt an jemanden. Vgl. P. Ricœur, *Parole et symbole*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 49, no. 1–2 (1975), 142–161, hier: 149. In dem Aufsatz *La métaphore et le problème central de l'herméneutique* (in: *Revue Philosophique de Louvain* 70, Quatrième série, no. 5 [1972], 93–112, hier: 97) spricht Ricœur von einer dreifachen Referenz (auf die Welt [»l'ensemble des références ouvertes par les textes«; 107], auf das Subjekt und auf den Adressaten, der im Anschluss an Émile Benveniste bezeichnenderweise erst an dritter Stelle ins Spiel kommt).

Geburt an und sogar über ihren Tod hinaus? Und was bedeutet das für eben jenes Sagen, das uns zuerst in der adressierten Rede, im Phänomen des Einanderansprechens, begegnet, das aber seine Spuren im Text und in der Interpretation, Auslegung und Deutung von Texten sowie in deren Rückwirkung auf eine Welt hinterlässt, von der wir nicht nur lesen, sondern *die wir leben*? Ricœur bekennt, wie fremd ihm im Grunde die linguistischen, semiotischen und strukturalistischen Theorien geblieben sind und wie er einer gewissen existenziellen, vor allem durch Merleau-Ponty vertretenen Philosophie verbunden geblieben ist, ohne dass es noch möglich wäre, »die Philosophie von 1945« zu wiederholen – womit wohl nicht die in diesem Jahr publizierte *Phänomenologie der Wahrnehmung*, der Ricœur in kritischer Distanz verbunden bleibt, sondern der seinerzeit *en vogue* befindliche sog. Existenzialismus namentlich Sartres, aber vermutlich auch die ihm vorangegangene französische Reflexionsphilosophie gemeint ist.²⁰⁸ Keineswegs möchte Ricœur

206 Hatte Ricœur zunächst in der Rückbesinnung auf die normale Sprache geradezu die zu erneuernde Zukunft der Philosophie erblickt (*Qu'est-ce qu'un texte?*, 276), so beschäftigt ihn schon kurz darauf die Sorge einer inflationären Entwicklung in diese Richtung. Möglicherweise verlangte er deshalb auf den Spuren Merleau-Pontys danach, »[de] reprendre la parole parlante« (*Le philosophe*, 55 f., 59). Daran knüpft auch seine spätere Levinas-Rezeption mit dem Begriff des Sagens (*dire*) an.

207 Das wird freilich kaschiert, wenn man die später von Ricœur beschriebene ontologische Subversion der Phänomenologie durch die Hermeneutik so deutet, als gelte es, ein »Being-demanding-to-be-said (*un être-à-dire*) which precedes our actual saying« zur Geltung zu bringen. P. Ricœur, *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 190, 196. Was hat denn dieses *being* mit dem Anderen als solchem zu tun, der noch *als jemand* in Betracht kommen könnte? Die gleiche Frage stellte sich schon bei Heideggers Besinnung auf die Sprache als »Aufenthalt« des Menschen. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 19. Hier wird die Sprache explizit nicht als »Betätigung des Menschen« aufgefasst; und die Anderen kommen schließlich nur noch als dessen »verweste [!] Gestalt« in Betracht (ebd., 49). Eine vor einschlägigem historischem Hintergrund bemerkenswerte Ausdrucksweise.

208 Die freilich keineswegs einfach *ad acta* gelegt wird; vgl. die triadische Konstellation von *philosophie réflexive*, *phénoménologie husserlienne* und deren hermeneutischer »Variante«, auf die D. Frey hinweist in EC2, 10. Noch in seinen Unterhaltungen mit Azouvi und de Launay bekennt sich Ricœur ausdrücklich zu seinem Selbstverständnis als eines Reflexionsphilosophen – aber des Selbst, des *ipse*, nicht des Ego (C&C, 156). Und das unterscheidet ihn

auf der Spur eines von dieser Philosophie beschriebenen, in der Welt der Objekte exilierten *cogito* weiterdenken, sondern zur Welt *als gelebt* zurückfinden und besteht nicht zuletzt auch deshalb auf der referenziellen Dimension menschlicher Rede (*parole*), die ihm von einem »ontologischen Glauben« (»foi ontologique«²⁰⁹) getragen zu sein scheint, das Sein zur Sprache bringen zu können, wenn auch nur indirekt und metaphorisch – und dabei zugleich semantisch innovativ.

3.5 Die Leuener Hermeneutik-Vorlesungen

Bevor Ricœur seine 1975 veröffentlichte Theorie der Metapher und semantischer Innovation vorlegte, hat er in mehreren, 1971/2 veranstalteten Kursen an der Universität Leuven noch einmal seine an *Le conflit des interprétations* (1969) anschließende Auffassung von Hermeneutik ausführlich dargelegt. Es lohnt sich, an dieses erst seit 2013 veröffentlichte Material²¹⁰ zu erinnern, insofern es zugleich Eckpunkte von Ricœurs Philosophie markiert, die später teils revidiert, teils, was die Hermeneutik angeht, ganz in Frage gestellt werden.

Zunächst bleibt es dabei: die Hermeneutik ist uralte, wie Ricœur gleich zu Beginn feststellt, und doch setzt sie als Philosophie erst mit Schleiermacher ein, denn erst infolge seiner Schriften hat sie explizit ein ganz eigenständiges Problem: das Problem des Verstehens *als solchen* (H71/2, 48). Aber sie erweist sich als romantisch, psycho-

eben doch wesentlich von den wichtigsten Repräsentanten dieser Richtung einschließlich Lagneaus, Lacheliers und auch Naberts. Zum weiteren Kontext der Philosophie nach 1945 in Frankreich vgl. J.-P. Aron, *Les Modernes*, Paris 1984, was Hegel, Heidegger und die für Ricœur relevanten Zusammenhänge ihrer Rezeption betrifft, bes. 11 ff., 99–108.

- 209 P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102, hier: 98, 100. Schon in diesem Aufsatz weist Ricœur allerdings mit Blick auf Platon und Levinas auf ein »au-delà de l'être« bzw. der Ontologie hin, das seine spätere Auseinandersetzung mit dem radikalisierten Alteritätsdenken von Levinas maßgeblich mitbestimmen wird, wie es letzterer in seinem zweiten, 1974 zuerst erschienenen Hauptwerk *Autrement qu'être où au-delà de l'essence* entfaltet hat. Siehe dazu auch die (marginalen) Hinweise auf das fragliche »Jenseits« in Ricœurs Rezension von E. Hoffmann, *Plato*, Zürich 1950, in der *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 31, no. 2 (1951), 240–242.

- 210 S. o. Anm. 20.

logisch und subjektivistisch fehlgeleitet. Aus Ricœurs Sicht kann sie unmöglich etwa dem Anspruch gerecht werden, nachvollziehbar werden zu lassen, was Autoren wirklich hatten ›sagen wollen‹; und sie sollte sich weder einer als »obskur« bezeichneten Romantik ›unendlichen‹ Verstehens noch auch einer »démocratie chaotique de lectures« ausliefern (H71/2, 34, 50, 59), sondern sich an das textuell Objektivierte bzw. Geschriebene halten. Genau darin, und nirgends sonst, wird nach Ricœurs Überzeugung auch zu finden sein, was man ganz vergeblich in sich selbst bzw. in einem fragwürdigen Selbstverständnis sucht: »Ce que je suis pour moi-même n'est que la recherche de mon propre sens à travers les objectivations de ce sens« (H71/2, 61). Dabei hat der Begriff der Objektivierung einen hegelianischen Beiklang. Allenfalls in geistiger, textuell vermittelter, als »décentrement dans autrui« aufgefasster Distanz zu sich selbst wird es möglich sein, sich zu verstehen. Das kann im Dialog angeblich nicht gelingen, so vorübergehend und geradezu flüchtig (»transitoire et fugace«) er sich erweist. Vielmehr muss sich Gesagtes entäußern, wie es Ricœur in den einschlägigen Passagen der *Phänomenologie des Geistes* und in Hegels Theorie des objektiven Geistes treffend beschrieben findet (H71/2, 26 f., 62). Infolgedessen kann man auf ›Dasselbe‹ (*le même*) zurückkommen, es reidentifizieren und es »aufhebend« bewahren. Diesen Prozess der *Aufhebung* (dt. i. Orig.) versteht Ricœur hier ausdrücklich als *Substitution* mündlicher Rede und nicht etwa als bloß äußerliche und nachträgliche Hinzufügung zu einem dialogischen Geschehen des Verstehens, das sich auch selbst genügen könnte (H71/2, 22). Erst jenseits der »Intimität des Dialogs« beginnt der »œcuménisme de la lecture« (H71/2, 27). Hier, nicht im viel zitierten ›Leben‹, liegt das eigentliche Reich der Hermeneutik. Menschliches Leben, so wie es Dilthey beschrieben hat, verfügt glücklicherweise über die »puissance de se dépasser dans des significations« (H71/2, 63). Aber Diltheys Hermeneutik bleibt nach Ricœurs Dafürhalten weitgehend in der Vorstellung befangen, das dadurch möglich werdende Verstehen stehe und falle mit dem psychologischen »problème d'autrui« (H71/2, 68). Zwar hat die Hermeneutik einen wesentlichen Schritt über einen Kantianismus hinaus gemacht²¹¹, der nur von einem unpersönlichen Geist ausgeht,

211 Zu Kant lesen wir hier: »L'esprit général de la Critique [...] est de renverser le rapport entre une théorie de la connaissance et une théorie de l'être; il

der der Natur im Grunde fremd gegenübersteht und sie keinesfalls ›versteht‹. Und mit Recht entdeckt sie ein Verstehen, welches allenfalls *zwischen uns* möglich wird. Jedoch sucht sie es, wo es nach Ricœurs Überzeugung niemals zu finden sein wird: direkt im Verhältnis zum Anderen selbst, den es zu verstehen gilt. Ob das eine *faire* Beurteilung Diltheys ist, ist an dieser Stelle nicht zu untersuchen. Hier geht es vor allem darum, Ricœurs Denkwege nachvollziehbar werden zu lassen, um ermitteln zu können, wohin sie uns heute führen.

In dieser Hinsicht hat Ricœur in den Leuener Kursen zur Hermeneutik insofern klar Position bezogen, als er feststellte, dass es heute darum gehen müsse, »[de] tirer toutes les conséquences de la transformation imposée au concept d'interprétation par la philosophie de Heidegger« (H71/2, 79). Darunter versteht Ricœur eine noch strengere Abwendung von jeglicher Psychologie des Verstehens (H71/2, 68). Nicht wir selbst und Andere sind in erster Linie zu verstehen, sondern die Welt (H71/2, 79) bzw. unser In-der-Welt-sein, das ›Verstehen‹ überhaupt erst möglich macht. An die Stelle der kantischen, epistemologischen Problematik, was wir wissen können, sollte man sich dem entsprechend fragen: »Quel est le mode d'être de cet être qui n'existe qu'en comprenant?« Das ist die normative Reformulierung des hermeneutischen Grundproblems, das in der »constitution ontologique de la compréhension« liegt (H71/2, 66). Jene Seinsweise aber heißt *Dasein*; und das bedeutet nicht Mensch- oder Subjekt-sein, sondern den Ort, »où la question de l'être surgit, le lieu de la manifestation; la centralité du Dasein est celle d'un être qui comprend l'être« (ebd.).

›Verstehen‹ heißt hier explizit nicht, jemanden oder sich selbst ›psychologisch‹ zu verstehen²¹², sondern »aux choses mêmes« Zu-

faut mesurer la capacité du connaître avant d'affronter la nature de l'être; 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 est un esprit impersonnel« (H71/2, 48 f.). Jener Schritt bleibt für Ricœur bis zum Schluss entscheidend, wie man seinem letzten Werk deutlich entnehmen kann, wo das Zur-Welt-sein als post-kantianischer entscheidender Ausgangspunkt bezeichnet wird (PR, 90/WdA, 83).

- 212 Vgl. P. Ricœur, *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: 14, 21 f. Hier wird die fragliche »Manifestation« als Gesche-

gang zu haben, wie es hier in Husserls Worten heißt.²¹³ ›Phänomen‹ aber soll im Gegensatz zu jeglicher methodologischen Bevormundung sein, »ce qui se montre en lui-même, ce qui se manifeste« und was in diesem Sinne als ›wahr‹ erscheint.²¹⁴ Wahrheit bedeutet hier nicht »cohérence ou vérification, mais manifestation«, die die Dinge und womöglich auch sich selbst ›sehen lässt‹ (»laisser les choses être vues«). Der Hermeneutik ist es nun um dieses Sich-Zeigen²¹⁵ bzw. diese ›Zeigung‹ (»monstration«²¹⁶), ausdrücklich nicht mehr um ein »être-avec-un autre qui redoublerait notre subjectivité« zu tun. Dass es stattdessen um das »être-dans-le monde« geht, dank dessen überhaupt das (Sich-)Zeigen möglich wird, wird als außeror-

hen gedeutet, in dem sich ein »lebensweltliches«, in der Welt sich befindendes Dasein offenbart (*Befindlichkeit*, *Lebenswelt* und *Dasein* dt. i. Orig.). Freilich nicht direkt bzw. unvermittelt, sondern auf dem Umwege über Texte, die sich im Modus der Fiktion auf eine *anders mögliche* Welt beziehen, welche als neu zu beschreibende auch auf die menschliche Existenz soll zurückwirken können.

- 213 Aber durch Zeichen sollte der Zugang zu den ›Dingen selbst‹ niemals vermittelt sein, worauf Derrida insistiert (*Grammatologie*, 86), der hier an die Husserl geradezu entgegengesetzte Bedeutung von Phänomenologie bei Johann H. Lambert und Charles S. Peirce erinnert (s. a. K. Schuhmann, ›Phänomenologie«. *Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies* 1 [1984], 31–68).
- 214 Vgl. P. Ricœurs Kursus *Introduction historique au problème des signes et du langage* der Jahre 1962/3, wo unter Verweis auf Parmenides von einem »laisser-apparaître du logos« die Rede ist (4). Hier zit. nach der vom Fonds Ricœur veröffentlichten Fassung. Dieses Material dreht sich im Kern um die später immer wieder aufgeworfene Frage der *ontologischen Fundierung der Sprache bzw. ihres Verlustes* – dem Ricœur Jahre später im Sinne einer erfinderischen Referenz mit »ontologischer Vehemenz« zu begegnen versucht.
- 215 Kritisch zu dieser Redeweise vgl. Vf., *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary* (O. Abel, P. Marinescu, eds.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* XIII (2013), 117–142.
- 216 Vgl. SZ, 154 zur »Aufzeigung«. Diese kommt dem Gedanken einer »auto-présentation« (*Selbstdarstellung*; dt. i. Orig.) des Wahren nahe, wie Ricœur mit Blick auf die Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* (137) schreibt. Doch seit Merleau-Ponty spätestens, an dessen Kritik eines philosophisch seine Gegenstände überfliegenden Denkens (*survol*) Ricœur anschließt (H71/2, 70), lässt sich ein entsprechendes absolutes Wissen nicht mehr verteidigen. Insofern bleibt die Philosophie seither vom Verlust dieses Wissens (geradezu als »deuil du savoir absolu«) gezeichnet; zwischen Prätionen eines derartigen Wissens und Hermeneutik müsse man wählen, glaubt Ricœur (H71/2, 137).

dentlich wichtig eingestuft, insofern nunmehr das »problème ›mon-de‹ prend la place du problème ›autrui‹«. So kommt Heideggers Depsychologisierung des Verstehens zum Ziel (H71/2, 68): dessen Bezug auf die Welt sticht den Bezug auf den Anderen aus. Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass die Bestimmung des In-der-Welt-seins auf dem Weg einer radikalen Besinnung auf die Sprache als *dire* (sagen) – im Gegensatz zu *parler* (reden) – erfolgen soll.

Die Sagen versteht Ricoeur als »constitution existentielle« des Daseins, das Reden hingegen als »son aspect mondain« (H71/2, 76). Und als Aufgabe existenzialer Analytik definiert er, das Sprechen der als Sagen begriffenen Rede unterzuordnen (»subordonner le parler au dire«). In existenzialer Hinsicht soll Verstehen nunmehr auch besagen können: »se taire, laisser dire. Ce qui ne signifie pas être muet, ni taciturne. Le vrai silence est dans l'articulation; en ce sens, il est un mode du dire« (ebd.). In der mit Jean Ladrière beschriebenen *Artikulation von Sinn* auf der Grundlage dessen, was sich vor jeglichem Sprechen und vor jeglicher Aussage (Apophansis; H, 74, 83) *zeigt*²¹⁷, soll dann auch menschliche Kommunikation möglich werden, bei der das »moment de référence à autrui« bezeichnenderweise erst hinzutritt.

217 Vgl. die Beschreibung des weiten Weges von Aristoteles' Schrift *Peri hermeneias* (oder *De interpretatione*), die sich auf die Aussage bzw. *Apophansis* (als das apo- oder kataphatische, zu- oder absprechende »Sehenlassen von etwas als etwas«) konzentriert, bis hin zum hermeneutischen »Als«, welches allem Verstehen innewohnt, das sich auf Zu-verstehen-Gegebenes bezieht, bei J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991. Wird letzteres »sinnhaft« erfasst, findet lt. R. Schaeffler bereits (problematisches) Verstehen statt, das aber, wenn es Auslegung und Interpretation nach sich zieht, erst zu »wirklich« Verstandenem führen soll. So schwankt der Begriff der Hermeneutik nach wie vor zwischen einer erweiterten Bedeutung, die letztlich auf jegliche unser Verstehen herausfordernde Erscheinungsform von Sinn und Sprache zu beziehen wäre, einerseits und einer Beschränkung auf eine Theorie andererseits, die rekonstruieren sollte, wie ausgehend von »Sinnhaftem«, das in textueller Form vorliegt und auszulegen ist, eine eigens (nach Möglichkeit methodisch) zustande gebrachte Interpretation möglich ist. Vgl. R. Schaeffler, *Verstehen*, in: H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 6, München 1974, 1628–1641; G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della Interpretazione*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIV, Nr. 2 (1960), 161–181; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Freiburg, Basel, Wien 1969, 63 ff.

Dabei bleibt der *hermeneutische Sinn des Verstehens* scheinbar unverändert erhalten, wie ihn Gadamer als Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger«) bestimmt hat, der darin besteht, es in Eigenes zu verwandeln (»rendre ›propre«) und es sich insofern auch anzueignen.²¹⁸ In diesem Sinne sei das Verhältnis »du même à l'autre [...] tout-à-fait fondamental« (H71/2, 50). Das Angeeignete aber manifestiert sich als Welt; und darunter ist nicht etwa alles Sichtbare (oder dessen horizontale Verweisungsganzheit, wie sie von Phänomenologen beschrieben worden ist²¹⁹), sondern »l'ensemble des réalités constituées par les textes«²²⁰ zu verstehen, die es möglich machen sollen, in ihnen die »dimension de ma propre existence« wiederzuerkennen (H71/2, 24).

Seines Erachtens falsche bzw. irreführende Vorstellungen von Aneignung weist Ricoeur allerdings entschieden zurück (H71/2, 135 f.). So geht es nicht etwa darum, dass dieses Wiedererkennen jede(r) für sich allein vollzieht, sondern vielmehr um die eigentliche »énigme de la compréhension«, nämlich um die »transgression de l'incommunicabilité profonde des êtres, le franchissement d'une limite, absolue à d'autres égards, celle de la distinction des êtres« (H71/2, 26). Auf dem Spiel steht nicht weniger als ein *Sieg über die Einsamkeit, über die »impénétrabilité mutuelle des êtres«* – bei der es allerdings bleibt, solange nicht etwas auf dem Umweg über Texte ›verstanden‹ wird²²¹; und dazu ist anscheinend unbedingt Interpretation erforderlich. Ausdrücklich heißt es bei Ricoeur: »Il n'y a pas de compréhension qui ne soit déjà une interprétation« (H71/2, 61).

So absorbiert der Begriff der Interpretation den des Verstehens weitestgehend (und wohl auch jegliche wie auch immer ›verstehen-

218 Mit *appropriation* übersetzt Ricoeur das deutsche Wort *Aneignung* und schreibt ihm grundsätzlich die Funktion zu, dem Kampf gegen kulturelle Distanz und historische Entfremdung (*aliénation*) zu dienen (H71/2, 129).

219 C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

220 So gesehen geht die Welt nicht in von ihr handelnden Texten auf; sie stellt sich vielmehr als das Ensemble der durch Texte eröffneten *Bezüge* dar; vgl. *Der Text als Modell*, 90 (s. o. Anm. 14).

221 Ersichtlich bleibt man hier meilenweit von Verhaltensweisen zur Einsamkeit des Anderen entfernt, die wie der Trost keines ›Umwegs‹ über Texte bedürfen; vgl. M. Ignatieff, *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021. Ein solcher Umweg mag möglich sein, doch ist es gewiss nicht der einzige, auf dem jene »impénétrabilité« ihren fatalen Anschein einbüßen kann.

de« Begegnung mit dem Anderen). Erst unter dieser Bedingung leistet auch das Verstehen, was seine allererste Aufgabe ist, nämlich zu orientieren (H71/2, 71). Ein sein In-der-Welt-sein nicht vermittels gewisser Texte verstehendes und interpretierendes Dasein müsste so gesehen weitestgehend orientierungslos bleiben. Und das Gleiche müsste für jedes vermeintlich ›unmittelbare‹ Verhältnis zum Anderen wie auch für den Dialog und selbst für Diskurse gelten, solange sie nicht in schriftlich Fixierbares münden.

Man fragt sich allerdings, ob Ricœur hier nicht durchgängig nur ein mehr oder weniger gelehrtes Interpretieren vor Augen hat, während er ein Verstehen und Interpretieren, das im Leben, im Verhältnis zu Anderen und in den mit ihnen doppelsinnig geteilten Lebensformen stattfinden mag, weitestgehend außen vor lässt; und das, obgleich der Sinn der Aneignung des zu Verstehenden und Interpretierten in einer »révélation de nouveaux modes d'être« liegen sollte – bzw. darin, »*si vous préférez Wittgenstein à Heidegger* [!], de nouvelles ›formes de vie‹«, die uns neue Wege des Selbstverständnisses eröffnen könnten (H71/2, 136). *Demnach kann der Begriff der Lebensform ohne Weiteres an die Stelle des ›Daseins‹ treten.* (Im Unterschied zum ›Dasein‹ bezieht sich *dieser* Begriff jedoch von Anfang an auf Art und Weisen, d.h. auf das ›Wie‹ gemeinsam geteilten Lebens und lässt sich insofern nicht einfach als terminologisches Äquivalent einsetzen.)

Es erstaunt in dieser Perspektive nicht wenig, dass Ricœur mehrfach auf die *Befindlichkeit* zu sprechen gekommen ist, in der sich wie etwa in einer *tristesse poétique* unsere Art der Verwurzelung in der Welt (›enracinement‹) als deren Qualität zeige.²²² ›Versteht‹ die aber nichts? Oder handelt es sich um eine Art und Weise unseres Daseins, in der sich zeigt, nicht nur *dass*, sondern *wie* wir uns in einer sich weder einfach ›offenbarenden‹, noch auch allein im Gehalt von Texten aufgehenden, vielmehr zunächst praktisch mit Anderen im doppelten Sinne des Wortes geteilten Welt befinden;

222 Nicht zum ersten Male zeigt sich hier eine Sympathie mit Mikel Dufrenne, wenn Ricœur unter Verweis auf Jean Cohen und auf Raymond Ruyers Rede von einer »›expressivité‹ des choses« (H71/2, 125 f.) schreibt: »le sentiment de la situation [bzw. jene *Befindlichkeit*] est enraciné plus bas que le connaître; seules des expériences en quelque sorte plus ›sauvages‹ révèlent quelque chose de cette présence de l'ontologique sur le gnoséologique« (H71/2, 70). Vgl. SZ, § 29.

und zwar so, dass darin zugleich eine Herausforderung liegt, dies zu verstehen, Verstandenes auszulegen und schließlich zu interpretieren; womöglich mit der Aussicht, dass sich bessere von schlechteren, unangemesseneren oder weniger fruchtbaren Interpretationen unterscheiden lassen und dass die ›besseren‹ auf unser Leben auch zurückwirken?

Genau diese Problematik wird dann in der Trilogie *Temps et récit* (1983–85) unter dem Titel *Refiguration* bzw. *Mimesis III* verhandelt. Zuvor aber geht Ricœur mit seiner Theorie der lebendigen Metapher noch einen Umweg, ohne dabei das für ihn zentrale Problem einer *zu interpretierenden Welt*²²³ aus dem Auge verlieren zu wollen, in der wir uns vor allem hermeneutischen Zugriff und vor jeglicher Erkenntnis bereits befinden – so aber, dass sich dies nicht von der praktischen Herausforderung trennen lässt, sie auch umzugestalten, nicht um sie zu beherrschen, wie es ein vor allem auf sein ›Können‹ stolzes Subjekt nahelegen würde, sondern *um sie zu ändern, wo dies unabdingbar erscheint*. Entsprechende negativistische Momente werden auf Ricœurs späteren Denkwegen mehr und mehr zur Geltung kommen; und zwar so, dass sich der Eindruck aufdrängt, sie seien menschlichem, in Lebensformen sich manifestierendem Dasein selbst schon immanent.

4. Sprachspiele und Lebensformen in hermeneutischer Perspektive

In der Theorie der *métaphore vive* von 1975 wird deren eigentümliche sprachliche Vitalität in diesem Sinne als *ontologische Vehemenz*

223 Es geht um die Welt, wie Ricœur unter Hinweis auf Gadamer schreibt, nicht um die Umwelt (*milieu/monde ambiant; environnement*); vgl. H71/2, 28; sowie Ricœur, *Philosophie et langage*, in: Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy*, 291. Dieser Text deckt sich nicht mit dem 1978er Aufsatz gleichen Titels (s. u.). Die Welt-Umwelt-Unterscheidung hatte zuvor ausführlich Heidegger entfaltet, auf den sich Ricœur hier auch bezieht, jedoch nicht auf dessen in diesem Zusammenhang relevante *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Gesamtausgabe Bd. 29/30), Frankfurt/M. ²1992, die auf Freiburger Vorlesungen der Jahre 1929–30 zurückgehen.

charakterisiert.²²⁴ Diese bezieht sich auf unsere *Zugehörigkeit* zu einer gelebten Welt, die nicht zuletzt dank ›kreativen‹ Redens und Schreibens auch umzugestalten ist. Von *normalisierten* Formen der Rede muss eine »linguistische Phänomenologie« im Sinne Austins²²⁵ zwar zunächst ausgehen, aber das verpflichtet weder diejenigen, die gewöhnlich mehr oder weniger ›normal‹ sprechen, noch gar eine Hermeneutik, die den Sinn ihres ›Sprachgebrauchs‹ verständlich zu machen sucht, dazu, sich mit der Normalität der entsprechenden

224 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Paris 1975, 313, 379. Im gleichen Jahr betont Ricœur (in *Parole et symbole*, 159), bislang die referenzielle Dimension der Rede und der Sprache im Allgemeinen nicht genug beachtet zu haben, die sich auf die »prétention à dire quelque chose sur la réalité, bref [!] sa valeur de vérité« beziehe, wie unter Verweis auf Bertrand Russells *On Denoting* (in: *Mind* 14 [1905], 479–493) und Peter F. Strawsons *On Referring* (in: *Mind* 59, no. 235 [1950], 320–344) behauptet wird. Es ist ein Desiderat, diese restringierte Ausrichtung des Wahrheitsbegriffs mit dem im Spätwerk herausgearbeiteten Wahrheitsregister der Selbstbezeugung zu konfrontieren.

225 P. Ricœur, *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild* 25 (1972), Nr. 4, 254–260, hier: 257; ders., *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124, hier: 115; P. Ricœur, *A 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. Hier bezieht sich Ricœur auf Aristoteles' Lehre praktischer Weisheit so, dass sie sich wie eine proto-phänomenologische Vorwegnahme der *ordinary language philosophy* liest. Vgl. auch den sehr kondensierten, aber zentralen, posthum veröffentlichten Text von Ricœur aus dem Jahre 1972 zum Verhältnis von Phänomenologie und Sprachanalyse: *Analyse linguistique et phénoménologie de l'action* [Un inédit de P. Ricœur], in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, no. 4 (2015), 661–671. *En passant* anknüpfend an die Münchner Phänomenologie, namentlich an Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens* (1900) und *Motive und Motivation* (1911), einerseits und an Autoren analytischer Provenienz wie Elizabeth Anscombe, Stuart Hampshire, Richard Peters, Richard Taylor und Abraham I. Melden insistiert Ricœur hier wiederum auf dem Primat einer der Freiheit verpflichteten Praxis, die sich in Handlungen schlechterdings nicht auflösen lasse, v.a. deshalb nicht, weil erst in menschlicher Praxis bzw. in politischen Lebensformen deren teleologischer, auf das Gute ausgerichteter Sinn erkennbar werde. In diesen praxisphilosophischen, noch die politischen Schriften des Spätwerks bestimmenden Rahmen fügt sich hier auch die Anknüpfung an John L. Austin ein.

Sprachspiele und Lebensformen²²⁶ einfach abzufinden und insofern alles zu lassen, wie es ist.²²⁷ In diesem Sinne schließt sich Ricœur Habermas' Kritik an der von Gadamer vertretenen Ontologisierung jener Zugehörigkeit an und besteht auf der Möglichkeit und auf dem Sinn kritischer Distanzierung von all dem, was uns geschichtlich auf zunächst ganz und gar intransparente Art und Weise ausmacht. Er geht sogar so weit zu sagen: »Nothing survives from the past except through a reinterpretation in the present which takes hold of the objectivation and the distancing which have elevated previously living values to the rank of a text.«²²⁸ Dem entsprechend wird der Reinterpretation von Überliefertem eine quasi richterliche Macht

-
- 226 Ricœur bedient sich beider, u.a. in dem Leuener Kursus *Le discours de l'action* (digitalisierte Fassung von 2015 verfügbar beim Fonds Ricœur) systematisch behandelte Ausdrücke später v.a. im Kontext eher politischer Überlegungen zur Achtung von kulturellen Differenzen; vgl. *Entretien avec P. Ricœur*, in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1975, 8–23, hier: 15, 22.
- 227 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, Nr. 124. Ausdrücklich geht es Ricœur ja um die Entdeckung neuer Seinsweisen (»modes d'être«) oder Lebensformen (s. o., H71/2, 136; *La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, 109). Diese sind ihrerseits in leibhaftigem Leben von *sujets capables* fundiert: »Ce qui rend la phénoménologie du je plus plus fondamentale que l'analyse linguistique [...], c'est son étroite affinité avec une ontologie du corps propre«, schreibt Ricœur in: *L'homme comme sujet de la philosophie* [1988], in: EC3, 305–325, hier: 319. Genau das lasse eine bloße Sprachanalyse allzu leicht vergessen. Im Übrigen werde das »Können« eines *homo capax* von jenen bezeugt, die an es glauben; P. Ricœur, *Croyance* [1969], in: *Encyclopaedia Universalis* V, 171–176; www.universalis.fr/encyclopedie/croyance/, 21. Zum *homo capax* vgl. die Hinweise bei W. Hamacher, *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2018, 134, 376, der hier unter Hinweis auf Lactantius von einem nicht nur »fähigen«, sondern auch »zugreifende[n] und besitzergreifende[n]« Menschen spricht.
- 228 P. Ricœur, *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, in: *Philosophy Today* 17, no. 2–4 (1973), 153–165, hier: 165; ders., *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 148 f. Jede kritische Interpretation bedient sich einer »fonction neutralisante de l'imagination à l'égard de la thèse du monde« so, dass es ausgeschlossen ist, sich einer *Wirkungsgeschichte* im Sinne Gadammers (dt. i. Orig.) einfach zu überlassen (Ricœur, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, 214, 221).

der Entscheidung darüber zugetraut, was durch Tradierung ›überleben‹ soll.²²⁹

Mit der Frage, woran sich diese Macht normativ orientieren müsste, befasst sich Ricœur in direkt daran anschließenden Arbeiten zur Ideologie- und Utopiekritik, die unter von ihm bejahten säkularen Bedingungen ein eschatologisches Erbe antreten.²³⁰ Nach wie vor kommt dabei Texten hermeneutischer Vorrang zu. Texte sind es aus Ricœurs Sicht, was uns eine Welt eröffnen und zu entdecken erlaubt²³¹; und zwar so, dass wir uns auch selbst nur »devant la texte« verstehen²³² – möglichst kritisch distanziert von uns selbst und von der eigenen Erfahrung, die allerdings zur Sprache drängt (»demande à être dite«), gesagt und verstanden zu werden verlangt, ohne dass man dies auf unsere Subjektivität ›ursprünglich‹ zurückführen könnte.²³³ Doch wirken die Texte zurück auf ihre Leser, die auch leibhaftig eine Welt bewohnen, wie es vor allem das Sichbefinden in ihr bzw. das *Gefühl* offenbart. »Rien n'est plus ontologique

229 Später wird demgegenüber ein jeglichem ›Richten‹ vorausgehendes Affiziertwerden von Vergangenem stark gemacht; v.a. in: P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

230 P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28. Oft übersehen wird das negativistische Moment in Ricœurs Argumentation, der zufolge wir zu normativen Entscheidungen in der Kritik von Überliefertem und Ideologischem nur »across and through the figures of false consciousness« gelangen (ebd., 28). Zum Zusammenhang von Eschatologie und Utopie vgl. ders., *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 (1976), 49–68.

231 Zwar soll weiterhin gemäß alter hermeneutischer Überzeugung gelten, dass es eine Geschichtlichkeit (*historicité* bzw. *condition historique de l'existence*) gibt, die jedem historischen Bewusstsein vorausgeht (*Entretien avec P. Ricœur*, in: *La philosophie d'aujourd'hui*, 17); doch haben wir zu dieser Geschichtlichkeit nur vermittelt der Geschichte der Texte Zugang, durch die *die Geschichte* ihrerseits geradezu *als Text* erscheint: P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12, hier: 10.

232 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75, hier: 50. Infolge der Rückwirkungen von Gelesenem auf unser Leben kann man u. U. aber sagen: »dites-moi quelles sont vos textes, je vous dirai qui vous êtes« (vorausgesetzt, den Texten kommt eine gewisse Autorität zu); vgl. P. Ricœur, *L'autorité du texte et le lien communautaire*, in: *Esprit*, no. 313 (3/4) (2005), 187–190, hier: 188.

233 Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, 47, 49.

que le sentiment. C'est par lui que nous habitons le monde«²³⁴ (also keineswegs nur ein hermeneutisches ›Sein-zum-Text‹). Das wird indessen nur in einer notorisch vieldeutigen, metaphorischen, poetischen Sprachlichkeit deutlich, die sich jeglicher epistemischen *Verifikation* entzieht.²³⁵ Wie ein roter Faden zieht sich die Frage nach einem *nicht-verifikationistischen Wahrheitsverständnis* durch Ricœurs Schriften der nächsten Jahre.²³⁶ Hatte nicht schon Gabriel Marcel die menschliche Existenz als eine Angelegenheit der Zeu- genschaft beschrieben, die darauf angewiesen ist, dass einem geglaubt werden kann und dass man Anderen glaubt, ohne sich dabei je auf Beweise stützen oder auf einen forensischen historischen Diskurs berufen zu können, der alle Zeugnisse der Beurteilung durch Dritte unterwirft?

Die *herméneutique du témoignage* fasst die Bezeugung (*attestation*) als zunächst an den Anderen adressiert auf²³⁷; und zwar so, dass sich dabei auch das menschliche Selbst als ein der Wahrheit verpflichtetes bezeugt. In diesem Sinne gehen Selbst-Bezeugung und Zeugnis bzw. Bezeugtes zusammen – *par excellence* im Phänomen des Versprechens²³⁸, bei dem die eigene Glaub- und Vertrauenswür-

234 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, hier: 176; ähnlich in: ders., *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 55. Die Gefühle, *moods*, *humeurs*, die durch poetische Sprache ausgedrückt werden, »werfen uns [...] mitten in die Dinge«, heißt es hier.

235 In seinen *Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith*, in: H.-G. Gadamer (éd.), *Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, spricht Ricœur allerdings auch von einer (geschichtlichen, nicht ›historischen‹) »vérification existentielle« (26). Später wird ein strikter Verifikationsbegriff, wie er auf erkennbare Sachverhalte bezogen werden kann, mit Blick auf das Ganze einer Lebensgeschichte zurückgewiesen (*Lectures on Ideology and Utopia*, 241).

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

237 P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia* 42 (1972), 35–61, auch in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, Freiburg i. Br., München 2008, 7–40.

238 Vgl. P. Ricœur, *Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique*, in: *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, Paris 1986, 89–105, hier: 93 ff.; *Individu et identité personnelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72, hier: 55, 71 (auch in EC3, 329–353).

digkeit derer auf dem Spiel steht, die ihr Wort geben und, mehr noch, nicht selten *durch ihr ganzes Leben das Versprochene einlösen* müssen oder darin versagen. Dabei sehen sie sich mit einer nicht ›leicht zu nehmenden‹ Welt von Widerständen und Hindernissen, Um- und Abwegen konfrontiert²³⁹, die nicht bloß wahrgenommen wird, wie es Husserls Phänomenologie der Lebenswelt zeitweise nahelegen konnte, sondern die menschliche Existenz als eine Weise des Widerstehens erfahrbar werden lässt – wie es bereits aus Maine de Birans Notaten, aus Diltheys Realitätsbegriff und aus Merleau-Pontys Rede von einer »Landschaft der Praxis« hervorging.²⁴⁰

Nicht nur eine ›Welt‹ von Dingen widersteht uns jedoch durch ihre Trägheit und Widrigkeit (*adversité*²⁴¹), sondern vor allem die Anderen widerstehen uns; und zwar nicht allein durch ihr Tun, sondern schon dadurch, dass sie uns als Andere nicht zur Verfügung stehen.²⁴² Vielmehr stehen wir ihnen zur Verfügung gemäß einer »disponibilité qui procède d'abord de toi vers moi«. Dieser von Marcel entlehnte Gedanke lässt es als geradezu widersinnig erscheinen, von Anderen Besitz ergreifen zu wollen (›posséder l'impossible‹). Aber während Marcel hier weniger an Andere als solche, als vielmehr an das ›Sein‹ denkt, wird sich bei Ricœur, unter dem

239 Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: Kuhn et al. (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, 105–124, 110, 124 zu Hans Lipps' Phänomenologie des Versprechens und zur Kritik an einem vermeintlich primär ›sehenden‹, nicht praktisch sich manifestierenden *cogito*.

240 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1984, 241. Nur am Rande ist hier darauf hinzuweisen, dass Ricœur in ›praxisphilosophischer‹ Hinsicht schließlich stark zu einer Reaktualisierung der aristotelischen *phronesis* neigte, wie es auch seine späte Erinnerung an Gadamer und sein Kommentar zu Pierre Aubenques *La Prudence chez Aristote* (1963) anzeigen: P. Ricœur, *Retour de Gadamer*, in: *Libération*, no. 4703 (1996), 1–3; auch verfügbar auf www.fondsriceur.fr; *A la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, 13–22.

241 M. Merleau-Ponty, *Der Mensch und die Widersetzlichkeit der Dinge*, in: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 115–134.

242 Inwiefern nicht, wird eines der großen Themen im späteren Werk von Levinas sein; u.a. in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974/8], Freiburg i. Br., München 1992, wo es auch zu einer Subversion des menschlichen Willens kommt (123 ff.), mit der sich Ricœur schwer tun musste. Hierbei geht es keineswegs darum, jene Verfügbarkeit, die man sich selbst versagt, nur Anderen zuzusprechen. Gemeint ist eher ein dem Anderen offen stehendes bzw. angebotenes Zur-Verfügung-stehen (ohne instrumentalistischen Beiklang).

maßgeblichen Einfluss von Levinas, mehr und mehr der Gedanke durchsetzen, dass es der Andere als solcher ist, von dem her eine unüberwindliche Widersetzlichkeit gegen jegliche Inbesitznahme zur Geltung kommt und dass von daher das zunächst mit Marcel und Heidegger bedachte *co-esse* oder *être-avec* bzw. Mitsein in einem »monde en commun« neu zu interpretieren wäre.²⁴³ Was es zu allererst zu verstehen gilt, ist dies: wie es überhaupt möglich ist, in einer gemeinsam geteilten und vielleicht bewohnbaren Welt zu ko-existieren (bzw. sie als solche zu leben, im transitiven Verständnis dieses Wortes), in der über niemanden zu verfügen ist, in der man vielmehr Anderen zur Verfügung steht, deren Alterität in dieser Welt nicht aufgeht. Auch das soll jedoch zunächst aus der Welt des Textes (»monde de texte«) mit der ihr eigenen Alterität symbolischen Sinns²⁴⁴ hervorgehen, die sich indirekt auf eine mit Anderen geteilte, kommunikativ zu realisierende Welt der Praxis bezieht, »dans quoi il serait possible de vivre«,²⁴⁵

Ob sich eine solche, geradezu *veränderte Welt* aber als ›lebbar‹ erweisen wird, steht dahin. Lässt sich die zunächst sich aufdrängende »Unmöglichkeit der Kommunikation« wirklich aufheben – oder blickt man hier in »Abgründe [...], die der Diskurs niemals überwindet« – zumal er sich ›zwischen uns‹ niemals auf identischen Sinn stützen kann, den Ricœur für unauffindbar hält?²⁴⁶ Stellt sich infolgedessen ein »Schmerz, der eigenen Vergangenheit gegenüber

243 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74, sowie die sich anschließenden Diskussionsbemerkungen (75–94), hier: 56, 63, 66. Der von Marcel zu Levinas zurückgelegte Weg ist hier nicht i. E. nachzuzeichnen; vgl. aber Ricœur, *La pensée de Gabriel Marcel*, wo mit Blick auf beide Philosophen zwischen Ontologie und Ethik ein »milieu d'hospitalité« in den Blick kommt, das sich als bloße Ko-Existenz (das auch indifferent und bloß nebeneinander denkbar wäre) nicht mehr fassen lässt (ebd., 10–13). In entfernter Beziehung dazu steht der später ins Spiel kommende Begriff einer »hospitalité langagière« und »narrative«; etwa in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 136 f.

244 Ricœur, *Le symbole donne à penser*, 68.

245 Ricœur, *Philosophie et langage*, 460, 462 f.

246 P. Ricœur, *Diskurs und Kommunikation*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 11 (1977), 1–24, hier: 5; *Vom Übersetzen*, 43. Vgl. demgegenüber den Kommentar zu Freges (mehrfach wieder aufgegriffener) Unterscheidung von Sinn und Bedeutung (*sens* und *référence* bzw. *sens* und *dénotation* in H71/2, 18, 24, 27, 128 f.

fremd zu werden«, ein, ohne dass sich daraus noch eine »Bildung« ergeben könnte, wie sie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben hat? Oder müssen wir unvermeidlich daran festhalten, dass wir *sagen*, worin dieser Schmerz liegt, und dies werde sich im *Gesagten* als potenziell öffentlicher *articulation du sens* (Ladrière) dialektisch aufheben lassen?²⁴⁷ Genau darauf baut Ricœur noch Mitte der 1970er Jahre²⁴⁸ – weit entfernt, in dieser Hinsicht einfach »auf Hegel verzichten« zu wollen, wie er es später (in *Zeit und Erzählung III* [1985]) selbst forderte. Und dabei glaubt er sich rückhaltlos auf das »ursprünglichste Verstehen« verlassen zu dürfen, das seines Erachtens in dem »Versuch« liegt, »das zu bestimmen, was mich affiziert«, bzw. »zu denken, was ich empfang«²⁴⁹. Wenn das Denken

247 Vgl. P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147. Entsprechend optimistisch beurteilt er die Aussichten einer »verstehenden«, hermeneutisch fundierten Sozialwissenschaft in der Auseinandersetzung mit dem Anschein nach »Sinnfremdem«; P. Ricœur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29, hier: 18–25. Auf Ladrière beruft sich Ricœur mehrfach im Kontext seines *Discours sur l'action* (1970/1).

248 Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, 9.

249 Vgl. ebd., 4, sowie *Vom Übersetzen*, 43. Dem läuft allerdings eine Passivität zuwider, die Ricœur in seinem dem Freud-Buch unmittelbar vorangegangenen programmatischen Beitrag zur 1962 veranstalteten Konferenz der UNESCO über »Les fondements du symbolisme à la lumière de plusieurs disciplines« beschrieben hat: *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme I*, no. 1 (1963), 152–184. Hier geht es darum, die Symbole sprechen zu lassen, im Gegensatz zu einer weitgehend leer gewordenen technizistischen Sprache, der Ricœur die Wiederbelebung eines Archaismus entgegensetzt, von dem er sich auf den Spuren Heideggers und Bachelards eine Rückkehr zur vollen Sprache eines geradezu sprechenden, dabei vieldeutigen Seins verspricht. Die Rede ist sogar von einer *Remythisierung* (166) in einem »laisser venir de sens« und »laisser apparaître les visées les plus lointaines du symbole« (167), das deren Wahrheit in einer aussagbaren Analogie des Seins wiederherstellen soll (168). Diese würden wir nicht etwa willentlich wiederherstellen; vielmehr soll gelten: das Sein selbst bzw. genauer: die »étance même, la qualité d'être« (Étienne Gilson) »s'adresse à nous« (168, 170). Das jedenfalls geht aus einer ersten, kindlichen Naivität hervor, die Ricœur auf kritischem Wege wiedergewinnen will – im Durchgang durch die Entlarvung von Mythen, Symbolen und Träumen, die völlig zu verbergen, zu entstellen und zu entfremden drohen, worum es uns als begreifenden Lebewesen gehen muss: die im *désir* und in *pulsions* sich manifestierenden »visées fondamentales« unseres Lebens (173, 176). Dagegen werden kritische

unsere Affizierbarkeit derart durchdringen und sich transparent machen könnte, käme es am Ende nur noch in Frage, so affiziert zu werden, wie man sich affizieren lassen möchte?²⁵⁰ Würde das nicht bedeuten, jegliche radikal passive Affizierbarkeit in Abrede zu stellen und sie insgeheim aktivistisch umzudeuten, so als würde sie sich nur uns selbst verdanken?²⁵¹

Macht sich hier wiederum jene Abwehr alles ›Unmittelbaren‹ bemerkbar, die Ricœur zutiefst der »stummen Finsternis« (DI, 469/DII, 480) des Leibes, jeglichem direktem Affiziertwerden, allen noch unverstandenen Gefühlen einschließlich der *diastasis* und *distentio* der Seele²⁵² und auch der menschlichen Stimme misstrauen lässt?

Verfahren einer Entschleierung (»dévoilement« bzw. »désoccultation«) so aufgeboten, als könnte die *aletheia* (i. Orig.) Heideggers das Gleiche bedeuten wie Bewusstwerdung im psychoanalytischen und Aufklärung im philosophischen Sinne (177). All dies richtet sich gegen unsere Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit als unsere fundamentale Hybris (179). Ricœur deutet diese Wahrheit explizit an: es gehe darum, wieder ›wie die Kinder‹ zu werden, wie es an einschlägiger Stelle heißt (184). Ist das sehr weit entfernt von der Haltung (»attitude«) einer hermeneutischen Passivität, »qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même«? Vgl. Ricœur, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, 25.

250 Genau so deutet Ricœur Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte: als unserem Denken unterworfen, was wir empfangen. Dabei geht es um das »project of allowing oneself to be affected, and the competence to remain affected«; *History and Hermeneutics*, 7, II. Zuvor war wiederum das Modell eines dialogischen Verhältnisses zum Anderen zurückgewiesen worden. Im Gegensatz zu letzterem behauptet Ricœur: »between our contemporaries and ourselves« könne im Grunde die gleiche Art der Vermittlung vorliegen wie zwischen uns und Texten, die sich auf die Vergangenheit beziehen (ebd., 14).

251 Diese Fragen brechen, wiederum offenbar unter dem Einfluss von Levinas, v. a. auf in dem Aufsatz: *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, wo Ricœur auf der Suche nach einer Ontologie ist, die einem ›fähigen‹, in einer praktischen Welt von Wegen und Hindernissen sich bewährenden, Subjekt (*sujet capable*) genauso Rechnung tragen müsste wie dem ethischen Befund, dass es nur vom Anderen her überhaupt zum ›antwortenden‹ werden kann, niemals allein aus sich heraus (391, 400 ff.). So wäre denn auch der frühere Begriff des absolut Unwillentlichen umzudeuten.

252 Mit Blick auf Plotin und Augustinus erklärt Ricœur unmissverständlich: unsere Zeiterfahrung »n'est jamais vécue directement«, sie sei deshalb unvermeidlich auf symbolische (interkulturell diverse) Artikulation angewiesen; und zwar so radikal, dass man sagen kann, es sei der »procès de symbolisation

Erklärt sich so, dass er geradezu einer »Entmachtung der Stimme« das Wort redet und darauf insistiert, Hermeneutik beginne erst dort, »wo der Dialog endet«²⁵³, und dieser könne, hermeneutisch geläutert, erst wieder einsetzen, nachdem die durch Texte vermittelte Alterität in der Selbstheit einsamer Leser:innen integriert worden ist, die sich dann aber erneut »äußern« müssen, da sie sich in ihrer Selbstheit niemals hermeneutisch selbst genügen können?²⁵⁴

qui fait le temps humain«. Vgl. Ricœur *Introduction*, in: *Le temps et les philosophies. Études préparées pour l'UNESCO* [par H. Aguessy, B. Hama, A. Hasnaoui et al.], Paris 1978, 11–29, hier: 24. Zur *distentio* als Entsprechung zur neuplatonischen *diastasis* vgl. ebd., 13, sowie *Autrement*, 12.

- 253 Man mag bezweifeln, ob die zentrale These des Interpretationsbuches, dass wir des Verstehens durch »ein andere[s] Bewußtsein« bedürfen und uns in unserem »Wunsch nach Sein« (*désir d'être*) keineswegs selbst genügen können (DI, 468/DII, 480), mit dieser geradezu anti-dialogistischen Überzeugung des Autors je befriedigend konfrontiert worden ist.
- 254 Ich muss gestehen, dass mir diese Abwertung des Dialogischen, die unbedingte Hochschätzung verschriftlichter Textualität und die beschriebene Nachordnung allen Verstehens mit Anderen in lebenspraktischer Hinsicht fatal vorkommen. Vgl. P. Ricœur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welt-erfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 86 f., 74.; sowie Ricœur, *Der Text als Modell*, 101. Hier verteidigt der Autor erneut die »Objektivität« des Textes gegenüber dem, was er für dialogistische Missverständnisse zu halten scheint. Auch im Verhältnis zum Text spielt sich keinerlei »Dialog« ab. In der Tat stellen jedenfalls Texte nicht *von sich aus* Fragen an uns, wie es Andere tun können (s.o.). Schließlich geht Ricœur so weit, einer (analog vorgestellten) körperlosen Stimme des Textes mehr zuzutrauen als der Rede des Anderen in leibhafter Präsenz und einer vermeintlichen »Reminiszenz« des Wahren in der Innerlichkeit eines Subjekts, gegen die Ricœur noch in dem späten, anti-platonischen Essay polemisiert *Éloge de la lecture et de l'écriture*, in: *Études théologiques et religieuses* 64, no. 3 (1989), 395–405, hier: 398, 402. Doch bleibt er in dieser Frage am Ende zutiefst ambivalent, wie sein Hinweis auf die »einzigartige Passivität und Fremdheit« einer (nicht nur metaphorisch vorgestellten) Stimme beweist, die im Verhältnis des Selbst zu sich unaufhebbar und in gewisser Weise unheimlich bleibt (*Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 28; auch in: EC3, 393–414).

5. Bewohnbare Welt?

Die wichtigste Funktion von Texten wäre es in dieser Sicht allerdings nicht, überhaupt etwas symbolisch und vieldeutig zu verstehen und zu denken zu geben, sondern wiederum: eine Welt vorstellbar zu machen in der man ›wohnen‹ (bzw. *beherbergt werden*) könnte.²⁵⁵ Denselben *praktischen Sinn* hat *kreative* metaphorische Rede: sie zeitigt eine *augmentation icônique* (François Dagognet) unseres In-der-Welt-seins, das die Bewohnbarkeit einer Welt keineswegs von sich aus verbürgt. Gerade das steht vielmehr im Kern in Frage: ob eine Welt möglich ist oder im Zuge einer »reality remade« (Nelson Goodman) überhaupt erst *möglich werden* kann, »in which we could dwell«,²⁵⁶

Aber was bedeutet das – zumal im Rahmen einer Hermeneutik, die sich nach ›1945‹, in einem weitgehend verwüsteten Europa auch ihrerseits ganz neu im ›Kontext‹ von Zeit und Geschichte situieren musste?

Die Aufgaben der Hermeneutik hat Ricoeur unter der Ägide dieser beiden Leitbegriffe in *Zeit und Erzählung I* (1983) klar umrissen²⁵⁷:

255 Ein wichtiger Unterschied: man *wird* beherbergt, wohnt aber ›selbst‹ – was von hermeneutischer Seite immer wieder unter Hinweis auf den einschlägigen Text Heideggers erläutert wird (s. H. Wiechens [Hg.], *Bauen Wohnen Denken. Martin Heidegger inspiriert Künstler*, Münster 1994). Als ob es nicht auch darauf ankommen würde, wie die Welt ›bewohnt‹ wird. In diesem Sinne schreibt H. Arendt: »Die Weise, nach der wir Menschen eigentlich auf der Erde sind, ist [...] das Wohnen. Menschsein: Als Sterblicher auf der Erde sein, heisst: Wohnen.« Und sie fügt hinzu: »Menschsein = die Erde bewohnen = als Sterblicher auf der Erde sein; die Flüchtigkeit des menschlichen Bezugs zur Erde, der Mensch ist ›nicht von dieser Welt‹, er ist auf ihr nur im Modus des Wohnens. Dies besagt seine Sterblichkeit.« H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band*, München, Zürich ²2003, 144. Doch weist die menschliche Sterblichkeit ihrerseits eine Historizität auf, in pandemischen, aber auch kriegsgerischen und genozidalen Zeiten und unter ökologischen Bedingungen, die Millionen zur Flucht zwingen – auf die Gefahr hin, unterwegs in einer *massa perdit*a unterzugehen...

256 Ricoeur, *The Function of Fiction in Shaping Reality*, 136, 139; *Mimesis et représentation*: 61.

257 Jedes interpretative Anknüpfen an das Werk Anderer muss unvermeidlich selektiv erfolgen. Wie das hier geschieht, wird gleich deutlich werden. Vergleichsweise abgeblendet bleiben abgesehen von hier zitierten und kommentieren Arbeiten zur Hermeneutik die folgenden Stationen, die Ricoeurs Denkwege

Sie liegen darin, »die Gesamtheit der Vorgänge zu rekonstruieren, durch die ein Werk sich von dem undurchsichtigen Hintergrund des Lebens²⁵⁸, Handelns und Leiden abhebt, um von einem Autor an einen Leser weitergegeben zu werden, der es aufnimmt und dadurch sein Handeln verändert« (ZEI, 88/TRI, 86). In der Aussicht auf eine bewohnbare Welt geht es jedoch darüber hinaus um das *Worumwillen* dieses als *Mimesis I-III* rekonstruierten Zusammenhangs. Deshalb insistiert Ricœur gegen die romantische Hermeneutik und über Heidegger hinausgehend: »Das, was in einem Text interpretiert wird, [ist] der Vorschlag einer Welt [...], in der ich wohnen und meine eigensten (!) Möglichkeiten entwerfen könnte« (ZEI, 127/TRI, 122). Haben wir einen solchen »Vorschlag« nicht zunächst Anderen zu verdanken, an die wir anknüpfen können? Und betrifft er nicht im Zuge der *Mimesis III*, durch die der Text gewissermaßen seinen Weg zurück in die Welt findet, das Zusammenleben mit Anderen, die uns Zeit-Räume lassen, eröffnen und sichern müssen, ohne die wir auch die »eigensten« Möglichkeiten niemals realisieren könnten?

durchlaufen haben: (a) das Verhältnis zwischen Hermeneutik und Reflexion (P. Ricœur, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* [communication de P. Ricœur suivie d'un débat avec A. Caracciolo et d'autres], in: *Archivio di Filosofia* 31, no. 1–2 [1961], 51–73; ders., *Herméneutique et réflexion*, in: *Archivio di Filosofia* 32, no. 1–2 [1962], 19–41); (b) die Konflikte verschiedener Interpretationen (Ricœur, *Le Conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, 152–184); (c) das Verhältnis von Symbolik, Zeitlichkeit und Existenz (P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: H. Kuhn et al. [Hg.], *Interpretation der Welt*, Würzburg 1965, 32–51, auch in: CI, 23–50); (d) die Frage der Demythologisierung (*Conférence au centre européen universitaire de Nancy*; vgl. Nr. II. A. 222 in der Bibliographie in: L. W. Hahn [ed.], *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, La Salle 1995); (e) die Frage kritischer Distanzierung vom Überlieferten, der Ideologie- und Säkularisierungskritik (seit Anfang der 1970er Jahre; vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* [1986], Paris 1998; sowie ders., *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie*, s. Anm. 230); (f) die biblische Hermeneutik (vgl. v. a. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006); (g) die Funktion der Hermeneutik in den Sozialwissenschaften (P. Ricœur, *L'herméneutique et la méthode des sciences sociales*, in: P. Amselek [éd.], *Théorie du droit et science*, Paris 1994, 15–25); sowie schließlich (g) Fragen des Verhältnisses zwischen Hermeneutik und Rhetorik, Gerechtigkeit und Recht (P. Ricœur, *Rhétorique. Poétique. Herméneutique*, in: *De la métaphysique à la Rhétorique*, Bruxelles 1986, 143–155, auch in: L2, 481–495; ders., [Pour une herméneutique juridique:] *Interprétation et/ou argumentation*, in: *Le Juste I* [1995], Paris 2022, 215–242).

258 »Fond opaque du vivre«; *Mimesis et représentation*, 53.

Betrifft also die nur zu bezeugende »habilité du monde« insofern einen sozialen »accord de l'homme et du monde«?²⁵⁹

Müsste eine bloß auf Texte fixierte literarische Hermeneutik nicht in der Tat eine »arme Verwandte«²⁶⁰ einer viel weiter zu fassen- den Hermeneutik bleiben, die letztlich auf eine durch Texte »refi- gurierte« soziale Welt zielt, welche zu einer nicht bloß irgendwie, sondern gegebenenfalls auch würdig und gut bewohnbaren²⁶¹ nur durch eine Praxis der Hospitalität und Gastlichkeit dank Anderer werden kann?²⁶² Was Ricœur in seinem späten Werk explizit als »Hermeneutik des Selbst« entfaltet, lässt diesen Zusammenhang nicht immer deutlich erkennen (Sca, 29 ff./SaA, 28 ff.). Doch sieht er sich bereits in *Soi-même comme un autre* (1990) dazu genötigt, selbsthaftes Leben nicht nur als auf der Suche nach seiner eigenen Erzählbarkeit befindliches²⁶³ zu verstehen, sondern es hinsichtlich seiner praktischen Bezeugung zu denken, die sich in den Spielräu- men einer solchen Praxis bewegt.²⁶⁴

259 P. Ricœur, *Philosophie, sentiment et poésie. La notion d'apriori selon Mikel Dufrenne*, in: *Esprit* 29, no. 293 (3) (1961), 504–512, hier: 509 f.

260 ZEIII, 283 ff./TRIII, 255 ff.

261 Vgl. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, 157–165, 193–200, wo der Autor mit Blick auf Wittgenstein zu bedenken gibt, es gehe um eine im Zeichen von Hiroshima versehrte Welt, »dans lequel on peut vivre« (195 f.). Aber wie, ist mit John Rawls u.a. die Frage. Vor dieser Frage bleiben Hermeneutik-Theoretiker wie Quentin Skinner und E. D. Hirsch noch stehen, die auf dem historischen Kontext literarischer Interpretationsarbeit insistieren; vgl. E. D. Hirsch, *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *New Literary History* 3 (1971), 245–261, hier: 250–254; Q. Skinner, *Hermeneutics and the Role of History*, in: *New Literary History* 7 (1975), 209–232.

262 Keineswegs müsste man, um dem Rechnung tragen, wie »in Heideggers Dis- kurs die Herrschaft einer ausgedehnten Metaphorik der Nähe« im Sinne »der einfachen und unmittelbaren Präsenz« sowie mit ihr kurzgeschlossener Wer- te von »Nachbarschaft, Behausung, Haus, Dienst, Bewahrung, Stimme und Gehör« bedienen, wie Derrida argwöhnte. Sind nicht alle diese Begriffe im Zeichen unaufhebbarer Alterität revidiert worden, die es ausschließt, in der fraglichen »Nähe« wie im »Häuslichen« je ganz »bei sich« zu sein? Vgl. J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 136.

263 Wie der Titel jenes einschlägigen Textes lautet (s. o. Anm. 132). P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism* 14, no. 2 (1988), 203–215, hier: 213; Sca, 210 f./SaA, 219.

264 Drastisch schreibt Ricœur: »A life is no more than a biological phenomenon as long as it has not been interpreted« – und zwar vor allem im eigenen Interesse

Weder ein solches Leben auf der Suche nach seiner eigenen Erzählbarkeit noch auch das praktisch bezeugte Selbst lässt sich als biologisch reduzierbares vorstellen. Dass man wie auch Ricoeur selbst bis heute häufig mit Charles Taylor von Menschen auch als hermeneutischen (*self-interpreting*) *language animals* spricht²⁶⁵, kaschiert in dieser Hinsicht entscheidende Unterschiede. In geschichtlichem Leben wird nicht auf eine gewisse Umgebung ›reagiert‹, sondern in einer mehr oder weniger zu verstehenden Welt²⁶⁶ auf Anderes und Fremdes Antwort gegeben²⁶⁷; und zwar so, dass dabei das jeweilige ›Worauf‹, das keineswegs einfach ›gegeben‹ ist²⁶⁸, ebenso wie die Möglichkeit des Verstehens selbst radikal mit auf dem Spiel steht²⁶⁹. Wenn darin mehr liegt als nur

eines Selbst, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, um es mit Heidegger zu sagen (vgl. Ricoeur, *Life in Quest of a Narrative*, 27 f.). Wie das zur später v.a. mit Levinas gedachten Dezentrierung des Selbst im Zeichen eines ihm vom Anderen her widerfahrenden und es im Sinne von G. Marcel ›verfügbar‹ machenden Anspruchs passen soll, bleibt rätselhaft. Gilt es zwischen Biologie und Hermeneutik eines letztlich auf sich selbst zentrierten Selbst nicht noch dritte Wege zu erkunden? Siehe dazu die Überlegungen im Anschluss an Canguilhem zum Leben in biologischer, sozialer und existenzieller Bedeutung in: *Le Juste* 2, Paris 2001, 217. – Der Begriff einer narrativen Identität, die geradezu durch die Erzählung hervorgebracht wird (P. Ricoeur, *Le récit interprétatif*, in: *Recherche de Science Religieuse* 73, no. 1 [1985], 17–38, hier: 21, 23), hat inzwischen eine fragwürdige Karriere hingelegt, in der der nicht weniger wichtige Gedanke praktisch bezeugten, nicht erst nachträglich erzählten Selbstseins weitgehend unterschlagen wird.

265 C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 113; J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010, ch. 6.

266 S. o. Anm. 223 zur Unterscheidung von Umwelt und Welt.

267 E. Cassirer, *Essay on man* [1944], New York 1954, 6, 21, 24, 26, 43 f.; J. Starobinski, *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaars*, Frankfurt/M. 2003; D. Böhler, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode*, in: M. Fuhrmann, H. R. Jauf, W. Pannenberg (Hg.), *Text und Applikation. Poetik und Hermeneutik IX*, München 1981, 483–511, hier: 484 f.

268 Waldenfels, *Antwortregister*, 15, 241.

269 Und zwar derart radikal, dass Georges-Arthur Goldschmidt zu dem Schluss kam, dass gerade das, was der Sprache Widerstand leistet und das Sprechen immer wieder scheitern lässt, sie am meisten ausmacht und sie »zum Reden bringt«. »In diesem Abgrund gründet das Sprechen«, lesen wir in seinem Buch *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 15 f., 25, 146, 158 – im Gegensatz zu Paul Valéry, für den feststand: »Der eigentliche Vollzug der Rede [...] überlebt das Verstandenwerden nicht«

›Leben‹, so muss das »Anders-sein-als-Leben« allerdings aus ihm selbst entsprungen sein, mutmaßte Georg Simmel.²⁷⁰ Nimmt dieses Anders-sein geschichtliche Form an, erweist es sich keineswegs nur als eine Art Zutat zum Leben, die ihm äußerlich bliebe, sondern als – förderliches oder zersetzendes – »Ferment der Lebendigkeit«²⁷¹ eines menschlichen, leibhaftigen Selbst, das sich responsiv zu allem verhalten kann, was seine ›Antworten‹ herausfordert, und auf diese Weise eine geschichtliche Gestalt annehmen kann. Insofern geht letztere aus dem Leben hervor und wirkt auf es zurück, ohne dass aber Leben und Geschichte je ganz zur Deckung kommen könnten.

Interpretiertes Leben ist abgesehen davon auf den ethischen und moralischen Kontext menschlicher Lebensformen angewiesen, in denen es sich nur als wie auch immer ›aufgenommenes‹ auch verständlich werden und verständlich machen kann, wenn auch nur begrenzt. Wo es keinen solchen Kontext gibt, entbehrt auch das Erzählen jeglichen sozialen Anhalts. Dieser Kontext muss sich als Zeit-Spielraum des Erzählens und Zuhörens praktisch bewähren, in dem allein es möglich wird, narrativ ›Wiederholtes‹²⁷² an Andere zu adressieren. Ohne diese Möglichkeit bliebe alles Erzählen und jede mimetische Refiguration praktischen Lebens einer Weltlosigkeit überantwortet, in der wie gesagt nicht einmal die ›eigensten‹ Möglichkeiten irgendeine Chance hätten, Wirklichkeit²⁷³ zu werden.

Nicht zuletzt so wäre zu verstehen, dass Ricœur die menschliche Zeiterfahrung als den »ultimativen Referenten« einstuft²⁷⁴: Ob sie in die Erfahrung einer ›wirklich‹ bewohnbaren Welt einmünden wird, steht und fällt allerdings mit der Dimension *sozialer Zeit*, in der

(*Theorie der Dichtkunst*, Frankfurt/M. 1975, 150). Für Goldschmidt zeigt sich in der an den Anderen gewandten Rede ein unaufhebbares Nicht-Verstehen, das gleichwohl nicht einfach als Mangel an Verstehen zu begreifen ist, da es die Rede immer neu inspiriert.

270 G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, Berlin 1916, 31.

271 P. Yorck v. Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, Hamburg 1991, 6.

272 Vgl. zum Begriff der Wiederholung P. Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 20.

273 Was diesen Begriff angeht, so insistiert Ricœur auf dem im Deutschen unverkennbaren Zusammenhang mit dem Wirkenden und dadurch Wirklichen: *Mimesis et représentation*, 63.

274 Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, 25.

man einander Gehör schenkt.²⁷⁵ Würde die Theorie der *Mimesis I–III* nicht in Richtung auf diese Dimension erweitert, müsste sie letztlich auf ein narrativ vermitteltes Verhältnis des Selbst zu sich selbst beschränkt bleiben.

Ricœur scheint diese Gefahr geahnt zu haben. Zwar wiederholt er in seinem zentralen Aufsatz zur hermeneutischen Logik von 1978 bzw. 1981²⁷⁶ noch einmal alle wesentlichen Grundgedanken der philosophischen (hier ganz überwiegend deutschsprachigen) Tradition, der er sich am meisten verbunden fühlt.²⁷⁷ Doch es ist unverkennbar, wie im Laufe der 1980er Jahre mit Macht ein radikaler Begriff des Anderen – als ›Du‹ eines Anrufs und als Quelle der Verantwortung²⁷⁸ – ins Spiel kommt, der die Frage nach dem Selbst ganz neu aufzuwerfen zwingt.²⁷⁹

275 Auch so könnte man verstehen, dass es in »Geschichte, history and *histoire*« um unser »mutual belonging to the world« geht; vgl. P. Ricœur, *Can Fictional Narratives be True?*, in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* XIV (1983), 3–19, hier: 11.

276 Ricœur, »*Logique herméneutique?*«; hier zit. nach der Fassung in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223; repr. in: EC2, 123–196. Rückblickend auf Lipps, Dilthey und Heidegger heißt es: »avant que l'histoire ait un objet et une méthode, nous sommes historiques« (181); d.h. auch: bevor es zu Formen der Distanzierung von der vermeintlichen Autorität einer Wirkungsgeschichte kommen kann, die sich jeglicher spekulativen Aufhebung widersetzt (185–8) und auf Kritik angewiesen ist. Dabei dient wiederum die Psychoanalyse als Modell der Interpretation von unaufhebbar Nicht-Transparentem (198). Gleichwohl wird einer »réintégration des significants aliénées dans une compréhension de soi médiante« das Wort geredet (199), die auf den Kontext einer Gesprächsgemeinschaft angewiesen ist (210). Während hier noch auf die Ritter-Schule verwiesen wird (202), sprengt die immer stärker sich Geltung verschaffende Radikalisierung der Alteritätsproblematik jedoch wenig später jede »neo-aristotelische« Deutung von »sittlichen«, konventionalisierten, eingespielten und normalisierten Lebensformen als Instantiierungen eines Ethos (215).

277 Vgl. die einzelnen Untersuchungen in: G. Marmasse, R. Picardi (éd.), *Ricœur et la pensée Allemande. De Kant à Dilthey*, Paris 2019.

278 Ricœur, *Gott nennen*, 63; ders., *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28, oct.-déc. (1988), 83–99. Hier wird das menschliche Selbst als responsives, in Relation zum Anderen stehendes und durch diese singularisiertes zunächst ohne textuelle Vermittlung beschrieben (83 f., 88). Und die Zeugenschaft, aus der diese Relation allein hervorgeht, lehrt: »L'homme est ouvert par le défi de répondre.« Darauf gründet sich nun scheinbar alles, was man sich von ihm versprechen kann (94, 97). Dabei kommt es aber auf *jemanden* als ein *Selbst* an, das

Wiederum wehrt sich Ricœur zunächst gegen einen Primat des Dialogischen²⁸⁰, wie er von Buber und Rosenzweig bis hin zu Le-

allein Antwort zu geben vermag, insistiert Ricœur gegen Levinas, dem er vorwirft, die Alterität des Anderen aus der Sorge heraus in eine absolute Exteriorität verwiesen zu haben, sie könne andernfalls einer fatalen Verselbigung zum Opfer fallen. Dabei habe er zugleich den Unterschied von Selbigkeit und Selbstheit verkannt. Letztere allein kann zum Anderen als solchem ein responsives Verhältnis haben (vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann [éd.], *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 19, 37) – und nur unter der Bedingung, die Polysemie der Alterität nicht zu unterschlagen, wie es Levinas nicht nur gelegentlich zu tun scheint. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 98, no. 4 (1993), 455–477, hier: 469. Gegen eine verabsolutierte Alterität wendet sich Ricœur bereits in seinem Freud-Buch (537, 542). Genau diese Alterität fasste Derrida anscheinend geradezu als Bestätigung jener radikalen, nicht dialektisierbaren Differenz (*différance*) auf, die aus seiner Sicht auf die Spur einer niemals gegenwärtig werdenden und keiner *Aufhebung* (dt. i. Orig.) sich unterwerfenden Ent-Gegenwärtigung führt, welche keinerlei erfüllte bzw. »unendliche« (insofern quasi-göttliche) Präsenz mehr gestatten soll (Derrida, *Grammatologie*, 44, 46, 108, 123, 486). Noch lange nicht zureichend entfaltet ist die Frage, wie sich diese Dekonstruktion jeglicher Gegenwärtigkeit von »Gegenwart« zu der eigentümlichen praktischen »Präsenz« eines/r jeden verhält, der/die sagt: »Ich bin für dich da...« oder einen Anderen aufnimmt. Erfordert das nicht stets ein »Jetzt« »in der Gegenwärtigkeit einer Gegenwart«; und zwar trotz jener radikalen Alterität, die die Dekonstruktion in jedem Gebrauch eines (grundsätzlich wiederholbaren) Wortes lokalisiert? (Vgl. Steiner, *Von realer Gegenwart*, 187, 195, 221; P. Plante-Gonthier, *Ricœur et Derrida à Montréal*, in: *Ithaque* 30 [2022], 1–23, hier: 8.) Was man Derridas »performative Wende« genannt hat (H.-D. Gondek, B. Waldenfels [Hg.], *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997), bewegt sich auf diese Frage zu, die besonders für Ricœurs in Schriften der 1990er Jahre wieder verstärkte Hinwendung zum Verantwortungsbegriff wichtig wird – gewiss auch mit Blick auf das für Levinas zentrale Motiv der »Nähe« (*proximité*) des Anderen, gegenüber dem ich mich in einer unaufholbaren Verspätung befinde. In diesem Gedanken überschneidet sich die Dekonstruktion der Gegenwart mit deren eminenter praktischer Bedeutung. Vgl. bes. die entsprechenden Kapitel in Levinas, *Jenseits des Seins*, sowie 199, 253. Hier (260) treten schließlich Identität und Alterität wieder zusammen, ohne ineinander aufzugehen.

279 Es ist ein Desiderat, die entsprechende Vorgeschichte zu rekonstruieren. Schon Gabriel Marcel (*Die Erniedrigung des Menschen* [1951], Frankfurt/M. 1957, 189) siedelte jenen Anruf als Herausforderung zur Antwort »jenseits der Ordnung des wer« an.

280 In einer Diskussion mit Gadamer wird freilich das Modell des Dialogs als »all encompassing« bezeichnet; vgl. H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues*

vinas zur Geltung gekommen ist, und setzt sich von der auf Platon (*Phaidros*, 275a) zurückgehenden Vorstellung ab, durch Texte werde womöglich bloß die originäre menschliche Kommunikation entstellt.²⁸¹ Und er will die Position keineswegs aufgeben, philosophische Hermeneutik müsse *nicht* zu einer »falschen Versöhnung« mit radikaler Differenz führen.²⁸² Er akzeptiert sogar die Idee einer »Rückwandlung der Schrift in Sprache«, die wenigstens »analog« zur Kommunikation von Angesicht zu Angesicht wäre.²⁸³ Aber noch will er an einem interpretativen Verstehen festhalten, in dem es vor allem darum geht, sich selbst wiederzufinden und in diesem

and Bridges, New York 1982, 299–320, hier: 318. Zur Ursprünglichkeit des Dialogischen bzw. des Gesprächs und Hörens (voneinander und aufeinander) vgl. H.-G. Gadamer, *Die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt/M. 1993, 205. Im Kontext seiner späteren normativen Überlegungen zur Praktischen Philosophie begreift Ricœur das Hören auf Andere (*alteram partem audire*) nicht primär hermeneutisch, sondern sogleich als eine »fundamentale« Angelegenheit der Gerechtigkeit, wohingegen der Hermeneutik eine weitgehend mit der Medizin vergleichbare Problematik der Interpretation von Normen, Regeln, Gesetzen, deren Auslegungen und Anwendungen zugeordnet wird. Vgl. P. Ricœur, *La Justice, vertu et institution*, in: *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur. Actes du colloque international*, Amiens 1997, sous la dir. de J. A. Barash et M. Delbraccio, C. R. D. P. de l'Académie d'Amiens 1998, 11–18, hier: 12, 14.

281 Ricœur, *Gott nennen*, 48. Und doch soll (in psychoanalytischer Sicht) gelten: »the shortest path from the self to itself lies in the speech of the other« (*On interpretation*, 192).

282 In dem Aufsatz *Can Fictional Narratives be True?* heißt es, es gehe darum, dass die »alterity of the other is preserved in its difference« (16).

283 Hier schließt sich das weitläufige, vor allem von Derridas Husserl-Kritik angeregte Diskussionsfeld um einen Begriff der Schriftlichkeit an, der sich weitestgehend vom Hören und vom Dialog entfernt, vor allem vom Sich-sprechen-hören und von einer schriftunbedürftigen Rede. Trotz vielfacher Abgrenzungen steht Ricœur hier doch Merleau-Pontys Sprachbegriff und Levinas' Apologie eines Dialogs vor allem Dialog näher, in dem es darum geht, die Stimme des Anderen zu vernehmen – und zwar gerade ohne einem irreführenden Ideal der Selbst-Präsenz anzuhängen, wie ihn Derrida glaubte Husserl nachweisen zu können. Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979; ders., *Randgänge der Philosophie*, 159–174; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neusten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980; R. Rorty, *Dekonstruieren und Ausweichen*, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1993, 104–146; E. Levinas, *Dialog*, in: Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas*, 25–53.

Sinne auch die Welt zu bewohnen.²⁸⁴ Niemals genügt Schriftliches, Überliefertes und diskursiv Versprachlichtes sich selbst. Niemals ist all das *for its own sake*; vielmehr gibt es Antwort auf das, was ihm vorausgeht und worin es wieder eingeht: »une manière d’habiter et d’être-au-monde qui le précède et demande d’être dite«.²⁸⁵ (Aber müsste sich dieses ›Sein‹ nicht ganz und gar praktisch, in menschlichen Lebensformen, in Weisen des Aufeinanderhörens, des Dialogs und der Solidarität auch *bewähren*?)

6. Im historischen Kontext

Das Spätwerk Ricœurs beruft sich in dieser Hinsicht weniger denn je auf ein direkt einsichtiges ›Sein‹. Vielmehr ist von einer *conditio historica* die Rede, von Bedingungen menschlicher Existenz, denen sie unterworfen ist, zu denen sie sich aber auch verhält – wenn auch erst nachträglich und so, dass erst dann zu realisieren ist, was es bedeutet, zu einem geschichtlichen Leben bestimmt zu sein, das rückhaltlos darauf angewiesen zu sein scheint, zu bewahrheiten, um was es in ihm gehen musste. Mitte der 1990er Jahre gibt Ricœur für seine Person eine überraschend eindeutige Antwort unter Verweis auf die Ereignisse der 1940er Jahre, deren »monströse« Dimension stets im Zentrum seines Denkens geblieben sei.²⁸⁶ »Nous ne sommes qu’au début d’une histoire«, gibt er anschließend mit Jan Patočkas Rede vom 1914 sich abzeichnenden Selbstmord Europas und mit Blick auf jene Institutionen zu bedenken, von denen man sich Gerechtigkeit versprechen sollte, ohne dass man bereits absehen könnte, wie weit man damit je kommen wird.²⁸⁷

Sind jene fraglichen, von Ricœur leider nicht näher beschriebenen ›Ereignisse‹ bereits richtig verstanden worden? Wenn der Prozess, sie verständlich zu machen oder zu erklären, noch immer im Gang ist, wie man annehmen muss, stellt dann nicht unsere eigene *condi-*

284 Ricœur, *Gott nennen*, 56, 72 f.

285 P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle, T. 1. L’univers philosophique*, Paris 1989, 63–71, hier: 71.

286 Siehe die Anm. 46 zur Einleitung (Bd. I).

287 Ebd., 73.

*tio historica*²⁸⁸ eine eminente Herausforderung für jede Hermeneutik dar, die für sich in Anspruch nimmt, von unserer Geschichtlichkeit und von deren Spannungsverhältnissen zur historischen Erkenntnis Rechenschaft abzulegen?²⁸⁹ Die Hermeneutik, so wie sie in Ricœurs Spätwerk Gestalt annimmt, steht nicht außerhalb dieser Geschichtlichkeit, sondern verhält sich ihrerseits responsiv zu ihr. Das zeigt sich, wo Ricœur von einem verwundeten kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnis ausgeht²⁹⁰ und die darauf bezogene Verantwortung befragt, die ihm nunmehr vor allem eine praktische Verantwortung für die der Zeit und dem Verschwinden, aber auch der Vernichtung Preisgegebenen zu sein scheint, wie er unter Hinweis auf Hans Jonas schreibt.²⁹¹ Muss sich speziell die europäische Geschichte angesichts dessen nicht wie ein »Friedhof« nicht gehaltener Versprechen ausnehmen?²⁹² Ist im Gegenzug künftiger Geschichte menschlicher Lebensformen abzuverlangen, einer Hyperbolik der Verantwortung, die jedem Anderen geschuldet ist, besser gerecht zu werden?²⁹³ Oder müssen wir uns mit der klinischen Einsicht begnügen, dass die *condition humaine* zu zerbrechlich ist, »pour lui faire porter tout le malheur du monde« ohne absehbares Ende?²⁹⁴

288 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 373; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 441.

289 Vgl. P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29.

290 P. Ricœur, *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37, hier: 37.

291 P. Ricœur, *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: 25; *Responsabilité et fragilité*, 128; ders., *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 48; ders., *Responsable: devant qui?*, in: *Autres Temps*, no. 42 (1994) juin, 47–53. Hier heißt es: »d'être né crée une forme de demande de protection, et crée donc des devoirs du côté de la société« (47). Und im Weiteren wird nahegelegt, dass eine philosophische Anthropologie hier ihren unhintergehbaren Ausgangspunkt hat: »au niveau de la constitution du lien humain« bzw. eines »lien d'altérité« nach Maßgabe einer Verantwortung (49), die im Fall des Neugeborenen auf besondere Weise evident ist, wie Hans Jonas schrieb, auf den Ricœur auch hier Bezug nimmt: »Les enfants n'ont pas choisi de naître. Du seul fait qu'ils sont là, leur fragilité oblige« (52). Siehe auch den Abschnitt 4 im Beitrag über pathische Subjektivität.

292 Ricœur, *La marque du passé*, 31; *Welches neue Ethos für Europa?*, 115.

293 Ricœur, *La marque du passé*, 26.

294 Ebd., 30. Mehrfach zieht es Ricœur vor, von einer *condition humaine* statt von einer »nature humaine« zu sprechen (*Histoire et vérité* [1955/1967], Paris

Wer die späten, um diese Fragen kreisenden Texte Ricœurs liest, wird kaum erkennen, dass sie einer synthetischen Antwort nahe kommen. Ungeachtet seines häufigen Gebrauchs dialektischen, stets um »Vermittlung« besorgten Vokabulars hat Ricœur seine Aufgabe tatsächlich ja auch nie darin gesehen, so etwas wie eine nichts auslassende Synthese zu liefern. Was sein Werk hinterlässt, ist denn wohl auch kein ›in sich geschlossenes‹ Œuvre, sondern eine Vielzahl von Baustellen, die gerade in ihrem ›unfertigen‹ Zustand das Beste versprechen, was von einem Philosophen zu erwarten ist: zu denken zu geben; und zwar Anderen – wie das Symbol, aber auch das *páthos* unseres geschichtlichen Affiziertseins²⁹⁵ von einer Vergangenheit, die uns immer wieder einholt und außer sich geraten lässt, sofern wir es nicht bereits sind als mehr oder weniger Welt-Fremde, die einander Hospitalität wenn nicht schulden²⁹⁶, so doch gewähren können, um auf diese Weise ein stets prekär bleibendes Zusammenleben in einer *cohistorialité* fortzusetzen, von der man sich mehr versprechen könnte als eine Verlängerung der europäischen Gewaltgeschichte immer wieder gebrochener Versprechen.²⁹⁷ Weit entfernt davon, so scheint es, bereits ein befriedetes europäisches Haus, die Sprache oder das Sein zu ›bewohnen‹ (noch dazu auf durch und durch ›verständliche‹ Art und Weise), müssen wir diese Aufgaben – mit und nach Ricœur und vielen anderen – neu bedenken, jetzt, wo sich bereits ein »déclin de la Terre« abzeichnet und nicht wenige nur noch die Option der Flucht sehen, *in ihr* oder *aus ihr*. Schließlich könnte der Mensch emigrieren, weil man nicht begriffen hat, was Ricœur in den testamentarisch anmutenden Satz gefasst hat: »Seul le service de l'homme peut lui donner une règle et un sens«²⁹⁸ –

2001, 163); so ist im Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 441, 579, auch von einer *conditio historica* die Rede (s.a. das Interview in: *La philosophie d'aujourd'hui*, 16). Infolgedessen wirft Ricœur die Frage auf, ob sich heute noch eine Anthropologie konzipieren ließe, die auf jedes ›Wesen‹ des Menschen verzichten könnte.

295 Ricœur, *La marque du passé*, 11; *La condition d'étranger*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 264–274, hier: 268 f.

296 Ebd., 9, 13.

297 Ebd., 24.

298 P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*. in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), mars-avril, 98–109, hier: 105, 109 (zuerst erschienen in *Christianisme social* 66, no. 1–2 [1958], 20–33).

unter dem hermeneutischen Vorbehalt einer in jedem Fall »unvollkommenen Vermittlung«, wie wir in der späten *Hermeneutik des historischen Bewußtseins* lesen, das sich standhaft weigern soll, sich jener Affizierbarkeit – gar noch »im Stil der Klage oder tiefe[r] Betroffenheit« – auszuliefern (ZEIII, 350/TRIII, 313). Im Gegenteil: diese Affizierbarkeit gilt erstaunlicherweise als eine »Kategorie des Machens« (ebd., 334), nicht menschlicher Sensibilität, Passivität oder Passibilität.²⁹⁹ So manifestiert sie sich denn auch nur in der Form von bewusst betriebenen, durch Lektüre vermittelten Frage-Antwort-Spielen, wie sie von Collingwood über Toynbee und Gadamer bis hin zu Jauß bekannt sind, zieht sich aber den Verdacht zu, letztlich jegliche Alterität zurückzuweisen, die nicht doch jenem Bewusstsein als einem *sujet capable* zur Verfügung stünde.³⁰⁰ So gesehen scheint dieses alle Blessuren, die es als *cogito brisé* ontologisch, als unvermeidlich im Zeichen ältester Symbolik auf existenzialer Ebene vermitteltes, als unbewusst dezentriertes und schließlich als in sich selbst verändertes erlitten zu haben schien, bestens überstanden zu haben. Vielleicht aber zu gut, um wahr zu sein.

299 Vgl. die aktuellen Revisionen dieser Begriffe bei P. Stoellger, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹*, Tübingen 2000; M. Mayer, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität*, München 2012; K. Busch, H. Draxler (Hg.), *Theorien der Passivität*, Paderborn 2013; 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.

300 Speziell Robin G. Collingwoods Theorie des historischen *re-enactments* hatte Ricœur kritisiert; weniger allerdings deshalb, weil sie primär als eine Angelegenheit des Verstandes bzw. des Denkens (*mind, thought*) beschrieben worden war. Die Problematik der Alterität, die Ricœur ausdrücklich nicht-identitär lösen möchte, ist es wert, neu aufgerollt zu werden (vgl. R. G. Collingwood, *The Idea of History* [1946], London, Oxford, New York 1977, 230, 282 ff.; ZEIII, 226 f., 231, 279 f./TRIII, 206 f., 211, 251 f.).