

Einleitung

1. Paul Ricœurs Lebenswerk im geschichtlichen Kontext

Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte

Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet (59) | 2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem« (67) | 3. Spielräume symbolischer Artikulation (73) | 4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte (78) | 5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes (88) | 6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten (95) | 7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung (99) | 8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext (105) | 9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität (118) | 10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese (125)

*Es mußte erst der Krieg kommen,
um die letzten Reste jenes Denkens wegzuschwemmen.¹*

*Zu jeder Zeit ist die Nacktheit des Menschen
mit jeweils anderen Mitteln zu entdecken.²*

C'est un mouvement de confiance malgré tout [...].³

1. Im Vertrauen auf die Bücher – von Krieg überschattet

Besonders diesseits des Rheins, wo man seit 1945 von der Frage umgetrieben wird, was die durch diese Zahl markierte historische Zäsur in weltgeschichtlicher und europäischer Perspektive sowie

1 H. Broch, *Theologie, Positivismus und Dichtung*, in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe Bd. 10/1*, Frankfurt/M. 1977, 191–239, hier: 231.

2 B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 115.

3 A. LaCocque, P. Ricoeur, *Penser la Bible* [1998], Paris 2016, 300.

speziell für Deutschland bedeutet⁴, erstaunt es noch heute, wie uns die in diesem zentraleuropäischen Land zwischenzeitlich ganz und gar ruinierte und kaum mehr anschlussfähige philosophische Überlieferung wieder anvertraut werden konnte – nicht zuletzt durch zwei seinerzeit junge, fremdsprachige Philosophen, die mehrere Jahre nazistischer Terrorherrschaft in Gefangenenlagern⁵ überstehen mussten. Gemeint sind hier im Besonderen Paul Ricœur und Emmanuel Levinas (abgesehen von vielen anderen Hochschullehrern und Intellektuellen wie Maurice Halbwachs, Georges Politzer, Paul L. Landsberg, Marc Bloch, Jean Cavaillès, die nazistischer Gewalt zum Opfer gefallen sind⁶, und Mikel Dufrenne). Während die *als Politik* sich gleich mit vernichtende ›Vernichtungspolitik‹ der Nazis ihren Lauf nimmt, organisatorisch extrem verschärft seit der von Reinhart Heydrich, dem »Schlächter von Prag«, einberufenen Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942⁷, schrecken beide, Ricœur und Levinas, die davon allerdings zunächst kaum etwas wissen konnten, nicht davor zurück, sich weiterhin deutschsprachiger Philosophie zu widmen – in scheinbar unerschütterlichem Vertrauen darauf, dass sie, gegebenenfalls radikal revidiert, das nach und nach offenbar werdende Desaster ebenfalls ›überleben‹ wird, wenn auch nicht wie ein Hegel'scher Phönix, der sich unbeeindruckt aus jeder Asche sollte wieder erheben können, um einer weltgeschichtlichen Vernunft zu ihrem finalen Sieg zu verhelfen. Rückblickend bekannte Ricœur im Jahre 1988 besonders in der Erinnerung an Karl Jaspers, er habe seinerzeit fest daran geglaubt, »que les vrais Allemands étaient dans les livres«, Deutschland gehe jedenfalls nicht in dem Bild auf, das man sich im Lichte der Herrschaft der Nationalsozialisten

4 Dieser Frage war das vorangegangene, vom Vf. initiierte kooperative Pilotprojekt *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt* gewidmet (Hamburg 2023), das beweist, wie offen diese Problematik bis heute ist.

5 Bzw. STALAGs, d.h. Stammlagern; vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1*, Paris 2009 [=CC], 50; F. Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, 85 f.

6 Auf Maurice Halbwachs', von Jorge Semprun bezeugtes Sterben kommt Ricœur in nachgelassenen Texten zurück; siehe P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass* (frz./dt.), Hamburg 2011, 23 ff. [=LT]; J. Semprun, *Schreiben oder Leben*, Frankfurt/M. ²1995, 33 f.

7 P. Longerich, *Die Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942: Planung und Beginn des Genozids an den europäischen Juden*, Berlin 1998.

von ihm gemacht hatte.⁸ Womöglich sollte dann die Lektüre und Interpretation eben jener Texte, die das bezeugen, gewissermaßen zu deren hermeneutischem Überleben beitragen.

Wie die erst 2009 veröffentlichten *Carnets de captivité* von Levinas beweisen, vertraute auch deren Autor selbst in dieser dunklen Zeit »des grands succès allemands«, in der sich die »peine de tout le monde« in auswegloser Weise zu offenbaren schien und in der man alles bezweifeln musste, was bis dahin über das Gute und das Böse gelehrt worden war⁹, auf die *Bücher*¹⁰ – darunter nach 1945 auch Schriften von Deutschen wie Wilhelm v. Humboldt, Franz Rosenzweig und Karl Löwith, die das Verhältnis zum Anderen als Anruf, Ansprechen, Anspruch und als verantwortliches dachten.¹¹ Im Falle Löwiths wie zuvor bei Hermann Cohen mit Blick auf Mitmenschen als Andere, deren Alterität zwischen Andersheit und Anderheit, zwischen personalem und zwischenmenschlichem ›Du‹ (im Sinne Martin Bubers), ›Nächsten‹ und namenlosen Zeitgenossen schwankt.¹²

Nicht weit entfernt davon setzt auch der junge Ricœur ein, wie bereits seine 1936 veröffentlichte *Note sur la personne* beweist, in der jedem »tyrannischen« Man (*on*) eine unberechenbare und sich in ihrem Tun bezeugende, inkarnierte Person entgegengesetzt wird, die stets Ich oder Du, aber niemals nur ein ›Er‹ oder bloß irgendjemand und insofern geradezu »gesichtslos« sei.¹³ Leibhaftig lässt

8 *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, 175–183, nov.; P. Ricœur, *Éclairer l'existence* [1986], in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 155–158, hier: 156 [=L1].

9 E. Levinas, *La voix d'Israël* [1945], in: CC, 209–215, hier: 209, 212.

10 R. Calin, C. Chaliier, *Préface*, in: CC, 13–40, hier: 34.

11 Vgl. CC, 227, 242, 415. Zitiert wird hier aus *Liasse A* und *Liasse C*; zur genauen zeitlichen Einordnung der ganz überwiegend aus dem Vorfeld von *Totalité et infini* (1961) stammenden Manuskripte vgl. die editorischen Hinweise von R. Calin ebd., 225 f.

12 H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: *Schriften 1*, Stuttgart 1981, 9–197.

13 P. Ricœur, *Note sur la personne*, in: *Le Semeur* 38, no. 7 (1936), 437–444; *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947 [=MJ], 174. Später kommt hingegen die vermittelnde, unvermeidlich auch »anonyme« Rolle von Institutionen und des Gesetzes in der Funktion eines »Dritten« zur Sprache; vgl. ders., *Fondements de l'éthique*, in: *Cahiers du*

sie verantwortlich etwas geschehen – ein durchgängig für Ricœur zentraler Gedanke –, was sich nie auf ein pures objektives Ereignis reduzieren lässt, sondern auf einen vorgängigen Anspruch (*appel*) Antwort gibt und auf diese Weise davon Zeugnis ablegt, genau dazu auch berufen zu sein – in einem prekären, singulären, anscheinend diasporisch existierenden, ja welt-fremden und möglicherweise verlassenen, verfehlten, sich selbst verkennenden oder auf Abwege geratenen Leben einer gleichsam auf Wanderschaft befindlichen Seele¹⁴, deren ›Einsatz‹ (*enjeu*) nicht bloß die Sicherheit sei, wie man in frühen Schriften lesen kann,¹⁵ die sich vielmehr in der Spur einer Gabe (*don*) bewegt, der sie in Formen der Generosität und der Gastlichkeit gerecht zu werden bzw. treu zu bleiben sucht.¹⁶

Appel, responsabilité, vocation, attestation, témoignage, singularité, précarité, don, hospitalité – wie sollte man nicht erstaunt sein, in Begriffen wie diesen bereits frühzeitig Grundmotive des Spätwerks sich abzeichnen zu sehen, die ihrerseits rückblickend mit der Fra-

Centre Protestant de l'Ouest 49/50 (1983), 31–43, wieder abgedruckt in: *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, no. 3 (1984), 61–71; *Le Juste* 1 [1995], Paris 2022, 26 f., wo sich der Autor gegen eine Banalisierung der Rede vom Anderen (dem »premier autre«, wie er von Angesicht zu Angesicht erfahren wird) wendet, zu der es unweigerlich kommen müsse, wenn er nicht im Horizont der Koexistenz mit jedermann institutionell vermittelt gedacht werde, für die gelte: *suum cuique tribuere/à chacun le sien*. Das jedem/r Zustehende ist das Gute »appartenant à autrui« (das *allôtrion agathôn* des Thrasymachos); darin soll auch das Gerechte wurzeln. Vgl. P. Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Paris 2005, 9; B. H. F. Taureck, *Die Sophisten*, Hamburg o. J., 128. Alle Komplikationen werden infolgedessen daraus erwachsen, dass der/die Andere immer auch Andere(r) unter vielen anderen, Dritten, Mitmenschen, -bürgern und Zeitgenossen ist (schließlich im Horizont einer anonymen Menschheit), so dass mit einer schlichten Nebeneinanderstellung von verschiedenen Alteritäten (angesichts der Anderen vs. im Verhältnis zu anonymen, unbekannt Bleibenden) schlechterdings nicht auszukommen ist.

14 Vgl. G. Marcel, *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944; dt.: *Homo Viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949.

15 MJ, 38, 407; P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 187–209 [=L3], hier (189) steht für *délaissement* (dt. i. Orig.) *Entlassung*, aber es kann nur *Verlassenheit* gemeint sein. Zum entsprechenden Sich-exponiert-finden (»se trouver exposé à...«) vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I. L'Homme faillible*, Paris 1960, 161 f. [=HF]; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München ²1989, 188 [=FM].

16 Vgl. MJ, 228, 230, 256, 298, 393.

ge zu verknüpfen sind, was solche Voranfänge mit der damaligen geschichtlichen Lage zu tun gehabt haben mögen, deren brutale Dimensionen erst nach und nach deutlich werden konnten. Diese allerdings unvermeidlich in der Gefahr nachträglicher Anachronismen stehende Frage musste seither eine Philosophie beschäftigen, die allmählich zu realisieren begann, dass neue Formen von Gewalt radikal zweifelhaft erscheinen ließen, was uns ›Andere‹ angesichts ihrer Alterität und ihres Anspruchs an die Adresse unserer persönlichen und leibhaftigen Verantwortung bedeuten, die uns den Genannten zufolge im Verhältnis zueinander ausmacht und unser praktisches Dasein bestimmen müsste.

Ob sich die Philosophie bis dahin überhaupt je dieser Alterität gestellt oder ob sie sie ganz außer Acht gelassen hatte, wird noch heute kontrovers diskutiert. Nicht umsonst konnte ihr Marcel Hénaff noch vor wenigen Jahren polemisch eine weitgehende »Alteritätsvergesessenheit« zum Vorwurf machen, die erst seit Levinas ein Ende habe¹⁷ – nicht seit Hegel (den Derrida frühzeitig in diesem Punkt gegen Levinas in Schutz genommen hatte¹⁸) und auch nicht seit Buber und anderen Denkern des ›sozialen‹ Verhältnisses zum Anderen, wie man es bei Cohen und Löwith (unter Rückgriff auf Herders und Humboldts Expressivismus¹⁹) beschrieben findet. Auch Löwith, der sich wenige Jahre nach der Abfassung seiner Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) und nachdem er

17 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen*, Bielefeld 2014, 171–179; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, 302 ff.; ders., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022. Bei Ricœur selbst liest man von einem »oubli de l'autre« – allerdings nicht ohne starke Vorbehalte dagegen, die Alterität zu vereindeutigen und sie ohne Weiteres normativistisch zu fassen: P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31 (auch in: L3, 81–104).

18 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.

19 Nach einem Ausdruck Charles Taylors, der auf Isaiah Berlins Rede vom »expressionism« Herders gemünzt ist und mit Blick auf die moderne Kunst naheliegende Missverständnisse des letzteren vermeidet. Vgl. I. Berlin, *The Proper Study of Mankind*, London 1997, 361–397; C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, 28; ders., *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, 328; I. Markova, *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology* 22 (1983), 315–325.

Hegels Philosophie etwa zeitgleich mit den ersten Seminaren Alexandre Kojèves nach Frankreich vermittelt hatte²⁰, zur Emigration gezwungen sah, vermochte nicht, den fraglichen Zusammenhang von Gewalt und Alterität herzustellen. Unter dem Eindruck des Krieges wandte er sich vielmehr ganz von ihm ab.²¹ Wie bei einigen wenigen anderen deutschen Emigranten bzw. Exilanten (Bernhard Groethuysen, Paul L. Landsberg, Hans Mayer, Walter Benjamin, Aron Gurwitsch) führt sein Weg zunächst allerdings u.a. durch Paris²², in seinem Fall thematisch überraschend auch in die Nähe des *Collège de Sociologie* (1937–1939)²³, das sich unter der Ägide von Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris u.a. gleichfalls auf diesen Problemkomplex zubewegte.²⁴ Doch es bleibt bei flüchtigen Begegnungen.

Die Okkupation Frankreichs durch die Nazis²⁵, der Zweite Weltkrieg und dessen Folgen überschatten diese Vorgeschichte bis heute,

- 20 K. Löwith, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, in: *Recherches Philosophiques* 4 (1934/5), 232–267; ders., *La conciliation hégélienne*, in: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/6), 393–404. Weder Löwith noch auch Ricoeur, der nur *en passant* in einer Fußnote mit Eric Weil in Verbindung gebracht wird, findet Berücksichtigung in der Dokumentation von Kojèves Wirkung bei M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, London 1988. Bei Ethan Kleinberg wird, was Löwith betrifft, nur die kurz nach 1945 zwischen ihm und Eric Weil, Alphonse de Waelhens, Maurice de Gandillac und Frédéric de Towarnicki in *Les Temps Modernes* über Heidegger geführte Diskussion erwähnt. E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 170, 176–180. Ricoeur findet nur anmerkungswiese als Randfigur Erwähnung.
- 21 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart 2020.
- 22 Wo sich seinerzeit zahllose von ihnen versammelten; vgl. die auf ein Preisausschreiben der Bostoner Widener Library des Jahres 1940 zurückgehende Situationsbeschreibung bei K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989, 105 f.
- 23 Zur fraglichen Nähe vgl. T. Keller, *Verkörperungen des Dritten im Deutsch-Französischen Verhältnis. Die Stelle der Übertragung*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2018, 538 ff.
- 24 D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012.
- 25 Vom Historiker Marc Bloch in seinem berühmten gleichnamigen Buch als »seltsame Niederlage« beschrieben; vgl. zum Kontext: U. Raulff, *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, in: M. Bloch, *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995, 7–38. Zur Lage der Intellektuel-

wo man mühsam zusammentragen muss, was – abgesehen von vernichtetem und versehrtem Leben – unter dem Schutt exzessiver und radikaler Gewalt begraben lag bzw. noch begraben liegt, darunter Fragmente einer intellektuellen Hinterlassenschaft, die sich nicht einfach ›aneignen‹ lässt (wie man in Hegel'scher Diktion hierzulande gerne sagt) und die möglicherweise überhaupt niemandem mehr (exklusiv) ›gehören‹ kann, zumal sich in ihr irreduzibel heterogene Idiome derart überkreuzen, dass man mit binären Schematisierungen wie ›deutsch‹ vs. ›französisch‹ oder auch ›griechisch‹ vs. ›jüdisch‹, ›jüdisch‹ vs. ›deutsch‹ etc. längst nicht mehr weiterkommt.²⁶ Nicht nur »jewgreek and greekjew meet« (wie James Joyce im *Ulysses* schrieb), ohne in dialektischen Synthesen aufzugehen, allen Bemühungen um Versöhnung zum Trotz. Sollte man nicht zusehen, was überhaupt als möglicherweise Versöhnbares, aber vielleicht auch nicht Versöhnbares und Unversöhnliches im Spiel ist, bevor man dergleichen überhaupt in Betracht zieht? Waren wir nicht auch im deutsch-französischen Verhältnis Zeugen buchstäblich höchst ›oberflächlicher‹ Gesten der Versöhnung (auch über Gräbern der Waffen-SS...²⁷), die Gefahr liefen, sich zu einer politisch unmöglichen Praxis der Vergebung aufzuwerfen?²⁸

Letztere als *politisches Werk* verstehen zu wollen, hat Ricœur in seinem Spätwerk als ein ›Ding der Unmöglichkeit‹ explizit verworfen²⁹ – nachdem er wenige Jahre zuvor auch dem maßgeblich von

len in Frankreich seinerzeit vgl. F. Spotts, *The Shameful Peace. How French Artists and Intellectuals Survived the Nazi Occupation*, New Haven, London 2008.

26 Das gilt nicht zuletzt auch in Anbetracht der Position eines Dritten, die Ricœur schon institutionell und sprachlich im Rahmen seiner Tätigkeit in Chicago (beginnend schon in den 1960er Jahren) eingenommen hat. Auch dies relativiert nachdrücklich allzu direkte, etwa deutsch-französische ›Konfrontationen‹.

27 H. Rousso, *The Vichy Syndrome*, Cambridge 1991, 300 f.

28 Entsprechende Fragen stellten sich auch innerhalb Frankreichs, wie das Beispiel des Umgangs mit den NS-Verbrechen von Oradur und Tulle beweist, deren Erinnerung nach 1945 z.T. unter antikommunistischen Vorzeichen in den scheinbar unschuldigen Kontext eines renationalisierten Gedächtnisses zur Zeit de Gaulles eingefügt worden ist. Vgl. dazu mit Blick auf Ricœurs späte Gedächtnistheorie: A. Piette, *Contesting Realms of Memory in Early Cold War France. Tulle, Oradour and Ricœur's Memory, History, Forgetting*, in: *Theory, Culture & Society* 27, no. 5 (2010), 86–106.

29 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 635; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 751.

Levinas radikalisierten, vor allem aus phänomenologischen Quellen sich speisenden Alteritätsdenken Rechnung getragen hatte.³⁰ Dabei erwies er sich, wie schon oftmals vorher, als durchweg versöhnlich gestimmter Denker, der seine vielfältig verschriftlichte Interpretationsarbeit allerdings künftiger Geschichtlichkeit zu überlassen gedachte³¹, ohne an ihr verzweifeln zu wollen, wie es so vielen ergangen war, denen sich die Gewalt, die man Anderen angetan hatte, als schlechterdings ›unvorstellbar‹, ›undenkbar‹ und absolut nicht ›versöhnbar‹ dargestellt hatte. Wie sollte diese Gewalt danach noch mit einer Philosophie zusammengehen können, die erst im 20. Jahrhundert überhaupt zu realisieren begann, dass Geschichte, die sich vom Schrecklichen nährt, wie Ricœur schreibt³², stets *Geschichte von – abwesenden, verlorenen, vergessenen oder ermordeten... – Anderen* ist³³, deren unverfügbare Alterität sie weder tilgen noch einfach integrieren kann? Ricœur selbst wird schließlich zu bedenken geben, ob nicht die Opfer geschichtlicher Gewalt inzwischen als Zeugen *par excellence* auch unserer Geschichtlichkeit gelten müssen.³⁴

30 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015. Die französische Vorlage dieser Übersetzung (*Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 2006) verweist merkwürdigerweise auf 1977 und auf 1997 als erstes Erscheinungsjahr.

31 Vgl. B. Treanor, H. I. Venema, *Introduction. How Much More Than the Possible?*, in: dies. (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricœur*, New York 2010, 1–21.

32 »L'histoire [...] se nourrit du terrible«; P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit* 17 (1949), 224–234, hier: 229.

33 Als ›Zugang‹ kann bereits der Tod einer einzigen Anderen genügen, wie es Pierre Chaunu beschrieben hat in: *Der Sohn einer Toten*, in: ders., G. Duby, J. LeGoff, M. Perrot, *Leben mit der Geschichte. Vier Selbstbeschreibungen*, Frankfurt/M. 1989, 11–64. Auch Ricœurs späte Meditationen über den von Jorge Semprun »brüderlich« bezeugten Tod von Maurice Halbwachs lassen sich so verstehen (s. o., Anm. 6).

34 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 350 [=ZEIII]; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 313 [=TRIII].

2. Im Zeichen erschütterter Sprachlichkeit: Rückgang auf die Phänomene leibhaftigen Lebens – »trotz allem«

Auch Levinas hat diese Frage – allerdings in radikal geschichtskritischer Absicht – in seinem durch und durch sozialphilosophischen Werk zur Geltung gebracht, maßgeblich angeregt von der Phänomenologie Edmund Husserls, die er zu Beginn der 1930er Jahre durch seine mit Gabrielle Pfeiffer besorgte Übersetzung der auf das Jahr 1929 zu datierenden *Cartesischen Meditationen*³⁵ nach Frankreich vermittelt hatte. Seinerzeit konnte Levinas allerdings kaum ahnen, wie die Rede vom Anderen oder auch von der ›Person‹ und ihrer Verantwortung, auf die sich seinerzeit ein gewisser Personalismus glaubte ohne Weiteres berufen zu dürfen, von unvorhergesehenen Formen radikaler Gewalt auf die Probe gestellt werden würde, die darauf hinauslaufen schienen, jegliche Spur unverfügbarer Alterität zu ›liquidieren‹. Erst rückblickend erkennt man in seinem Werk und in dessen Rezeptionsgeschichte, wie nach und nach die Frage nach dem Anderen und nach der Bedeutung von ›Geschichte‹ zusammenrücken³⁶, ohne je ganz ineinander aufzugehen, allen interpretativen Anstrengungen zum Trotz, sie dialektisch zu vermitteln, wie sie Ricœur mehrfach unternehmen wird. Und zwar – *trotz allem*³⁷, was *prima facie* den Anschein einer gefährlichen Irrationalität

35 Das Original des Manuskripts, das den auf Pariser Vorträge zurückgehenden *Cartesischen Meditationen* zugrundelag, konnte offenbar nicht ausfindig gemacht werden; vgl. den editorischen Bericht von E. Ströker in der Hamburger Ausgabe von 1977 (XXIX ff.).

36 Vgl. S. Moyn, *Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930s*, in: *History and Memory* 10, no. 1 (1998), 25–58, sowie die auf jegliche Disqualifikation als »heidnisch« verzichtende sozialphilosophische Rekonstruktion: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München 2017.

37 »Malgré tout [...] une expression chère à Ricœur«, schreibt mit Recht J. LeGoff, *La Pensée sociale*, in: J. Porée, G. Vincent (éds.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 237–250, hier: 249. Ricœur gibt schließlich diese Erklärung: »le désespoir est toujours à notre porte«; »espérer malgré tout [...] est toujours un mouvement à contresens«. Vgl. das 1992 aus Anlass der Veröffentlichung der *Lectures I* von Philippe Cournarie, Jean Greisch und Guillaume Tabard geführte Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*; verfügbar beim Fonds Ricœur.

erwecken mag – im Namen einer Praxis, deren Möglichkeit und deren künftiger Sinn in Formen totalitäre Ambitionen verfolgender Herrschaft radikal infragegestellt worden war³⁸, wie Ricœur nach anfänglich größter Sympathie für eine Überkreuzung von Sozialismus und protestantischem Christentum sehr bald zu realisieren beginnt.³⁹

Die furchtbare Zukunft dieser Ambitionen vermochte allerdings weder Levinas noch Ricœur auf Antrieb zu begreifen. Vielleicht konnten sich beide nur deshalb auch während ihrer Gefangenschaft so ausgiebig mit deutschsprachiger philosophischer Literatur, namentlich mit der Phänomenologie Husserls, beschäftigen, ohne gleich an ihr (bzw. an ihrer Wirksamkeit) zu verzweifeln. Levinas, dessen litauische Verwandtschaft weitgehend der nazistischen ›Vernichtungspolitik‹ zum Opfer fiel⁴⁰, musste nicht zuletzt deshalb im Vergleich zu Ricœur weit größere Schwierigkeiten damit haben, sich in eine philosophische Überlieferung einzuschreiben, die seit jeher ›Griechisch‹ sprach⁴¹, in Hegels Phänomenologie des Geistes ihren Höhepunkt und Abschluss gefunden zu haben schien und namentlich durch Heidegger zeitweise geradezu exklusiv für die deutsche Sprache in Anspruch genommen worden war. Beide, Levinas und Ricœur, suchten dessen ungeachtet zunächst die Nähe einer außerordentlich methodisch disziplinierten, anderen Phänomenologie, die überhaupt erst auf die Spur der »Sachen selbst« zu führen versprach – so als ob diese bislang vollkommen verfehlt worden seien, so dass die Philosophie ganz neu einzusetzen hätte; bei

38 Genau deshalb kann es nicht infrage kommen, etwa nur auf einen klassischen, aristotelischen Praxisbegriff zurückgreifen zu wollen. Vor dieser Schwierigkeit standen nach 1945 auch andere, namentlich Hannah Arendt, aber auch Cornelius Castoriadis, dessen politischem Selbstverständnis Ricœur zweifellos nahestand; vgl. C. Castoriadis, *Le Monde morcelé*, Paris 1990, 39–69.

39 Vgl. bes. P. Ricœur, *Socialisme et christianisme*, in: *Être I*, no. 4 (1937), 3 f.; ders., *Pour un christianisme prophétique*, in: H. Guillemin et al., *Les chrétiens et la politique*, Paris 1948, 79–100.

40 Siehe S. Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biografie*, München 2003. In Litauen mit seiner Hauptstadt Vilnius, die als »Jerusalem des Nordens« bezeichnet wurde, bevor die Nazis nach dem Hitler-Stalin-Pakt das Land besetzten, tobte der »Holocaust« nach dem Zeugnis Tomas Venclovas »noch furchtbarer [...] als anderswo« (vgl. T. Venclova, *Vilnius. Eine Stadt in Europa*, Berlin ³2017, 61, sowie 108, 164, 201).

41 Vgl. CC, *Liasse A*, 236; *Liasse B*, 337, 340.

Levinas anscheinend im Zeichen eines radikalen Verlusts jeglichen Vertrauens in die Sprache⁴², bei Ricœur dagegen im nach wie vor – trotz allem – ungeschmälernten »Vertrauen in die Sprache«⁴³ als Medium eines Logos, der »alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen«⁴⁴ – sobald jemand spricht, wie bei Sigmund Freud zu lesen ist, der damit auf die Bibel (Joh. 1,9) anspielt und sich zugleich von ihr distanziert, indem er ihr eine säkulare Wendung gibt.⁴⁵

Tatsächlich im Geist eines derartigen, radikalen Neuanfangs entwarf Husserl noch vor dem Ersten Weltkrieg seine 1913 veröffentlichten *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, die Ricœur in der Zeit seiner Kriegsgefangenschaft unter dem etwas entspannteren Titel *Idées directrices pour une phénoménologie* übersetzt und 1950 veröffentlicht, nachdem er die Tür zur Lagererfahrung gewissermaßen hinter sich geschlossen hatte⁴⁶,

42 Schon früh wird Levinas allerdings verlangen, geradezu »von den Sachen weg« zu denken (dt. i. Orig.), wobei »choses« durchaus nicht nur auf Dinge, sondern auf phänomenologisch überhaupt erst herauszupräparierende Wirklichkeiten gemünzt zu verstehen sind, wenn er in den Jahren 1948/9 schreibt: »Il n'y a dans les choses aucune altérité« (in: *Parole et silence et autres conférences inédites*. Œuvres 2, Paris 2009, 112, 93). Letztere sei auch im Fall der Ähnlichkeit mit dem Anderen keine einfache »Gegebenheit« (98, 182). Und das gehe auch die Geschichte als »rapport avec une Altérité non-assumable« etwas an (148, 257).

43 Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 110, 126, 157; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/31967], Paris 2001, 253 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 33, 206 [=GW]; *De l'interprétation. Essai sur Freud* [1965], Paris 1995, 40 [=DII]; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 43 [=DI].

44 DI, 43/DII, 40. Dank Anderer, würde ich hinzufügen (Vf., *Europäische Ungastlichkeit und »identitäre« Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. X), ohne an dieser Stelle in den großen, im Zeichen von Jerusalem und Athen seit langem geführten Streit um das Sehen und das Hören, das Licht und das Wort eintreten zu können, der diesseits des Rheins auch die Auseinandersetzung mit der Phänomenologie bestimmt, wie u.a. der (1950 eingereichten, aber erst 2022 veröffentlichten) Habilitationsschrift H. Blumenbergs zu entnehmen ist: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Berlin 2022, 283.

45 S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, London 1940 ff., 422. Der Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert kommt darauf zurück.

46 Vgl. P. Ricœur, *La Critique et la Conviction*. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, ch. 1 (amerikan.: *Critique and Conviction*, New York 1998, 20

die denn auch nur wenige deutlich erkennbare Spuren in seinem Werk hinterlassen wird. Weit entfernt war und blieb er davon, »das Lager⁴⁷ etwa zum paradigmatischen Ort einer durch und durch verfehlten Moderne, Europäität und ursprünglich »griechischen« Vernunft zu erklären, wie es in höchst anfechtbarer Art und Weise Giorgio Agamben unter Umgehung einer historisch außerordentlich vielfältig sich darstellenden Lagerrealität getan hat.⁴⁸ Im selben Jahr, 1950, nach von fünfjähriger Kriegsgefangenschaft unterbrochenen Voranfängen der 1930er Jahre, erscheint Ricœurs erstes Hauptwerk *Le volontaire et l'involontaire* (dt. *Das Willentliche und das Unwillentliche* [2016]), in dem der Weg des Rekurses auf ein apodiktische und adäquate Erkenntnis verbürgendes »absolutes Bewußtsein« be-

[=C&C]). Charles E. Reagan (*Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1998, 66) berichtet, dass selbst die *POW camp journals* Ricœurs einer für erledigt gehaltenen Vergangenheit überantwortet wurden. Erinnerungen an jene Zeit hatte Ricœur, der als inhaftierter französischer Soldat offenbar vergleichsweise gut behandelt worden ist – ganz im Gegensatz zu internierten Russen, die zu ca. 30 % in deutscher Kriegsgefangenschaft umkamen (wovon Ricœur in einem benachbarten Lager eine Ahnung haben konnte; vgl. ebd. 12) –, nur sehr wenige (59); und sich philosophisch auf die eigene Erinnerung zu stützen, kam für ihn nicht infrage. »When I left the camp, I closed the door behind me. No one is interested in those war stories. I refuse to be one of those veterans who make a life of retelling their stories« (57). Ein für einen Theoretiker der Poetizität und Narrativität menschlichen Lebens erstaunliches *statement*, das andere Möglichkeiten, sich auf die fragliche Erfahrung zu beziehen, erst gar nicht in Betracht zieht. Man denke nur an Nelly Sachs, an Charlotte Delbo, an Hans Sahl, Jean Améry oder auch an Imre Kertész' Werk, das man gewiss nicht als das eines »Veteranen« des Krieges oder nazistischer Vernichtungspolitik abtun kann (trotz aller gerade von diesem Autor bezeugten Skrupel in dieser Hinsicht). Kurz vor der Jahrtausendwende aber bekennt Ricœur etwas unbestimmt, »[que] la monstruosité des événements de 1940 a toujours été au centre de ma réflexion«, und deutet dabei an, sie habe ihre Wurzeln in dem, was andere als den Suizid Europas im Ersten Weltkrieg bezeichnet haben (*Réflexions d'un philosophe de la volonté, Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi* 578, nov., déc. [1995], 70–73, hier: 70). Das Kapitel zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert in Bd. II kommt darauf noch zurück.

47 Das es in der vom bestimmten Artikel suggerierten Einheitlichkeit gar nicht gegeben hat.

48 G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt/M. 2002; zur Kritik an Agambens Begriff des Lagers vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. X.

reits verlassen wird, das methodisch als »Residuum der Weltvernichtung« gewonnen werden sollte.⁴⁹

Husserl, 1938 verstorben, hatte nicht ahnen können, wie ein solches Wort nach 1945 anmuten würde. Was er bekanntlich meinte, war ja die »Einklammerung« der Geltung des Erfahrenen als solchen, die das, was jeweils erfahren wird, im Wie seines Gegebenseins überhaupt erst zum Vorschein bringen sollte. Nur so war seines Erachtens der eigentliche – von manchen diesseits des Rheins bis heute verteidigte – Anspruch der Philosophie, Philosophie *aus* und *von* der Erfahrung zu sein, einzulösen. Selbstverständlich hatte das Versprechen, diesem Anspruch gerecht zu werden, gar nichts mit vernichtender Gewalt zu tun. Gerade unter deren Eindruck aber kommen Levinas und Ricœur auf die Phänomenologie zurück, wobei sich beide alsbald zu immer weiter von Husserl wegführenden Revisionen gezwungen sehen. Ist das für den Anspruch des Anderen ›aufgeschlossene‹ Ich überhaupt ganz ›von dieser Welt‹, eine in jeder Hinsicht ›irdische‹ Angelegenheit, der Freiheit anonymer Dritter und der Macht des Staates rückhaltlos ausgesetzt? – fragt Levinas, inspiriert von Franz Rosenzweig und mit Blick auf Maurice Blanchot und Hegel (CC, 415). Handelt es sich überhaupt um ein ›Ich‹ und nicht vielmehr um ein *leibhaftiges Selbst* bzw. um *chair* (Fleisch)? – wie man bereits in der *Note sur la personne* (1936) lesen konnte⁵⁰, »né de la flamme«, ergänzt Ricœur in *Le volontaire et l'involontaire*⁵¹

49 »Résumé de l'anéantissement du monde« übersetzt P. Ricœur; vgl. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris 1950, § 49.

50 Ricœur, *Note sur la personne*, 442; vgl. DI, 391/DII, 402.

51 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 427 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 529 [=WU]. Das ist der erste Band der Philosophie des Willens, dem (frz.) 1960 zwei weitere folgten; beide unter dem Obertitel *Finitude et culpabilité*; der erste, mit römisch I bezeichnet: *L'homme faillible*, der zweite mit röm. II bezeichnet, unter dem Titel *La symbolique du mal*. Diese beiden Bände sind 1971 in dt. Übersetzung erschienen, ohne Rückbezug auf den Obertitel einer »Philosophie des Willens«. Überdies wurden, um die Verwirrung komplett zu machen, die frz. Untertitel der beiden Bände im Deutschen zu Haupttiteln, die als zwei Beiträge zu einer »Phänomenologie der Schuld« (=Untertitel) firmierten (wovon im Original gar nicht die Rede ist). Um weiteren Konfusionen vorzubeugen, wird hier möglichst eindeutig auf VI und WU separat und auf die späteren beiden Bände *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971/²1989 [=FM] als Übersetzung von *L'homme faillible* [=HF] sowie auf *Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br.,

mit Blick auf Hiob, um dem Anspruch, die »Phänomene« zu retten⁵², mit Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty eine ganz neue Wendung zu geben.⁵³

Bis heute sind wir, nicht zuletzt dank der späten Schriften Ricœurs (v.a. *Soi-même comme un autre* [1990]), in dem er auf diese Problematik wieder ausführlich zurückgekommen ist, mit den daraus sich ergebenden philosophischen Konsequenzen konfrontiert. Jetzt erst, so scheint es, beginnen auch die Philosophen endlich der ›Selbstverständlichkeit‹ Rechnung zu tragen, dass wir Geborene, von einer Anderen zur Welt gebrachte, gewissermaßen immer schon in weiblicher Schuld Stehende, aber auch Andere in Anspruch nehmende, ihnen ausgesetzte, aber vielleicht doch nicht vollkommen ausgelieferte ›leibhaftige Wesen‹ sind...⁵⁴

München 1971/21988 [=SdB] als Übersetzung von *La symbolique du mal* [=SM] getrennt verwiesen. Da diese beiden Bände ca. 45 Jahre vor VI übersetzt worden sind, erfolgte auch deren Rezeption weitgehend unabhängig von dem Band, der ihnen vorausgegangen war. Zur ursprünglich von Ricœur beabsichtigten einheitlichen Ausrichtung dieser drei Bücher in Sinne einer *Poetik des Willens* ist es nie gekommen. Es handelt sich demnach eher um drei im Zeichen einer Philosophie des Willens miteinander verbundene Baustellen, nicht jedoch um eine abgeschlossene Theorie. Auch deshalb wird in den Literaturangaben auf die sonst vielfach sowohl für VI als auch für die beiden 1960er Bände verwendete Zählung mit römischen Ziffern verzichtet und mit Siglen gearbeitet. Das betrifft auch die 2009 veröffentlichte Taschenbuchausgabe, die mit neuer Paginierung die beiden zuletzt genannten Bände unter dem Titel *Finitude et culpabilité* vereint [=FC].

- 52 »Sauver les phénomènes«; VI, 19/WU, 38; eine noch in *Le Juste* 2, Paris 2001, 20, präsenste Devise.
- 53 Letzterer wird dann in seinem posthum veröffentlichten Werk *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 183 ff. (dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 183 ff.) den Begriff des Fleisches ontologisch interpretieren. Spuren davon finden sich noch in späten Schriften Ricœurs zur Leiblichkeit.
- 54 Ricœur spricht vom Geborensein im Sinne einer »économie d'un don, qui me précède et m'oblige« (*Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin [éd.], *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200, hier: 159, 162). Geht es zu weit, diese Gabe als Gabe der Verantwortung aufzufassen? Vgl. LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, 174; P. Ricœur, *Postface au ›Temps de la responsabilité‹* [1991], in: L1, 271–294, hier: 275. Vom Anderen geht ein Geben aus – kraft seiner Schwachheit –, liest man in *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 199, 232 [=SaA]. In dieser Hinsicht reicht die aktuelle Diskussion längst über den in diesem Zusammenhang üblichen Hinweis auf Hannah Arendts »Natalität« hinaus; vgl. A. R. Boelderl, *Von Geburts wegen: Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006; C. Schües, *Philosophie des Geboren-*

3. Spielräume symbolischer Artikulation

Nachdem Ricœur einen sprachlich unvermittelten, insofern direkten Zugriff auf die »Phänomene« verworfen hat, wendet er sich deren *symbolischer Artikulation* zu, die, wie er meint, von einer niemals zu tilgenden oder begrifflich einholbaren Überfülle und Überdetermination (im psychoanalytischen Verständnis des Wortes) zehrt.⁵⁵ Das Symbol, so seine prägnante, Kant entlehnte Formulierung, »gibt zu denken«⁵⁶ – stets mehr und in gewisser Weise auch *zuviel*, da sich in solcher Überfülle kaum mehr absehen lässt, wie vor allem menschliche Selbst-Interpretation je zu einem Abschluss kommen sollte. Wird das Ziel (»s'approprier«, wie Ricœur hegelianisch schreibt) nicht immerfort konterkariert durch die interpretative Erfahrung, »[que] je suis déchiré par la multiplicité des interprétations«?⁵⁷

Dabei geht es zentral darum, *was* und *wie* wir leben bzw. existieren, *ohne es je »unvermittelt« bzw. interpretationslos zu verstehen*. So gibt *uns* das Symbol schon auf sinnlicher Ebene zu denken (DI, 24, 63/DII, 22, 60), ob wir es wollen oder nicht, und legt es nahe, uns nachträglich gleichsam als seine Adressaten zu verstehen, die wir allerdings gewiss nicht »seit jeher« oder »für immer« sind. Entstammen wir nicht einer Vorgeschichte, in der es noch nicht zu einer interpretativen und interpretationsbedürftigen Erfahrung von etwas als etwas kommen konnte – in einer Unmittelbarkeit von »Wirklichkeit« und immer wieder als »blind« und »stumm« bezeichneten Gegenwart, der Ricœur sowohl bei Gefühlen als auch bei Wahrnehmungen und Bildern zutiefst misstraut?⁵⁸ Und lässt

seins, Freiburg i. Br., München 2008; Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

55 P. Ricœur, *Vivre en adultes comme des enfants*, in: *Jeunes femmes*, no. 4 (1955), 61–71, hier: 63.

56 P. Ricœur, *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* 27, no. 275 (7/8) (1959), 60–76 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 175–200 [=EC3]).

57 P. Ricœur, *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme* I, no. 1 (1963), 152–184, hier: 163.

58 Reagan, *Paul Ricœur*, 100–104. Er habe sich immer energisch dem Begriff »Erfahrung« widersetzt, sagt Ricœur (C&C, 139). Und es gebe keine lebensweltlich verbürgte Unmittelbarkeit; vgl. P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: R. Klíban-ski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 277, 284. Zugleich wendet sich der Autor gegen einen Bruch

sich, abgesehen davon, nicht durchaus eine Zukunft vorstellen, in der man sich symbolischer, tradierter Vermittlungen menschlichen Selbstverständnisses nicht mehr bedienen und sich der von Ricœur herausgestellten, der menschlichen Existenz selbst eigenen Ambiguitäten⁵⁹, Polymorphismen und metaphorischen Spielräume eines notorisch uneindeutigen Sprachgebrauchs entledigen würde, um nur noch möglichst eindeutige, algorithmisch erfassbare ›Informationen‹ auszutauschen und sogar selbst zur bloßen Information zu werden

zwischen Welt und Sprache, Dingen und Diskursen, wie er ihn bei Michel Foucault wahrnimmt (282). Dabei soll gelten (wie dann auch in *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World XII*, no. 2 [1979], 123–141, hier: 129, 134): »Nos images sont parlées avant d'être vues«; das Bild (*image*) sei keine »sterbende Wahrnehmung«, sondern Angelegenheit einer »zur Welt kommenden Sprache«. Für die Wahrnehmung des Anderen soll sogar gelten: Er werde »niemals gesehen«, allenfalls »appresentiert«; vgl. P. Ricœur, *Edmund Husserl – La cinquième Méditation Cartésienne*, in: *A l'École de la Phénoménologie*, Paris 1986, 197–226, hier: 213 [=AEP]; *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. I*, Bruxelles 1976, 207–228, hier: 211; *Préface à ›L'Œuvre et L'Imaginaire‹ de Raphaël Céliis* [1977], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999 [=L2], 459–465, wo man liest: »L'expérience est muette, mais les textes parlent« (462) und die Beziehung zum Anderen sei »résolument ›déprésentative‹« (464). Unvermittelte Erfahrung gibt es gar nicht, heißt es auch in: *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 191. Vgl. weiterhin die Antworten Ricœurs im Interview mit P. Engelmann in ders. (Hg.), *Philosophien. Gespräche mit Foucault* [et al.], Wien 1985, 142–155, hier: 147. Für die »complexité aveugle du présent tel qu'il est vécu« hat Ricœur generell wenig übrig; vgl. *Pour une théorie du discours narratif*, D. Tiffeneau (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980, 3–68, hier: 20. Und so zitiert er Eric Weil mit den Worten (was sich wie ein Eingeständnis liest): »L'homme est philosophe, parce qu'il n'est pas dans la présence«; *De l'Absolu à la Sagesse par l'Action* [1984], in: L1, 115–130, hier: 127. Doch vermisste er am Ende gerade die »immédiateté initiale de la religion«. Vgl. P. Ricœur, *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion* [1985], in: L3, 41–62, hier: 62. Und nicht übersehen werden sollte, dass in den nachgelassenen Fragmenten zum Tod gerade »das Wesentliche« von einer völlig unvermittelten, begnadeten Präsenz erwartet wird. »[Ich] misstraue [...] dem Unmittelbaren, dem Fusionellen, dem Intuitiven, dem Mythischen, mit einer Ausnahme, der Gnade eines bestimmten Sterbens«, lesen wir hier bezeichnenderweise (LT, 18 f.) – im Lichte der Hoffnung des Autors auf die Bestätigung einer Religiosität, die alle konfessionellen Grenzen sprengt.

59 Vgl. P. Ricœur, *Une interprétation philosophique de Freud*, in: *Bulletin de la Société française de la Philosophie LIX*, no. 3 (1966), 73–102, hier: 96.

(wie es der Kybernetiker Norbert Wiener bereits vor Jahrzehnten antizipiert hat⁶⁰)?

Aber auf diese Weise würden wir *uns selbst verloren gehen* – wir, die wir unaufhörlich auf der Suche nach uns selbst, nach unserem Selbst, sind, wir, die wir zunächst »outside of ourselves«⁶¹, d.h. objektiviert, aber auch Anderen und uns selbst entzogen, existieren – davon ist Ricœur umso mehr überzeugt, wie er sich und seinen Leser:innen den Reichtum symbolischer Rede vergegenwärtigt, allen Sprachtheoretikern zum Trotz, die uns, wie er meint, letztlich um einen *referenziellen Bezug* zu einer *Welt* zu bringen drohen, in der es darum geht, sie kraft symbolischer Vermittlung, semantischer Innovationen und dann auch praktischer Interventionen *bewohnbar*⁶² und *lebbar werden* zu lassen; und zwar nicht nur für ein isoliertes Ich oder Selbst, das auch ›für sich bleiben‹ könnte, um seine »eigensten Möglichkeiten« zu entwerfen⁶³; und ebensowenig bloß dank eines Seins, das angeblich einen unverbrüchlichen »Aufenthalt« stiftet, ohne allerdings von der *Nähe Anderer* etwas wissen zu lassen, die bei Heidegger in den 1950er Jahren als »Schlag der verwesten Gestalt des Menschen« ihren Auftritt haben.⁶⁴

Dieser bereits früh bei Ricœur festzustellende Gravitationspunkt seines Denkens bestimmt noch seine späten politischen Stellungnahmen zu einem neuen, *gastlichen Ethos Europas*, dem nicht erst seit 2015, im Zeichen der sogenannten Flüchtlingskrise, außerordentli-

60 N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn 1966, Kap. VI.

61 R. Kearney, *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva* [2004], Abingdon, New York 2017, 7.

62 Das Grundmotiv der Frage, wie eine bewohnbare Welt möglich sein könnte, zieht sich durch das gesamte Werk Ricœurs, nicht bloß als ontologisches (wie im Fall von Heideggers »Wohnen im Sein«), sondern auch als kulturtheoretisches und politisches; vgl. P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 98–109 (zuerst in *Christianisme social* 66, no. 1–2 [1958], 20–33), hier: 103.

63 Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 56, 73; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 9, 127 [=ZEL]; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 13, 121 f. [=TRI]. Ein Selbst alleine könnte die Welt niemals auf Dauer bewohnen. Im Übrigen muss es nicht nur darum gehen, *ob* dies möglich wird, sondern auch *wie*.

64 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [1959], Pfullingen 1979, 49.

che Aktualität zukommt. (Einschlägige historische Forschungen u.a. von Alexander Kulischer, Jan M. Piskorski, Philipp Ther und Andreas Kossert haben das breit dokumentiert.) Dieser Punkt verbietet es Ricœur, sich mit einer normalen bzw. *normalisierten* Sprachlichkeit abzufinden, wie es Ludwig Wittgenstein in einschlägigen Notizen nahegelegt hatte, die ebenfalls – von Ricœur eingestandenermaßen lange Zeit ignoriert⁶⁵ – auf einen ganz neuen Einsatz jeglichen Philosophierens hinauszulaufen schienen: im Zeichen einer radikalen Ernüchterung angesichts dessen, was Sprache wirklich leisten kann – und was nicht. Alles andere, heißt es in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, drohe auf eine letztlich von uns selbst bewirkte Verhexung unseres Verstandes hinauszulaufen, aus der Sprachanalytiker wie Gilbert Ryle mittels der »Austreibung« eines Gespensts namens ›Ich‹ aus einem »maschinell« vorgestellten Leben destruktive Konsequenzen glaubten ziehen zu müssen.⁶⁶ Was die Philosophie zu diesen Sachverhalten bislang anzubieten hatte, erschien Ryle als geradezu absurd; vertretbar dagegen nur noch eine deskriptive Rekonstruktion normaler Redeweisen in sprachtherapeutischer Absicht. Ganz in diesem Sinne schien Wittgenstein ja empfohlen zu haben, philosophische Fragen wie Krankheiten zu behandeln (sei es als therapierbare, sei es als unheilbare).⁶⁷

Aber kennt nicht auch der normale Sprachgebrauch eine poetische, metaphorische und mythische Produktivität, die auf *unersetz-bare* Art und Weise mit Bezug auf uralte Erzählungen darauf abzielt, uns verständlich zu machen, wie wir – beschämt oder schuldig, in Tragik und Verhängnisse verstrickt, aber auch entfesselt – geschichtlich ›existieren‹? Ein solcher Bezug muss weder auf eine Reduktion auf seit jeher Erzähltes hinauslaufen, noch geht aus ihm ohne Weiteres hervor, dass sich geschichtliche Existenz als eine Form heilbarer oder unheilbarer Pathologie im pejorativen Sinne des Wortes verstehen lassen muss. Wie dem auch sei: sprachlichem Überschwang hat sich Ricœur kaum je hingegen. Wer die Spätwerke *La mémoire*,

65 Er spricht sogar von einer *black box* der Ignoranz im Interview mit Jean-Michel Le Lannou unter dem Titel *Y a-t-il une tradition française en philosophie?*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, no. 1 (1990), 87–91, hier: 91.

66 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, Nr. 109; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949.

67 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 255, 593.

l'histoire, l'oubli/Gedächtnis, Geschichte, Vergessen (2000; dt. 2004) und *Parcours de la reconnaissance/Wege der Anerkennung* (2004; dt. 2006) konsultiert, wird feststellen, welch hohe Bedeutung auch bei Ricœur zunächst jeweils der nüchternen Frage zukommt, wie wir ›normalerweise‹ von den verhandelten ›Sachen‹ überhaupt sprechen⁶⁸ – in diversen, nicht nur griechischen, lateinischen, christlichen, jüdischen, französischen, englischen, deutschen u.a. Idiomen, die vielfach allerdings gar nicht darauf vorbereitet sein konnten, *zur Sprache zu bringen*, was in der Gegenwart des 20. Jahrhunderts originär gesagt zu werden verlangte und uns noch heute auf inkomensurable Weise heimsucht. Wohl auch deshalb spricht Ricœur von einer tiefgreifenden »Krise der Sprache«, der allerdings weder eine »allgemeine Hermeneutik« (DI, 40, 69/DII, 37, 66) noch auch eine bloß ›sprachanalytische‹ Philosophie gerecht werden könne, die sich für die Gründe dieser Krise gar nicht erst interessiert.⁶⁹

Das betrifft in besonderem Maße auch die Gewalt, die das vergangene 20. Jahrhundert zum Vorschein gebracht hat. Diese Gewalt eröffnet den Horizont, in dem sich Ricœur in seinem letzten Hauptwerk bewegt, das nachträglich die Anfänge seines Denkens in ganz neuem Licht erscheinen lässt, über die heute niemand auf selbstgerecht-anachronistische Weise zu Gericht sitzen sollte. Schließlich dauert der Prozess, in dem nur nachträglich zu realisieren ist, was es mit der vergangenen Zeit und Geschichte auf sich hatte, noch in unserer Gegenwart an; und es wäre ganz abwegig, ein von Anfang an angemessenes Verständnis davon ausgerechnet von jenen zu erwarten, deren philosophisches Leben zunächst von Jahren der Gefangenschaft überschattet war, in der sie nach der einschlägigen Diagnose Hannah Arendts einer radikalen Weltlosigkeit anheimzufallen drohten.⁷⁰

68 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques*, juin (1993), 57–69, hier: 63.

69 Vgl. M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

70 H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

4. Ecksteine einer theoretischen Topografie: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte

Nach Ricœurs zentraler Überzeugung kann dergleichen nur einer nicht bloß ›in der Welt‹ sich befindenden, sondern sie im ethisch und politisch formierten Zusammenleben geradezu verbürgenden *Existenz* widerfahren, die der symbolischen *Interpretation* bedarf – in der Hoffnung, gegenwärtiger *Praxis* zugutezukommen, deren wohin letztlich auch immer weiterführende *Geschichte* man nur dann nicht jetzt schon der Verachtung preisgeben muss, wenn sie in Aussicht stellt, jene Versprechen einzulösen, mit denen wir Europa ungeachtet seiner unvergessenen Desaster im Kern verknüpft sehen. In der durch diese vier Grundbegriffe – *Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* – markierten gedanklichen Topografie entfaltete sich Ricœurs ganzes Werk, obwohl er genau wusste, wie sehr der Begriff subjektiver, nach Verstehen, Deutung, Auslegung und Interpretationen verlangender Existenz wie auch der Begriff einer menschlichen Praxis, die es mit der Geschichte aufnehmen müsste, angefochten worden ist⁷¹, und obgleich er selbst eingestehen musste, dass sich gerade die europäische Geschichte rückblickend wie ein großer Friedhof nicht eingelöster Versprechen ausnimmt.⁷²

Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, arbeitete Ricœur bis zum Schluss an einer hochkomplexen hermeneutischen Konfiguration der durch jene vier Leitbegriffe markierten theoretischen Topografie, wohl wissend, wie oft und wie radikal man sich auf den verschiedenen Wegen, die durch sie führen, in *Aporien* verstrickt,

71 Ricœur bewegt sich dabei an theoretischen Konfliktlinien, die auch diesseits des Rheins markiert worden sind; u.a. in der Auseinandersetzung mit Louis Althusser, dessen Werk Ricœur mehrfach kommentiert hat. Vgl. die v.a. auf Max Horkheimer Bezug nehmenden Querverbindungen bei A. Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München, Wien 1976, 72–91. Hier werden z. T. die gleichen Fragen verhandelt, die Ricœur dann Mitte der 1970er Jahre in seinen *Chicagoer Lectures on Ideology and Utopia* aufgreifen wird. Dabei kommt es auch schon zu Rückbezügen auf die sog. Kritische Theorie und deren »pragmatisches« Verständnis menschlicher Praxis, mit dem sich Ricœur im dritten Band von *Zeit und Erzählung* zumindest teilweise solidarisch erklärt.

72 *Die Geschichte ist kein Friedhof* [Interview anlässlich der im gleichen Jahr vom Hrsg. in Verbindung mit dem Essener KWI veranstalteten Konferenz zur »Hermeneutik des Selbst«], in: *Die Zeit* 42 (1998), 68 ff. Vgl. Anm. 292 zum Hermeneutik-Kapitel im 20. Jahrhundert in Bd. II.

an denen keine Dialektik vorbeikommt. Vielfach zwischen Aporetiken und Dialektiken operierend, bleibt Ricœur gleichwohl ein von Gedanken der Vermittlung und der Versöhnung geradezu besessener Denker⁷³, der sich am Ende, in der Erinnerung an radikalste Gewalt und in der Vorwegnahme seines eigenen Todes, auf eine *Vergebung* zubewegt, die nicht einfach aus einem Bekenntnis hervorgeht⁷⁴ und keiner Politik unterstehen kann, wenn sie am *prima facie* schlechterdings nicht zu Vergebenden und insofern am Maßlosen Maß nehmen muss, wie es auch Derrida deutlich gemacht hat. Unter dem Titel des ›Bösen‹ und mit immer mehr sich weitendem Blick auf eine Vielzahl von ›Untaten‹ war Ricœur dieser Frage von Anfang an auf der Spur. Zunächst aber begriff er sie als Herausforderung menschlichen Willens, dann erst auch der Interpretation und schließlich politischer Praxis⁷⁵, der er sich zwar von Anfang an verpflichtet fühl-

73 Wie er selbst sagt: C&C, 61. So sind denn auch die Ricœur frühzeitig umtreibenden ›existenziellen‹, hier ›rhetorisch‹ gestellten Fragen zu keiner Zeit für ihn ›erledigte‹ geworden: »Crois-tu que l'absurde puisse être vaincu et que ce qui ne s'explique dans aucun système – la torture, la mort des enfants – puisse recevoir un sens caché, un sens indicible, un sens dans le silence? Crois-tu que le mépris de l'homme, les échecs de la communication puissent être ›consolés‹ et que nous sommes déjà secrètement réconciliés et voués à l'unité?« 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, mai-juin (1951), 143–152, hier: 152.

74 Er habe es sich »zur Regel« gemacht, »kein Bekenntnis abzulegen«, schreibt Ricœur; vgl. P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78 [=TP], hier: 36.

75 Vgl. den prägnanten Rückblick auf die eigenen Denkwege im Rahmen von Ricœurs Kandidatur für das *Collège de France* (1969): *Le discours philosophique de l'action. Projet d'enseignement au Collège de France*, Archives du Fonds Ricœur, dossier CL 14, feuillets 31752–59. Was den Praxisbegriff angeht, so kündigt dieser programmatische Text u.a. eine Auseinandersetzung mit John L. Austin, Peter Strawson, Stuart Hampshire, Elizabeth Anscombe und John R. Searle im Rekurs auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* und auf Hegels Philosophie des Rechts an. Kein Bezug findet sich aber auf die (post-)marxistische Diskussion des Praxisbegriffs bei Autoren wie Karel Kosík mit seiner *Dialektik des Konkreten* (1963; dt. 1967/1986) und Henri Lefebvre mit seiner *Kritik des Alltagslebens* (1958/61; dt. 1974) – von Jean-Paul Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) einmal ganz abgesehen. Was speziell letzteren angeht, so ist eine gewisse Renaissance von Rückbesinnungen auf eine zwischen Marxismus und Existenzialismus angesiedelte Praxiskonzeption festzustellen (wobei Ricœurs

te, die sich aber seither einer Überfülle von Übeln (»les maux«⁷⁶) stellen musste, ohne noch versprechen zu können, sie im religiösen Verständnis des Wortes je »heilen« zu können.

Diesseits des Rheins wird man dieses komplexe Denkangebot nur mit größter Zurückhaltung annehmen können, derart schmerzlich bleibt bewusst, wie sehr jeder, auch der naheliegendste materielle, weit weniger anspruchsvolle Ansatz zu »Wiedergutmachung« versagt hat. Zweifellos hat diese Problemkonstellation in Deutschland ein spezifisches, freilich längst nicht mehr in der notorisch zitierten »Kollektivschuld« sich erschöpfendes Profil.⁷⁷ Aber Ricœur öffnet zum Schluss im Modus des Optativs Perspektiven einer *lateralen Universalisierung*, die es keineswegs ausschließt, sondern geradezu dazu einlädt, sich zu fragen, ob nicht auch anderswo, im Zeichen des stalinistischen Erbes, der Apartheid oder brutaler ehemaliger und rezenter Autokratien und Diktaturen von Chile und Argentinien über Belarus bis Kambodscha, Russland und China, der *Wunsch* nach einer Versöhnung leitend sein müsste, die nichts beschönigt, auch und gerade die Befremdlichkeit radikaler Gewalt nicht (einschließlich der schlechterdings »intolerablen« Folter⁷⁸). Es liegt auf der Hand, dass wir es hier mit offenen Fragen zu tun bekommen,

frühe Schriften vielfach kaum je auch nur erwähnt werden). Vgl. bspw. W. L. McBride (ed.), *Existential Politics and Political Theory*, New York, London 1997, sowie aus neuerer Zeit A. Betschart (Hg.), *Demokratie in der Krise – Die politische Philosophie des Existenzialismus heute. Sartre, Camus, Beauvoir im Zwiegespräch mit Kierkegaard, Nietzsche, Schmitt, Arendt, Foucault und Butler*, Frankfurt/M. 2017. Ein einfacher »Kurzschluss« dieses an frühe Konstellationen von Existenzialismus und Marxismus erinnernden Diskussionsfeldes mit dem Werk Ricœurs verbietet sich jedoch in Anbetracht der auch in seinem Werk selbst kaum ausgetragenen Spannungen zwischen seiner frühen sozialistischen Position einerseits und seinen ideologiekritischen Arbeiten der 1970er Jahre sowie den nicht länger sozialistisch-»praxisphilosophisch« grundierten Arbeiten zur sog. Kleinen Ethik andererseits, die sich v.a. mit Autoren wie Michael Walzer und John Rawls auseinandersetzt.

76 P. Ricœur, *L'Essai sur le mal* [1959], in: L2, 237–252, hier: 240, 245.

77 Teilweise sogar mit der Konsequenz einer »Frankreich unbedeutend machende[n] Geschichtsvergessenheit der Deutschen infolge der übermächtigen Last der Shoah«, wie Keller feststellt (*Verkörperungen des Dritten*, 674).

78 E. Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur* [1985], Frankfurt/M. 1992; K. Millet, *Entmenslicht. Versuch über die Folter*, Hamburg 1993; C. Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg, 2004; D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge 2018; P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988), in: *Bulletin de la Société de*

die kein Philosoph einfach entscheiden kann. Klaffen Wunsch und Wirklichkeit nicht in unversöhnbarer Art und Weise auseinander? Und ist philosophischer Begriffsarbeit zuzutrauen, daran auch nur das Geringste zu ändern?

Alle vier Leitbegriffe des hier vorgelegten umfangreichen Kooperationsprojektes sind im 20. Jahrhundert Gegenstand weitläufiger philosophischer, tief in benachbarte Disziplinen ausstrahlender Diskussionen gewesen. Gerade weil diese inzwischen einen außerordentlichen Differenzierungsgrad erreicht haben, droht allerdings *die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte* zum Anachronismus und geradezu verschüttet zu werden – zumal jeder einzelne dieser Begriffe zwischenzeitlich auch eine geradezu vernichtende Kritik erfahren hat. So gilt die (menschliche) Existenz als ein Verhältnis, in dem sich ein(e) ›Einzelne(r)‹ zu sich selbst verhält, vielen als inzwischen obsolete Problematik einer von Søren Kierkegaard über Karl Jaspers bis hin zu Jean-Paul Sartre reichenden sogenannten Existenzphilosophie, die bereits während ihrer modischen Etablierung als »Existenzialismus« wenn nicht gleich für tot erklärt, so doch als Symptom eines philosophischen Irrwegs in die Weltlosigkeit eines in ein fremdes Sein ›geworfenen‹ Daseins erklärt worden ist – was rezente Wiederbelebungsversuche allerdings nicht ausschließen konnte.⁷⁹

Es kann keineswegs als unstrittig etabliertes Ergebnis philosophischer Forschung gelten, wir ›existierten‹ auch weiterhin so, wie man es in diversen Spielarten dieser Strömung beschrieben hat. ›Existieren‹ wir nach wie vor – oder (ganz) anders als zur Zeit jener, die auf diesen Begriff glaubten eine Lehre gründen zu können?⁸⁰ Wer wie

l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787 (Paris, 9 et 10 oct. 1987) 134, avril-juin (1988), 435–452 (mit der Jahreszahl 1990 auch in: LI, 295–312).

79 Vgl. Anm. 81 zum Kap. über Existenz, Geschichte und Wahrheit in diesem Band, sowie bspw. J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York, Chichester 2012 (wo Ricoeur ungeachtet seiner vielfältigen Bezugnahmen auf existenzialistische Grundgedanken keine Rolle spielt).

80 Vgl., im Sinne einer Gegenprobe, I. Kertész, *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018. Es ›existieren‹ weiterhin diejenigen, die noch nicht im Funktionalen (121, 127, 203), ›Schicksallosen‹ (208) und Untragischen (162, 181) aufgegangen sind, heißt es hier. Aber ist unsere Existenz nicht »existenzlos« geworden (145), fragt Kertész – mit Blick auf jene Auschwitz-Zeit, die nicht nur für ihn eine radikale Zäsur bedeuten musste, nach der es nicht mehr in Frage

etwa François Jullien heute auf den Existenzbegriff zurückkommen will⁸¹, sieht sich unumgänglich auch dazu aufgefordert, in Rechnung zu stellen, wie sich jene anderen Leitbegriffe (Interpretation, Praxis und Geschichte) inzwischen verändert darstellen.

Ein ähnliches Schicksal des Für-tot-erklärt-werdens wurde einer Geschichtsphilosophie zuteil, die seit der Aufklärung und noch bei Jaspers über den Ursprung und den Zweck, das Ziel oder den Sinn ›der‹ Geschichte Auskunft zu geben versprach und damit binnen Kurzem vollkommen gescheitert zu sein schien. Insofern ist sie für viele ihrerseits längst genauso ›Geschichte‹ wie ein nach einschlägiger Erfahrung eminent gewaltträchtiger Theorietypus, der sie umstandslos als *Gegenstand* politischer Praxis einstufte. Weiterhin tragen sich Geschichten zu, von denen zu berichten ist, aber *die* Geschichte wäre demnach überhaupt kein würdiges Thema philosophischer Besinnung mehr. Sie ist weder im Ganzen zu erinnern und zureichend vernünftig zu vergegenwärtigen noch auch als Ganzes antizipierbar oder gar ›machbar‹. Und steht nicht eben jene ›Praxis‹, auf die sich Ricœur als Philosoph des *homme capable* selbst bezieht, heute mehr denn je im Verdacht, uns in eine ökologisch fatale Situation gebracht zu haben, aus der hermeneutische Reaktualisierungen der überlieferten Begriffs- und Ideengeschichte nirgends Auswege zu weisen versprechen? Besteht nicht im Gegenteil seit langem der Verdacht einer tiefen Mitschuld der philosophischen Überlieferung an einer ökologischen Destruktivität und Hybris, die uns alle einzuholen droht?⁸² Werden wir uns allein durch Reinterpretationen überlieferter Begriffe aus dieser Lage befreien können?

kommen konnte, *nicht* als zum Zeugnis bestimmt zu leben (195, 201). Das soll eine nach dem Vorbild Sandor Márais bürgerliche »Existenz« derer ausdrücklich nicht ausschließen, »die ihre Schulter unter die zusammenbrechende Welt stemmen« (215), wo auch immer.

81 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

82 Diejenigen, die diesen Vorwurf erheben, laufen allerdings nicht selten ihrerseits Gefahr, in philosophisch unbedarfte Theorie zurückzufallen, so wenn im Zeichen von Autopoiesis und GAIA als »Herrin« des globalen, auch über die Balance von Leben und Tod verfügenden Haushalts weiterhin einem »souveränen« Leben das Wort geredet wird. Vgl. bspw. C. Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde*, München, Leipzig ³1995, 159, 162. Opportune Neologismen können die geduldige Rekonstruktionsarbeit an der Überlieferung, wie sie Ricœur versteht, nicht ersetzen.

Seit Karl Marx und Friedrich Nietzsche steht auch der Begriff der Interpretation selbst unter Ideologieverdacht.⁸³ Sei es, weil Interpretieren allein ›nichts ändert‹, wie Marx in seiner *Deutschen Ideologie* von 1845/6 schrieb, sei es, weil die Theoretiker der Interpretation die Macht ›vergessen‹ zu haben scheinen, um die es in allem Interpretieren gehen muss, wie Nietzsche meinte. Abgesehen davon verbleiben bis heute zwischen einer Existenz, die sich jeglicher geschichtlichen Integration widersetzt und insofern ›für sich‹ bleibt, einerseits und einer undenkbaren, vermeintlich alles bereits Geschehene, alles Gegenwärtige und Zukünftige ›vernünftig‹ in sich aufhebenden Geschichte andererseits, die vielfach nur noch mit Gleichgültigkeit quittiert wird, gewiss noch Spielräume des Interpretierens. Aber diese sind auch *als solche* Gegenstand massiver Kritik gewesen, die so weit gehen konnte, jegliches Interpretieren-, Auslegen- und Verstehenwollen als Unterwerfung unter einen hermeneutischen Machtanspruch zurückzuweisen; und zwar sowohl auf der Ebene philosophischer Theorie als auch in kultureller Praxis und in jeder Art des Verhaltens zu Anderen, das sie gewissermaßen hermeneutisch gefangen zu nehmen droht, ohne ihnen noch Unerreichbarkeit, Abwesenheit, Nicht-Integrierbarkeit, Unzugehörigkeit, Weltfremdheit und anachoretische Rückzugsmöglichkeiten aus jeglicher Beziehung einzuräumen.⁸⁴

Infolgedessen musste auch die philosophische Hermeneutik eine nachhaltige Beschränkung ihres einstigen Universalitätsanspruchs hinnehmen.⁸⁵ Wir mögen »zum Sinn« bzw. zu *prima facie* ›sinnhafter‹ Erfahrung »verurteilt« sein, wie Maurice Merleau-Ponty schrieb⁸⁶, aber das bedeutet weder, dass alles immer schon ›Sinn

83 Vgl. P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht*, Tübingen 2014.

84 Vgl. B. Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014. Der Autor geht so weit, auf einer zu respektierenden »Unlesbarkeit des Gegenüber« hinter der »Mauer des Verstehens« zu bestehen (67) und den »Anderen mit größerem Nichtverstehen ehren« zu wollen (55) – gerade in einer Zeit, die alles für kommunizierbar zu halten scheint und sich einer »telekratischen« Öffentlichkeit ausliefere, die nur noch Mitwirkende, aber kein Zuhören mehr kenne (87 f.).

85 Vgl. K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 41975, 449 ff.

86 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 16; vgl. A. Métraux, X. Tilliette, M. Merleau-Ponty: *Das Problem des Sinnes*, in: J. Speck (Hg.), *Die Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen 1973, 181–229.

hat«, noch auch, dass sich früher oder später alles als ›sinnvoll‹ verstehbar, auslegbar und interpretierbar erweisen wird.⁸⁷ So einfach gehen mannigfaltige Beziehungen zwischen Sinn und Nicht-Sinn, Sinnhaftem, Sinnvollem, Sinnlosem und Sinnwidrigem nicht auf⁸⁸, so sehr das auch all jene zur Verzweiflung treiben mag, die auf einen »Willen zum Sinn« (Jean-Luc Nancy⁸⁹) ihre ganze Hoffnung setzen – auch und gerade dann noch, wenn er angesichts entsetzlicher Gewalt ganz und gar zu kapitulieren droht, die mit voller Absicht zugefügt wird, ohne Bestrafung fürchten zu müssen, Wiedergutmachung oder wenigstens Trost⁹⁰ zu erlauben.

Ungeachtet dessen ist im Werk Ricœurs eine durchgängige Grundüberzeugung zu erkennen: Es gibt einen *inneren und unauflösbaren Zusammenhang zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte*, insofern wir als willentliche und damit auf Selbstbestimmung angelegte, endliche, fragile, verletzbar und fehlbare Subjekte so existieren, dass es dabei zugleich darum geht, alles, was uns widerfährt, so weitgehend wie nur möglich zu verstehen; al-

87 Vgl. J.-L. Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987.

88 M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, Paris 1966; Vf., *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngewandlung und Sinnstiftung, Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023, 85–96.

89 Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, 21.

90 In dem man sich nach Ricœurs Verständnis »selbst das Trauergeleit gibt« (SaA, 199; »mener le deuil de soi-même«, heißt es im Original *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 192 [=Sca]). Nicht nur an dieser Stelle werden bedenkliche Beschränkungen auf ein Selbstverhältnis erkennbar, das in Ricœurs Schriften fast immer auf Umwegen zu sich, zum Ursprung etc. zurückzufinden sucht. Schließlich erzählt in diesem Sinne auch die Erzählung eines als Geschichte *in statu nascendi* begriffenen Lebens letztlich nur die Sorge um sich, wie Ricœur bekennt (SaA, 200/Sca, 193; vgl. P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism* 14, no. 2 [1988], 203–215, hier: 212; *Life in Quest of a Narrative*, in: D. Wood [ed.], *On Paul Ricœur*, London, New York 1991, 20–33). Zur aktuellen Diskussion um den Trost vgl. Vf., ›Trostlose‹ Philosophie – sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt [Rez. v. R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018; B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen*, Weilerswist 2019; L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhaftige Botschaften*, Berlin 2019; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021; I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019], in: *Philosophische Rundschau* 69, Heft 2 (2022), 138–163.

lerdings nicht ›direkt‹, sondern symbolisch und durch Texte vermittelt bzw. *interpretiert* – und so, dass das *Interpretierte in praktisches Leben eingehen bzw. ›gelebt‹ werden können sollte*. Dabei stoßen wir als *sujets capables* zwar vielfach an Grenzen des Verstehens und der Interpretation verschriftlichten Sinns; aber dadurch werden wir nicht zur Kapitulation gezwungen – und wir dürfen uns nicht dazu zwingen lassen, wenn eine praktische Fortsetzung ›der‹ Geschichte auf dem Spiel steht, zu der wir – *malgré/en dépit de tout*, wie Ricœur des öfteren, vor allem vom »Bösen« nicht enden wollender »Brüdermorde« umgetrieben, schreibt⁹¹ – gerade dann verpflichtet sind, wenn sie sich in ihrer abgründigen Gewaltsamkeit offenbart.

In der Tat: sind wir nicht den Nächsten, nach uns Kommenden, angefangen bei den Kindern und Kindeskindern, die schon da sind, *Besseres* schuldig, als uns damit einfach abzufinden? So verlaufen Ricœurs Denkwege, die in dieser Hinsicht schließlich Hans Jonas' Philosophie generativer Verantwortung entgegenkommen, vom menschlichen Willen über die Sprachlichkeit des Verstehens und Interpretierens sowie die politischen und ethischen Implikationen unseres praktischen Verhaltens bis hin zu der keineswegs banalen Frage, ›wie es weitergeht‹, wenn nicht mit uns, dann doch mit Anderen, deren Zukunft an unseren ›Geschichten‹ zu tragen haben wird – und zwar gerade dann, wenn *wir* sie nicht jetzt schon, in unserer eigenen Gegenwart, *daran ausrichten*, in welchem Sinne sie fortzusetzen sein können und sollten. Letzteres steht und fällt mit unseren Einstellungen zu künftiger Geschichte »in pragmatischer Absicht« (Kant), auch dann, wenn wir nicht erwarten können, sie werde geradewege oder wenigstens auf lange Sicht intendierten

91 Vgl. P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* [1992], in: L3, 19–40, hier: 20; *Le scandale du mal*, in: *Esprit*, no. 316 (7) (2005), 104–111, hier: 100; LaCocque, Ricœur, *Penser la Bible*, 300; LT, 33, 35, 45, u.a. mit Bezug auf Karl Jaspers und Paul L. Landsberg (zwei Autoren, die Ricœurs Denkwege früh begleitet hatten), sowie *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 31, wo geradezu von einer »Litanei der ›Trotz alledem‹« die Rede ist, und P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen 1*, München 1969, 207 [=HuS]; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 538 [=CI]. Zu Landsberg, dessen noch für den späten Ricœur maßgeblicher Essay *Sur l'expérience de la mort* zuerst frz. (1935) in der Zeitschrift *Esprit* erschienen war, vgl. das Nachwort von Arnold Metzger in: P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt/M. 1973, 131–153.

Sinn realisieren. Verspricht nun ›Hermeneutik‹ – gewissermaßen zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte – von diesem komplexen Zusammenhang von Selbstbestimmung und symbolischem Verstehen, von ethisch-politischer Pragmatik und Geschichte Rechenschaft abzulegen?

Die philosophische Hermeneutik, der Ricoeur überwiegend (vielleicht allzu eindeutig und pauschal) zugeordnet wird, hat seit Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers und Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emilio Betti, Ludwig Binswanger und Hans-Georg Gadamer durch Autoren wie Peter Szondi, Elmar Holenstein, Jean Greisch, Gianni Vattimo, Hans Robert Jauß, Manfred Frank, Emil Angehrn, Jean Grondin, Günter Figal, Werner Hamacher und andere mehr⁹² eine vielfältige Weiterentwicklung erfahren⁹³, teilweise allerdings mit der unverkennbaren Tendenz, sich in die Literaturtheorie und in die Theologie zurückzuziehen.⁹⁴ Das mag auch daran liegen, dass man ihr in den Nachbardisziplinen, in denen man zeitweise auf ihre Methodisierbarkeit gehofft hatte⁹⁵, kaum mehr dergleichen zutraut, zumal die philosophische Hermeneutik

92 Hier müssen wenige selektive Hinweise genügen. Verwiesen sei nur auf P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975; E. Holenstein, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976; M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt/M. 1980; ders., *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985; H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1992; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993; G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996; G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997; W. Hamacher, *Entferntes Verstehen, Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/M. 1998; K. Joisten, *Philosophische Hermeneutik*, Berlin 2009; H. R. Jauß, *Probleme des Verstehens*, Stuttgart 1999; H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt/M. 2001; J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris 2006; E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion*, Weilerswist 2004; ders., *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen 2010; ders., *Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung*, Tübingen 2017.

93 Vgl. die umfangreiche Zwischenbilanz bei N. Keane, C. Lawn (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Chichester 2016.

94 Vgl. die monumentale Reihe *Poetik und Hermeneutik*, aber auch die in Zürich herausgegebene vielbändige Reihe *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*.

95 Man vergleiche nur den bei J. Habermas *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1977, seinerzeit einflussreich referierten Diskussionsstand.

neutik ihrerseits erheblich zu diesem resignativen, für die auf ›Verstehen‹ angewiesenen Kulturwissenschaften geradezu fatalen Ergebnis beigetragen hat, seit sie mit Gadammers Buchtitel *Wahrheit und Methode* (1960) einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen diesen Begriffen nahelegte.

Abgesehen davon besteht kaum ein Zweifel daran, dass aus der im engeren methodischen Sinne phänomenologisch inspirierten Hermeneutik das Werk Ricœurs besonders herausragt; nicht zuletzt auch deshalb, weil es sich zu keiner Zeit auf diesen Abweg begeben hat. In seinem Frühwerk über das Willentliche und das Unwillentliche sucht der Autor das Gespräch mit der Psychologie von William James, Pierre Janet, Edward Tolman und Edouard Claparède über Wolfgang Köhler, Kurt Koffka und Kurt Lewin bis hin zu Georges Dumas, Paul Guillaume und Maurice Pradines, Mitte der 1960er Jahre mit der Linguistik von Ferdinand de Saussure über Nicolai S. Trubetzkoi, Louis Hjelmslev und Émile Benveniste bis hin zu Roman Jakobson, mit der Mythenforschung und der Ethnologie von Mircea Eliade und Claude Lévi-Strauss sowie der Semiologie von Algirdas-J. Greimas, in den 1970er Jahren verstärkt mit der sprachanalytisch fundierten Handlungstheorie angloamerikanischer Provenienz von John L. Austin und Peter Strawson über Stuart Hampshire und Elizabeth Anscombe bis hin zu John R. Searle und mit der Erzähltheorie von Vladimir Propp, Roland Barthes, Frank Kermode, Northrop Frye und Claude Brémont, in den 1980er Jahren mit der Geschichtswissenschaft von Marc Bloch und Lucien Febvre über Fernand Braudel bis hin zu Pierre Chaunu, Michel de Certeau, Jacques LeGoff, Michel Vovelle und besonders Paul Veyne, sowie anschließend im Diskurs mit Jean-Pierre Changeux mit den Neurowissenschaften. Diese Aufzählung ist zweifellos bei weitem nicht erschöpfend. Sie zeigt aber auf Anhieb, dass Ricœurs Werk nicht nur höchst komplex an die Geschichte der Philosophie anknüpft, sondern auch mit der wissenschaftlichen Gegenwart vielfach verbunden ist, zu der Ricœur ein offenes dialogisches Verhältnis gepflegt hat⁹⁶, wobei er wusste, dass es keinesfalls einseitig zu bestimmen ist. Wie, so fragte er sich immer wieder, wird die Zukunft der Wissenschaften in die Vorstellungen, die wir uns nach seiner

96 Siehe wiederum das Interview unter dem Titel *Paul Ricœur ou la confrontation des héritages*.

Überzeugung vom inneren Zusammenhang von Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte machen sollten, eingreifen? Wird sich dieser Zusammenhang zunehmend als überkomplex und schon deshalb als unüberschaubar und insofern weitgehend unverständlich erweisen oder gar ganz auflösen? Wird das die Rolle der Philosophie, so wie Ricœur sie uns zu verstehen vorschlägt, schwächen oder im Gegenteil außerordentlich herausfordern und insofern stärken?

5. Zwischen innerer und äußerer Geschichtlichkeit des Werkes

Nicht zuletzt deshalb, weil man genau davon überzeugt war, wurde Ricœurs Werk anlässlich einer im Herbst 2020 im belgischen Leuven veranstalteten Konferenz geradezu »Weltgeltung« eines *world heritage* attestiert.⁹⁷ Dabei umfasst dieses Werk über 30 Bücher und hunderte weiterer Schriften, deren Umfang als solcher noch kaum zureichend erfasst worden ist, zudem sie in mehreren Sprachen veröffentlicht und in viele weitere übersetzt worden sind.⁹⁸ In diese Richtung unternimmt das vorliegende Projekt im Anschluss an viele Vorarbeiten anderer einige weitere Schritte. Allerdings nicht mit dem

97 Ob es so ohne Weiteres möglich ist, »[de] briser [l]e cadre géographique«, in dem man das Philosophieren mal als europäisch-abendländisches oder kontinentales, mal als (fern-)östliches oder afrikanisches bzw. als »Schwarze Vernunft« etc. einstuft, bleibe dahingestellt (vgl. P. Ricœur, *Avant-Propos: La Philosophie et les philosophies aujourd'hui*, in: J. Havet [éd.], *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie. Tome 2: Science juridique. Philosophie*, Paris, La Haye, New York 1978, 1126–1135, hier: 1127).

98 Vgl. die (überholungsbedürftigen) Bibliographien in: L. W. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago, La Salle 1995; F. D. Vansina, P. Vandecasteele, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire 1935–2008*, Leuven, Paris 2008; die Dokumentation des Pariser Fonds Ricœur auf dessen Webseite sowie www.digitalRicœur.org; www.ricoeursociety.org; ricœur.pitt.edu/ojs/index.php/ricœur/index. Hier sei auf die wertvolle editorische Arbeit der Pariser Kolleg:innen hingewiesen, die einzelne kleinere Manuskripte, aber auch ganze Vorlesungstexte wie etwa die zur Theorie der Handlung und zur Hermeneutik digital aufbereiten und mit Dossiers zur jeweiligen Textgeschichte versehen. Auf der Webseite kann man sich ohne Weiteres einen Überblick über den fortwährend ergänzten Stand der Arbeiten verschaffen. Eben deshalb werden Querverweise hier sparsam verwendet.

Ziel, dass dem besagten Werk früher oder später eine Bestattung erster, zweiter oder dritter Klasse etwa in der Form von ›Gesammelten Schriften‹ oder ›Sämtlichen Werken‹ zukommen möge, die gewiss noch wie bei den Klassikern einige Zeit auf sich warten lassen werden. Es mag das Schicksal vieler, allzu vieler Werke sein, als entsprechend aufbereitete Pflichtexemplare in den immer mehr verweisenden Bibliotheken zu verkümmern, wohin sich kaum noch B.A.- und M.A.-Studierende verirren, die unter dem Druck immer weiter vordringender und beschleunigter Virtualisierungs- und Digitalisierungsprozesse fürchten, dort mit einsamer Lektüre umfangreicher Bücher nur ihre Zeit zu verlieren. Die hinterlassenen Schriften Ricœurs werfen aber nicht bloß Probleme ihrer akademischen, womöglich (entgegen Ricœurs erklärten Absichten⁹⁹) schulenbildenden Nachlassverwaltung und Edition auf, so ehrbar all das sein mag. Verstehen, zumal explizit hermeneutisches in interpretativer Form, wie es Ricœur selbst favorisiert hat, wirft neben der Frage, *was* es zu verstehen gilt und *wie* uns dies in Anspruch nimmt, immer auch die weitergehende Frage auf, *worumwillen* wir uns um ›Verstehen‹ bemühen und wie wir dabei selbst mit auf dem Spiel stehen.

Einen entsprechenden Hinweis gibt bereits der nicht bloß in quantitativer Hinsicht bemerkenswerte Umfang seines Werkes, das *zeitlich* von kleinen Studien zu Fragen von Personalität und Verantwortung (1936), einem frühen Essay über die »Notwendigkeit von Marx« (1938) und von einer offenbar noch vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs abgeschlossenen Studie zur Phänomenologie der Aufmerksamkeit (1939/1940) bis hin zum Spätwerk, an dem Ricœur noch kurz vor seinem Tod (2005) arbeitete, ca. 70 Jahre umfasst, in denen sich dieser Autor immer wieder philosophisch auch zu Kontexten seiner Zeit verhalten hat, so in *Histoire et vérité* (1955), in den *Lectures on Ideology and Utopia* (1986) und umfassend schließlich in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), aber auch in einer ganzen Reihe kleinerer Schriften. Ohne eine entsprechende historische Ein-

99 Brian Treanor und Henry I. Venama (*Introduction*, 14) schreiben dazu: »Ricœur [...] ›never wanted or encouraged a school‹ and would be dismayed by a Ricœur Society«, die es allerdings bereits gibt. Die üblichen Begleiterscheinungen wie Kanonisierungen und Orthodoxiebildungen werden nicht auf sich warten lassen, allen Dementis und Beteuerungen zum Trotz, man werde weiterhin Ricœurs hinterlassenes, von seiner Person abgetrenntes Werk mit anderen weiterdenken, wie es der Autor selbst angeregt hat, der zu Anfang der 1970er

bettung kann dieses Werk infolgedessen nicht verständlich werden. Die etwas abgenutzte Metaphorik der ›Einbettung‹ kann allerdings fälschlich suggerieren, es ginge hier nur um eine Platzierung des Werkes in einem bereits feststehenden hermeneutischen Rahmen, den man nur mit Hilfe der von Ricœur selbst zur Verfügung gestellten narrativen Mittel auszufüllen bräuchte. Davon kann aber nicht ohne Weiteres die Rede sein.

Längst tragen Theorien der Narrativität einer polymorphen Erzählbarkeit Rechnung, die zwischen kontingenten Anfängen und diversen Enden in alle Richtungen gleichsam ausfranst, wie es schon Robert Musil beschrieben hat.¹⁰⁰ Dasselbe Leben kann selbst dann, wenn es als intellektuelles im Verständnis eines Autors wie Ricœur weitgehend in seinem hinterlassenen Werk aufzugehen scheint¹⁰¹, vielfach verschieden erzählt werden. Und dabei sollte man nicht einem Sophismus des Impliziten frönen, der rückblickend alles Mögliche, was das Werk nach und nach hervorgebracht hat, im Früheren bereits ›angelegt‹ zu erkennen meint. Nachträglich mag sich auf diese Weise manches bewahrheiten. Aber ist die Genealogie des Werkes nicht weit mehr mit Unvorhergesehenem, Kontingentem, originär Kreativem durchsetzt? Breitet sich seine mit dem Leben und Denken Anderer vielfach verflochtene Textur nicht in viele Richtungen aus, statt womöglich nur einfachen narrativen Linien zu folgen? Und rückt es nicht unvermeidlich schon während der Lebenszeit des Autors und erst recht nach seinem Tod in eine unvorhersehbare Geschichtlichkeit ein, die auch frühe Schlüsselbegriffe

Jahre noch behauptet hatte: »le ricœurisme n'existe pas« (*Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine de livres et des écrivains* 266 [1973], 26–32, hier: 30).

100 Vgl. J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. 1983, zur 155 ff. zur »delinearierten Zeitlichkeit«, sowie Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, zu Robert Musil, Siegfried Kracauer, Roland Barthes, Hans R. Jaufß u.a. Allerdings haben sich die technischen (digitalen u.a.) Rahmenbedingungen dieser Problematik inzwischen durchgreifend geändert. Ob bzw. wie man sich noch am Paradigma der Odyssee etwa orientieren kann, wenn man in einer vernetzten Welt über einen Plural mehrerer, aber weitgehend zusammenhangsloser Identitäten nicht hinausgelangt, die »ohne schlüssige Erzählung« bleiben, wird ernsthaft diskutiert (vgl. bspw. P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 238, 276).

101 »The history of my philosophical views may be interesting, but the history of my life is ›nulle‹ [nothing]«, wird Ricœur von Reagan zitiert (*Paul Ricœur*, 72).

wie Existenz und Gabe, Zeugnis und Entzifferung nachträglich in ganz neuem Licht erscheinen lassen kann – und das womöglich auf Wegen in eine neue Zeit, die sich von solchen Begriffen wieder oder vielleicht auch gar nicht mehr leiten lassen wird? Kommt darin schieres Unglück der Entwurzelung – ein »malheur sans racines«, von dem bereits 1947 in Ricœurs Buch über Gabriel Marcel und Karl Jaspers die Rede ist (MJ, 84) – zum Ausdruck, ein fatales Exiliert-sein, dem wir alle überantwortet sind und mit dem wir es in einer gefährlichen »Obsession der Ursprünge«¹⁰² aufzunehmen versuchen, statt es in einem diasporischen Leben anzunehmen (vgl. DI, 58 f./DII, 55)? Beschwört auch die Philosophie stets aufs Neue diese Ursprünge, statt endlich auf sie zu verzichten und die Gefahren schonungslos aufzudecken, die, zumal politisch, in einer solchen Fixierung liegen? Ist sie nicht längst aufgefordert, in eine neue Zeit aufzubrechen und ihre tradierte Begrifflichkeit radikaler Revision auszusetzen?

Ricœur selbst bekannte mehrfach, nicht wirklich zu wissen, in welcher Zeit er lebte.¹⁰³ Werden das erst die späteren Historiker herausbringen, die den Nekrolog über eine bald bereits vergangene, insofern historische Zeit schreiben, die sich nicht über sich selbst klar werden konnte? Diese Frage aufzuwerfen, heißt nicht, Überlebende ohne Wenn und Aber zu Richtern über die Zeit zu erheben, deren Erbe sie so oder so antreten werden. Es bedeutet aber, sich darüber klar werden zu müssen, dass das fragliche Verhalten zur eigenen Zeit, das ihr »adäquates« Verständnis mit zur Disposition stellt, selbst nicht darüber verfügen kann. So bleibt es bis auf Weiteres offen, wie die komplexe äußere und innere Geschichtlichkeit des Werkes dieses Autors in verschiedenen historischen »Kontexten« zu konfigurieren ist, die ihrerseits nachträglichen Neuinterpretatio-

102 »Le problème d'exile, c'est de retrouver ses racines«, heißt es bei P. Ricœur in: *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355, hier: 344; zur fraglichen Obsession (P. Veyne) vgl. ZEI, 333/TRI, 309 f.

103 Vgl. u.a. die Interviews, die François Ewald und Yvanka Raynova mit Ricœur geführt haben: *Paul Ricœur: un parcours philosophique*. *Propos recueillis par F. Ewald*, in: *Magazine littéraire* 390 (2000) 20–26, hier: 26; *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004), 85–112, hier: 92.

nen unterworfen sein werden.¹⁰⁴ Das betrifft das Leben des Autors selbst im Kontext seiner Familie, seiner nationalen und religiösen Zugehörigkeit und letztlich weltbürgerlichen Europäität; das daraus hervorgegangene verschriftlichte Werk und die Art und Weise, wie es auf das Leben des Autors zurückgewirkt hat. Es betrifft aber auch die geschichtliche Filiation der Werke selbst, die ihrerseits Antworten auf verschiedene geschichtliche Situationen, auf die sie wiederum bis heute Einfluss ausüben. Hinsichtlich dieser Situationen stellt sich schließlich die Frage, wie sie in historische Kontexte gehören und wie sich diese gegebenenfalls in die Einheit einer oder sogar *der* Geschichte einfügen, deren ›Sinn‹ und ›Einheit‹ Ricoeur bereits Ende der 1940er Jahre und noch in den späten Jahren seines philosophischen Schaffens beschäftigt hat.

In der Zwischenzeit hatte es *inhaltlich* von der frühen Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie von Jaspers und Marcel sowie mit der Phänomenologie Husserls über Studien zur Ontologie Sartres und Heideggers, zum Verhältnis von Semiotik, Strukturalismus und Hermeneutik, zur Theorie der Metapher, der Imagination und der Fiktion bis hin zu einer Theorie der Geschichtlichkeit, fiktional und imaginativ bereicherter Narrativität und des praktisch bezeugten Selbst, das zuletzt im Horizont erinnelter kollektiver Vergangenheit situiert wird, eine Reihe von Zwischenstationen durchlaufen, die am Ende wieder an frühe Ansatzpunkte u.a. von *Histoire et vérité* anschließen und die Frage aufwerfen, wie das Werk in seiner zuletzt erreichten Gestalt von seinen Ausgangspunkten her und in Anbetracht der durchlaufenen Denkwege verständlich wird. Die damit befasste Forschung hat es mit einem durch außerordentlichen Vermittlungsreichtum und interdisziplinäre Anschlussfähigkeit ausgezeichneten Werk zu tun, das geradezu darauf angelegt scheint, zu zeigen, welche Kraft einer hermeneutischen Disziplin heute – noch – zukommt, die zwischen singulärer menschlicher Existenz, symbolisch strukturierten Lebensformen und nach Universalität strebendem Denken zu vermitteln hat, und was ein mehr denn je *geschichtlich herausgefordert*, aber auch erschüttertes Interpretieren leistet,

104 In der *Symbolik des Bösen* spricht Ricoeur einmal von einer Neo-Vergangenheit (»néo-passé«; SdB, 30/SM, 28).

das sich weniger den von Phänomenologen viel zitierten »Sachen« als vielmehr einem unabdingbaren Sinnverlangen verpflichtet.¹⁰⁵

Ricœur hat sich allerdings weder von Anfang an eindeutig als Hermeneutiker (zu dem er rückblickend erst durch die Frage nach dem Bösen geworden sein will¹⁰⁶) noch gar als Phänomenologe begriffen. Zur Phänomenologie vor allem Husserls und Merleau-Pontys wahrt er bei aller nicht zu leugnenden Nähe eine frühzeitig erkennbare kritische Distanz, die sich später auch in einschlägigen programmatischen Texten niederschlägt.¹⁰⁷ Und vor allem in den frühen, sich mit Jaspers auseinandersetzenden Texten spielt das Verstehen und Interpretieren zwar unverkennbar bereits eine wichtige Rolle; doch wird es als solches hinsichtlich seiner Leistungsfähigkeit erst Jahre später entfaltet und im Hinblick auf seine Grenzen bedacht¹⁰⁸, nicht zuletzt auch Gadamer und einem Universalitätsanspruch der Hermeneutik gegenüber, die als genuin philosophische zeitweise allein mit dem Namen dieses Heidegger-Schülers in Ver-

105 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.

106 Reagan, *Paul Ricœur*, 124. Nimmt man indessen den programmatischen Aufsatz *Existence et herméneutique* (von 1965) zum Maßstab, so stellt sich die hermeneutische Dimension von Ricœurs vorherigem Werk etwas anders dar. Entscheidend wäre für sie nicht das Problem des Bösen, sondern die Aufdeckung der ontologischen Grundbedingungen menschlicher Existenz als eines »durch und durch *Interpretiert-Sein[s]* (être interprété)«, wie es Ricœur vor allem bei Heidegger beschrieben fand; HuS, 21/CI, 33. Auf die terminologischen Probleme, die sich bei der Anknüpfung an *Sein und Zeit* stellen, wird ebd. (HuS, 12, Fn. 2) hingewiesen. Dabei fällt in Ricœurs Rezeption auf, dass sein Begriff der *interprétation* dahin tendiert, benachbarte Begriffe wie Auslegung, Verstehen, Deutung und Exegese zu umgreifen, wenn nicht gar zu absorbieren. Während in *Sein und Zeit* (§ 33) das Verstehen von »etwas als etwas« als das grundlegende bzw. unhintergehbare Phänomen beschrieben wird, neigt Ricœur zumindest hier unter Verweis auf Aristoteles dazu, sogleich mit der »sinnhaften Rede« einzusetzen, die »etwas von etwas aussagt« (und dem entsprechend verschriftlicht werden und in eine textuelle Überlieferung eingehen kann). Dem »apophantischen Als« liegt bei Heidegger jedoch das »hermeneutische Als« voraus. Diese im Hinblick auf die ontologisch-hermeneutische Dimension von Ricœurs Werk folgenreiche Frage ist hier nicht zu vertiefen.

107 Vgl. speziell P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75.

108 Man vergleiche nur die Andeutungen zur »Überwindung der Unmöglichkeit« allemal begrenzter Kommunikation, die »auch in die Abgründe blicken« müsse, »die der Diskurs niemals überwindet«, in: P. Ricœur, *Diskurs und Kommunikation*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 11 (1977), 1–24, hier: 5.

bindung gebracht wurde.¹⁰⁹ Besonders die Arbeitsweise der letzten Hauptwerke macht ganz deutlich, wie Ricœur die Kraft einer phänomenologisch und hermeneutisch disziplinierten Philosophie zur Geltung bringen will, ohne dabei bspw. das Gedächtnis, die Erzählung, die Geschichte, die Imagination oder das Zeugnis exklusiv zu deren Angelegenheit machen zu wollen.¹¹⁰ So setzt sich Ricœurs mehrfach limitierte Hermeneutik zugleich der Anfechtbarkeit durch nicht-hermeneutische Perspektiven aus, mit denen sie sich immer wieder ins Gespräch begeben hat, um zu verhindern, dass sich die Hermeneutik in ihrer eigenen Geschichte mit der Folge einzukapseln beginnt, dass ihr das Schicksal drohen könnte, von ihrer eigenen Vergangenheit erdrückt zu werden.

Diese Gefahr, so wurde schon oft behauptet, droht längst auch der Philosophie insgesamt. Und jede Auseinandersetzung mit einem philosophischen Autor, zumal mit einem verstorbenen, ist gut beraten, eigens zu bedenken, wie sie dieser Gefahr begegnen kann. Liquidiert sich Philosophie durch ihre eigene Selbsthistorisierung am Ende selbst? Erwiese so gesehen jede *bloß* historisierende oder immanente Beschäftigung mit dem Werk eines anderen dessen philosophischem Sinn geradezu einen Bärenienst? Kann in dieser Hinsicht nur eine *intellektuelle Geschichte* Abhilfe versprechen? Bilanzierte Ricœur seine eigenen Denkwege deshalb wohlweislich im Stil einer »intellektuellen Autobiographie«? Und täten wir dem entsprechend gut daran, auf dieser Linie an sein Werk anzuknüpfen, ohne dabei fürchten zu müssen, alles, was sie als bloß Anekdotisches außen vor lässt, in philosophisch fragwürdiger Weise zu bagatellisieren? Ist nicht jedes Werk zutiefst mit der Singularität desjenigen verknüpft, aus dessen Leben es hervorgegangen ist? Dabei kann niemand je der alleinige Autor seiner Lebensgeschichte sein, wie u.a. Hannah Arendt gezeigt hat. Das Selbst (*autós*) und das Leben (*bíos*) gehen längst nicht mehr bruchlos so zusammen, wie sie der Begriff der Autobiografie zusammenschließt; auch dann nicht, wenn es sich um einen Philosophen handelt, dessen *theoría* als Lebensform wo-

109 Inzwischen verstärkt sich mancherorts diese Tendenz nicht zuletzt aus sprachlichen Gründen noch, so dass Verbindungen zur weiterführenden hermeneutischen Forschung diesseits des Rheins mehr und mehr abzureißen drohen.

110 Im umfangreichen Bericht Ricœurs *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9, wird die Hermeneutik nur als eine philosophische Strömung unter vielen anderen präsentiert (265 ff.).

möglich um den Preis der Vernachlässigung von vielem anderem weitgehend in seinem Werk bzw. in seiner intellektuellen Arbeit aufging.

6. Zu denken geben und sich zu denken geben lassen. Im Zeichen der Nicht-Philosophie des Gelebten

Diese Arbeit entspringt auch nach Ricœurs eigener Überzeugung nicht der Philosophie selbst, zumindest nicht direkt, sondern vorgängiger Nicht-Philosophie bzw. einem ›existenziell‹ verfassten Leben bzw. Gelebten (*vécu*¹¹¹) das sich *nolens volens* Herausforderungen stellen muss, über die es nicht verfügt.¹¹² In diesem responsiven Verhältnis zu dem, was ihr vorausgeht, liegt genau das, was Philosophie davor bewahrt, sich zunehmend in sich einzuschließen und von allem wirklich Anderem und ihr Fremdem abzuwenden. Ricœur schreibt dazu geradezu programmatisch: »Die Philosophie beginnt nirgends absolut: von der Nichtphilosophie getragen, lebt sie von der Substanz dessen, was bereits unreflektiert verstanden

111 Vgl. die Diskussion Ricœurs mit René Zazzo, Jean Piaget, Paul Fraisse, Yves Galifret und Francis Jeanson unter dem Titel *Débat: Psychologie et philosophie*, in: *Raison présente*, no. 1 (1966), 51–78, hier zur Kritik einer Abtrennung des Wissens und der Wissenschaft vom Gelebten (*vécu*) als »donné fondamentale« nicht nur der Psychologie (67). Letzteres bleibt als exegetisches Problem für Ricœur zu dieser Zeit verbindlich, wie seine Überlegungen im Freud-Buch zu einer »Wissenschaft des Sinns« mit Blick auf A. Vergote und M. Merleau-Ponty zeigen (DI, 47, 388/DII, 44, 399); siehe dazu auch im Beitrag zur Hermeneutik im 20. Jahrhundert Anm. 179.

112 Im frühen Aufsatz *Aux frontières de la philosophie*, in: *Esprit* 20, no. 196 (11) (1952), 760–775, hatte Ricœur dies unter Verweis auf prophetische Rede (im Fall von Amos, wie ihn André Néher dargestellt hatte), aber auch auf Pascal (wie ihn Albert Béguin beschrieben hatte), die Dichter William Blake und Novalis (charakterisiert von Jacques Roos) und Rousseau (in der Sicht Pierre Burgelins) deutlich gemacht. Dabei stößt er auf Quellen existenziellen und sozialen Denkens wie den Begriff des Nächsten (*prochain*), aber auch auf ein »Pathos der Antinomie«, des Paradoxen, in das sich v.a. Pascal noch vor jeglicher Logik des Widersprüchlichen verstrickt (ebd., 769). Es bleibt vorerst aber bei einer »reprise« vor-philosophischer Quellen des Philosophierens, die wie bei Rousseau in einer *langue de passion* oder in einer *émotion signifiante* zum Ausdruck kommen. Ein fruchtbares Wechselverhältnis gerät so nur ansatzweise in den Blick.

wurde«¹¹³ – und was die Philosophie in gewisser Weise vor sich selbst schützen muss, wenn sie Gefahr läuft, ihren nicht-philosophischen Nährboden zu vergessen oder für endgültig überwunden zu halten (HV, 22/GW, 36).

Erklärtermaßen weist Ricœur die Vorstellung einer voraussetzungslosen Philosophie als bloße Chimäre zurück und legt auf diese Weise wie schon Merleau-Ponty ein neues Verständnis des Verhältnisses von Nicht-Philosophie und intellektueller Geschichte nahe: Letztere entspringt keineswegs bloßer Neugier oder auf arbiträre Weise aus irgendwelchen freischwebenden Interessen, sondern aus Antworten, zu denen wir uns herausgefordert erfahren.¹¹⁴ Werden es aber die gleichen sein wie die eines verstorbenen Autors, der vielleicht bereits einer ›anderen Zeit‹ angehörte und in einer Sprache schrieb, die sich uns verschließt? (Und stand er nicht gerade in den Anfangsjahren seines philosophischen Lebens vor der gleichen Schwierigkeit, als er sich fragen musste, an welche Sprache und an welches Denken er nach 1945 noch würde anknüpfen können?) Abstrakt zu entscheiden ist dies nicht; nur auf dem Wege der Auseinandersetzung mit dem fraglichen Werk selbst ist zu erproben, ob die es umtreibenden Fragen noch die unsrigen sind, ob es dazu verhilft, die eigenen neu oder überhaupt erst zu entdecken. Und muss dabei nicht unvermeidlich auch radikal mit auf dem Spiel stehen, wer ›wir‹ ist, wer sich zu ›uns‹ zählt oder wen wir ›zählen‹ oder nicht beachten? War Ricœur nicht in seinem Spätwerk mit Blick auf Nicole Loraux einer radikalen Strittigkeit kollektiver Identität auf

113 FM, 21/HF, 24; man vergleiche dazu nur die praktischen Folgen, die dieser Ansatz noch in *Das Selbst als ein Anderer* hat, wo es um Antigone, Furcht und Mitleid geht (SaA, 293 ff.). Das Angewiesensein jeglicher Philosophie auf vorgängige Nicht-Philosophie, aus der sie hervorgeht und an die sie anknüpfen muss, hat ein unaustilgbares Moment »radikaler Kontingenz« im philosophischen Denken selbst zur Folge, die es ständig zu zerreißen droht. Doch ›lebt‹ es nicht gerade deshalb – im Gegensatz zu einer vermeintlich »standortlosen« Objektivität« etwa, die sich aus dem Spiel »radikaler Kontingenz« meint heraushalten zu können? Vgl. SdB, 27, 32/SM, 26, 30. Zur »coexistence radicalement contingente« vgl. auch P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323, hier: 320.

114 Abgesehen davon habe die Philosophie gar keinen eigenen Gegenstand, heißt es sogar im Kierkegaard-Aufsatz von 1963: *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596, hier: 584; auch in: L2, 29–45.

der Spur¹¹⁵, die auch das von ihm so sehr betonte und ungeachtet aller Zweifel scheinbar *unbedingt* auch *bejahte* Zusammenlebenwollen (*vouloir-vivre ensemble*) als anfechtbar erweist?

Ricœur ging offenbar davon aus, es werde sich stets um ›intellektualisierbare‹ Fragen handeln, wenn man sie aus dem Vorfeld einer Nicht-Philosophie heraus aufgreift, das zunächst nicht klar erkennen lässt, welche Fragen welchen Zuschnitts, von welchem Gewicht und welcher Tragweite es aufwirft. Im Zeichen der globalen ökologischen Krise der Gegenwart erleben wir seit geraumer Zeit, wie radikal traditionelle Fragen der Philosophie aus den Angeln gehoben, ins Abseits geschoben und gleichgültig werden, um neuen, bisher verkannten Fragen Platz zu machen – etwa der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer weltweiten Gastlichkeit, *commensality* und *convivialité*.¹¹⁶ Der späte Ricœur hat auch diese Fragen für sich zu entdecken begonnen¹¹⁷ – nachdem ihn die Frage nach einer bewohnbaren Welt zuvor immer wieder umgetrieben hatte, ohne dass er diese aber je frontal angegangen wäre – und signalisierte dabei *en passant*, wie er sehr wohl ahnte, dass künftige Generationen möglicherweise in neue, philosophisch bislang kaum ausgelotete Richtungen aufbrechen werden – und dass es ihr gutes Recht sein wird, sich den Werken derer, die ihnen vorausgegangen sind, auf ihre eigene, ihre Zeit wenigstens zum Teil ›in Gedanken fassende‹ Weise zu widmen, d.h. ihrerseits eine intellektuelle Geschichte aufs Neue und möglicherweise auch ganz anders fortzusetzen.

115 Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 650 f.; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 769 f.

116 A. O. Hirschman, *Tischgemeinschaft. Zwischen privater und öffentlicher Sphäre*, Wien 1997, 20; F. Adloff, C. Leggewie, *Das konvivalistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld 2014.

117 Vgl. bspw. *L'éthique, le politique, l'écologie*. Entretien avec P. Ricœur. Propos recueillis par E. et J. P. Deléage, in: *Écologie politique. Sciences, Culture, Société*, no. 7, été (1993), 5–17, wo Ricœur daran festhält, dass auch die neuen ökologischen Herausforderungen primär die klassischen Probleme des Politischen aufwerfen, v.a. das der Verteilung von Macht, wie auch immer es um unsere Zugehörigkeit zur Natur bestellt sein mag. Siehe auch: P. Ricœur, *Being a Stranger*, in: *Theory, Culture & Society* 27, nr. 5 (2010), 37–48 (ein auf Anregung von Stéphane Hessel geschriebener Text, der zuerst frz. publiziert wurde in: *Étranger, étrangers. Supplément au Bulletin Information – Évangélisation – Église en débat*, no. 2 [1996], 1–14).

In diesem Verständnis wird hier Ricœurs Gesamtwerk – allerdings ohne jeglichen Vollständigkeitsanspruch – ins Auge gefasst; nicht, um einen schlechten Akademismus sogenannter Sekundärliteratur zu pflegen, sondern um sich von ihm in außerordentlicher thematischer Breite und dank seiner konzeptionellen Kraft gegenwärtig ›zu denken geben‹ zu lassen. Das ist vielleicht die kürzeste und beste ›Definition‹ von Philosophie: *zu denken geben und sich zu denken geben lassen* – sofern sie überhaupt definierbar ist. In diesem doppelten Sinn ist wohl auch zu verstehen, dass Ricœur meint, das Symbol gebe zu denken. Für eine Hermeneutik, die sich im Kern um symbolische, notorisch mehrdeutige Sprachlichkeit kümmert, dürfte bzw. sollte das Gleiche gelten: Sie gibt uns ihrerseits das Symbolische zu denken auf. Vorausgesetzt, die Adressaten *lassen sich* auch ›zu denken geben‹. (Die Triumphe, die gegenwärtig diverse Spielarten populistischer Selbstgerechtigkeit feiern, beweisen, wie wenig selbstverständlich dies ist.) Doch das Zu-denken-geben kann niemals nur auf philosophische, rein intellektuelle Art und Weise geschehen. Denn wir sind nach dem Verständnis Ricœurs und Merleau-Pontys, dem er in diesem Punkt weitgehend folgt, leibhaftige Subjekte, die keineswegs souverän darüber verfügen, *worumwillen*, *wie* und auf *was* sie Antwort geben, wenn sie sich zu denken geben lassen. Ähnlich wie Merleau-Ponty, der dem seines Erachtens unaufhebbaren und zugleich produktiven Missverhältnis von Philosophie und Nicht-Philosophie besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat¹¹⁸, ist sich Ricœur jener *challenges* bewusst, die ihr vorausliegen, die sie herausfordern und denen sie nie ganz gerecht wird. Von solchen *challenges* spricht er in frühen geschichtskritischen Arbeiten mit Arnold Toynbee (GW, 98, 231/HV, 101, 275) und bezieht sie auf das, was er vor allem bei Jaspers, Marcel und Merleau-Ponty als menschliche *Existenz* beschrieben fand, von der er wie diese und wie schon Kierkegaard annahm, sie lasse sich nicht in ein philosophisches ›System‹ pressen¹¹⁹, sie fordere das philosophische

118 M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 110; ders., *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I)*, in: *Notes de cours 1959–61*, Paris 1996, 296–352.

119 Bereits in MJ (85 f.) ist von einer Philosophie »sur les ruines du système« und unter Hinweis auf Nietzsche und Kierkegaard davon die Rede, es gebe kein »genre de l'existence«. Gleichwohl widersetzt sich der Autor jeglicher ›Romanistik‹ einer schlechterdings außerordentlichen, jeglichem Weltbezug letztlich

Denken immer neu und unter mehr oder weniger tiefgreifenden veränderten historischen Bedingungen heraus – und zwar so, dass sich daraus unaufhebbare Spannungsverhältnisse *zwischen* Existenz und Denken ergeben. Die Philosophie, schreibt Ricœur deshalb in seinem Kierkegaard-Aufsatz aus dem Jahre 1963, lebe geradezu aus diesen Spannungsverhältnissen und müsse infolge einer Trennung von Existenz und Denken »sterben«.¹²⁰

7. ›Irre‹ oder Umwege der Deutung? Geschichtlich ausgesetzt zwischen erster Gabe und Versöhnung

Dabei zeigt sich Ricœur früh davon überzeugt, dass wir gerade zu unserer eigenen Existenz keinen ›unvermittelten‹ Zugang haben. Vielmehr bedürfen wir der auch von Hegel bis Hans Blumenberg viel zitierten »Umwege«¹²¹ ihrer Deutung, die sich besonders der geschichtlichen und historisch höchst veränderlichen Bedingungen unserer Existenz vergewissern müssen und dabei – wie einst Odysseus – Gefahr laufen, ganz in die Irre zu gehen, ohne zwischenzeitlich jemals wissen zu können, ob sich jene Wege wirklich als *bloße Umwege* herausstellen werden.

Dagegen, dass diese sich am Ende nicht zu einer *Odyssee* runden und dass die ›Irre‹ insofern triumphiert¹²², bietet Ricœur seine ganze philosophische Energie auf. Und so ist auch die im Spätwerk anzu-treffende Rede von der *conditio historica* zu verstehen. Deren hermeneutische Explikation wirkt, so nimmt Ricœur an, auf geschichtliches Leben selbst zurück und refiguriert es mimetisch, so dass wir

entzogenen ›singulären‹ Existenz, an deren »Klärung« ihm (wie Jaspers) alles liegt. Dabei sieht er, wie dies zu einer »Subversion der Kategorien« führen muss, die uns ›griechisches‹ Denken seit Parmenides hinterlassen hat (vgl. MJ, 86 ff.; KJ, 357).

- 120 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 596; zum Hintergrund des maßgeblichen Einflusses Kierkegaards auf die *phénoménologie existentielle* in Frankreich vgl. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, 321.
- 121 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke 18* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 55; H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1987, 137 f.
- 122 Wie vielleicht gerade im Paradigma der *Odyssee* selbst, im Gegensatz zu Vergils *Aeneas*; vgl. B. Cassin, *Nostalgie. Wann sind wir wirklich zuhause?*, Berlin 2021.

hier auf eine Zirkularität stoßen, aus der es keinen ohne Weiteres erkennbaren Ausweg gibt: Wir existieren geschichtlich, aber so, dass wir uns erst auf hermeneutischen Umwegen davon Rechenschaft ablegen können, die unsere Existenz nicht einfach reflektieren, sondern ihrerseits in sie eingreifen und auch eingreifen sollen, stehen dabei doch das Verstehen selbst, sein geschichtlicher Sinn, alle Hoffnung, die man auf ihn setzen kann, und sogar Versöhnung und Trost auf dem Spiel – zwei Begriffe, die Ricœur gegen Hegel ins Feld führt, dessen »Trennung von Trost und Versöhnung« ihm schließlich als »unerträglich« erscheint.

Das wirft die Frage auf, ob Ricœur, Hegel zum Trotz, seinerseits tatsächlich eine *zugleich versöhnende und tröstende Geschichtsphilosophie* bieten will. Legt sein im Spätwerk bedachter Begriff eines *moralischen Vergessens* dies nicht in eschatologischer Perspektive nahe? Auf einen absoluten Geist, der über eine trostlose Geschichte hinweg zu sich selbst käme, will Ricœur jedenfalls so wenig setzen wie auf vermeintlich direkte Wege des Verstehens, auf denen man womöglich meint, sich der Gefahr des Verirrrens und Irregeleitetwerdens nicht rückhaltlos aussetzen zu müssen.¹²³ Stattdessen will Ricœur *Geschichtlichkeit* als Dimension unserer leibhaftigen, individuellen und kollektiven (Co-)Existenz unter bestimmten Umständen mit der realen *Geschichte* vermitteln, von der in biografischen, literarischen und historischen Erzählungen die Rede ist; vielfach so, dass der Eindruck entsteht, die Menschen hätten sich im Laufe ihrer individuellen und kollektiven Geschichte radikal – bis zur Unkenntlichkeit und Unverständlichkeit – verändert und dabei werde es auch in Zukunft bleiben.¹²⁴

Das betrifft nun auch das Attribut, das man dem Existenzbegriff häufig unbesehen beigesellt: dessen »menschlichen« Charakter, der ebenfalls radikal in Frage steht, seitdem offenkundig geworden ist,

123 So erscheint es Ricœur denn auch von Anfang an »unmöglich, Hegelianer zu sein« (vgl. GW, 74, 85, 89–109/HV, 79, 93–112), und er widersetzt sich der »Hegel'schen Versuchung«; vgl. *Zeit und Erzählung Bd. III*, 313 ff. (TRIII, 281 ff.), zu Trost und Versöhnung ebd. 330 (TRIII, 296 ff.).

124 Vgl. die in etwa zeitgleich mit *Histoire et vérité* erschienene programmatische Geschichtsphilosophie von K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Hamburg, Frankfurt/M. 1955, 13, 225, wo noch einem »grenzenlosen Verstehen« das Wort geredet wird, ungeachtet dessen, dass alles, auch »der Mensch«, in der Geschichte »ständig anders werden« müsse.

dass die Menschen in ihrer Pluralität rückhaltlos eben der Geschichte ausgesetzt sind, die sie zu ›machen‹, fortschrittlich voranzubringen und sogar utopischen Entwürfen beschleunigt näherzubringen glaubten. Nazismus und Stalinismus haben dergleichen Erwartungen auf das Grausamste durchkreuzt bzw. pervertiert und dazu gezwungen, die zuvor vielfach unbedarfte Rede von der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz unnachsichtiger Revision zu unterziehen, ohne sie weiterhin wie so mancher Hermeneutiker von realer Geschichte geradezu abzukoppeln, also von ›Geschichtlichkeit ohne Geschichte‹ zu handeln.¹²⁵ Lässt sie sich dennoch bejahen, wie der frühe Ricœur, mit Spinoza, Marcel und Jaspers auf der Spur einer – offenbar zweideutigen – »Gabe« des Seins, annimmt, auf die eine »Ur-Bejahung«¹²⁶ (*affirmation originaire*) und ebenfalls als Gabe begriffene und insofern nicht wie bei Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir rückhaltlos vorgestellte Freiheit¹²⁷ noch vor aller Gewalt, die ihr droht, Antwort gibt?

In diesem Gedanken der Bejahung zeigt sich früh ein Grundmotiv¹²⁸, das auch im Spätwerk noch erkennbar bleibt: unter Berufung auf ein sich affirmativ zum eigenen Lebendigsein verhaltendes Le-

125 Noch dazu in »essentialistischer« Absicht, wie Richard Rorty meinte (*Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 94).

126 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Urbejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65; vgl. H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, 86.

127 P. Ricœur, *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur* 46, no. 6–7 (1948), 444–451, hier: 451; *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, mai-juin (1951), 143–152. Hier (145 f.) ist von einem »don d'être libre« die Rede, das sich als »liberté-réponse« bewähren soll. Nicht nur an dieser Stelle finden sich viele höchst aktuelle Motive, die in Ricœurs Werk bis zum Schluss eher untergründig, nicht aber prägnant herausgestellt werden. Man vergleiche im Sinne solcher Kontinuität nur die Apologie einer »Poetik der Freiheit« im späten Interview mit Bernard Sichère unter dem Titel *Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice*, in: *La règle du jeu* 7, no. 219 (1996), 88–105, hier: 94.

128 Vgl. den entsprechenden Gedanken bei Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, 39, auf den Ricœur bereits 1935 in der Zeitschrift *Esprit* gestoßen sein mag, wo der erste der an dieser Stelle abgedruckten Texte ursprünglich erschienen ist.

ben¹²⁹ der Negativität von Gewalt, Krieg und Terror, Trauer und Verzweiflung nicht ›das letzte Wort‹ zu überlassen.¹³⁰ Ricœur will das ›leibhaftig‹ existierende Selbst des Einzelnen, dem er sich mit Maine de Biran, Kierkegaard, Jaspers, Marcel und Merleau-Ponty verpflichtet fühlt¹³¹, so denken, dass es weder daran schlicht verzweifeln muss, sich unvermeidlich *radikal exponiert* zu wissen, noch auch angesichts dessen bei einer rückhaltlosen, ›nihilistischen‹ Freiheit Zuflucht suchen muss, die es sich herausnimmt, alles ›umzuwerten‹, was ihr im Wege steht, wie es Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* vorgeschlagen zu haben scheint.¹³² Schließlich geht Ricœur in einem 1991 verfassten, sehr bedeutsamen, die ganze abendländische

129 Vgl. in diesem Sinne die Berufung auf Georges Canguilhem's frühe Studie über das Normale und das Pathologische, auf Kurt Goldstein, Merleau-Ponty und Hans Jonas in: J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 17, 23 ff., 73 ff., 98, 214.

130 In diesen Kontext gehört auch, wie sich Ricœur gegen eine nivellierende Rede von ›der‹ Negativität wendet; vgl. CI, 420. – Das ›letzte Wort‹ ist für Ricœur im Übrigen ein sicheres Indiz für Gewalt. Aber was den Krieg betrifft, geht man wohl nicht fehl in der Annahme, dass v.a. das Schicksal seines im Ersten Weltkrieg früh (›inutile‹) umgekommenen Vaters wie ein erstes, unauslöschliches Zeichen fungiert haben mag (Reagan, *Paul Ricœur*, 4, 126 f.; P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Brüssel 1999, 35), dessen Spuren in der Rede von Verlust und Abwesenheit besonders im Freud-Buch unverkennbar sind und in den späten Schriften wieder deutlich hervortreten.

131 Vgl. Vf., *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58, Nr.2 (2011), 471–493. Die v.a. auf John Locke und den französischen Übersetzer von dessen *Essay Concerning Human Understanding*, Pierre Coste, zurückgehende Geschichte des nominalisierten Selbst wirft, zumal in verschiedenen Sprachen, die ganz unterschiedlich mit ihm umgehen, bis heute analytische Probleme auf, mit denen auch Ricœur neu zu konfrontieren wäre. Vgl. G. Schlüter, (*The*) *Self, le Soi(-même), das Selbst. Ein terminologischer Coup um 1700*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 62 (2020), 133–162, wo Ricœurs Begriff des Selbst (im Sinne von *ipséité*) allerdings auf ein ›Reflexionsverhältnis‹ reduziert wird (140). Zu diesem Neologismus vgl. J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 148 unter Verweis auf Henry Corbin, sowie J.-P. Sartre, *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. November 1939 – März 1940*, Reinbek 1984, 62, 471; E. Mounier, *Œuvres de Mounier, T. III*, 1944–1950, Paris 1962, 113; E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres 2*, Paris 2009, 162, 275; Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, 284 f.

132 Man fragt sich allerdings, ob Ricœur den Fehdehandschuh von Nietzsches *Genealogie* wirklich aufgenommen hat, wo er einer *affirmation originale* das Wort redet. Die Aktualität dieser Problematik dokumentiert (ohne besondere

Überlieferung reinterpretierenden, posthum veröffentlichten Aufsatz so weit, in erklärtem Gegensatz zu Nietzsche und unter Berufung auf Freuds »Trauerarbeit« und Hegels »Arbeit des Negativen« einen *geistigen Sinn* menschlicher Geschichtlichkeit zu affirmieren, die sich über jegliche Nostalgie und Melancholie, Romantik und Verzweiflung hinwegsetzt.¹³³

Was es bedeutet, geschichtlich ›ausgesetzt‹ (bzw. ›der‹ Geschichte ausgesetzt) zu leben, hat Ricœur, der ungeachtet seiner Inhaftierung in zwei deutschen Internierungslagern zunächst von den Vernichtungslagern nichts wusste und eingestandenermaßen die mit ihnen verknüpfte Gewalt totalitärer Macht lange unterschätzt hat¹³⁴, mit Blick auf Arthur Koestler, Merleau-Ponty, die Untaten der Nazis und den Archipel Gulag bereits kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs bedacht; aber erst in seinem Spätwerk nimmt die ihn von Anfang an umtreibende Frage systematisch Gestalt an, wie es möglich ist, geschichtlich ›verantwortlich‹ zu existieren¹³⁵ und Geschichte zu denken, ohne etwa letztere einer »terroristischen Vorstellungsart« (Kant) preiszugeben, der Ricœur am Ende selbst, mit Bezug auf Jorge Semprun, Primo Levi, Paul Celan und andere nahe kommt¹³⁶, obgleich er sich mit aller Energie dagegen stemmt, ihr gewissermaßen das letzte Wort zu überlassen. So kommt eine angesichts der

Berücksichtigung Ricœurs) B. Waldenfels in *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006.

133 P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), nov., 22–41. Ist die Trauer im Zeichen nicht des Bedürfnisses (›besoin‹), sondern des Wunsches (›souhaite dirigé vers autrui‹) nicht der Kern der Psychoanalyse – und insofern auch des Freud-Buches zur Interpretation? Vgl. P. Ricœur, *La psychanalyse confrontée à l'épistémologie*, in: *Psychiatrie française* 17, no. spéc. (1986), 211–223, hier: 213, 215.

134 Vgl. Raynova, Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*, 107.

135 Ein frühes Ausrufezeichen setzt in dieser Hinsicht bereits der kleine Beitrag P. Ricœurs *Responsabilité de la pensée*, in: *Être* 1, no. 1 (1936), 4f. Hier ist es aber noch nicht, wie in späten Schriften, der Andere oder die Fragilität eines/r jeden, was zur Verantwortung aufruft, sondern generell die »adhérence inouïe de toutes mes actes à moi-même«... Vgl. demgegenüber den Begriff der Verantwortung in der bereits zitierten *Note sur la personne* aus dem gleichen Jahr.

136 Vgl. die späten Besinnungen auf das anonyme »Werk« des Todes und auf die Trauer im Horizont sog. »Massenvernichtung« in: LT, 33, 39 ff., sowie Ricœurs *Préface à ›Médecins tortionnaires. Médecins résistants‹* [1990], in: L1, 399–404, hier: 403.

hermeneutisch bedachten historischen Erfahrung ernüchterte, nicht überschwängliche, aber versöhnliche und darüber hinaus hoffnungsvolle, ja eschatologische Perspektive wieder ins Spiel, die Ricœur bis heute wesentlich von Abgesängen auf das unter Berufung auf Hegel oder Alexandre Kojève, Arnold Gehlen oder Oswald Spengler, Jean-François Lyotard oder Francis Fukuyama viel zitierte *posthistoire* oder »Ende der Geschichte« unterscheidet.¹³⁷

Zwischen seinen philosophischen Anfängen und seiner späten Verteidigung einer Geschichtlichkeit, die nicht »zum Verzweifeln« sein soll, liegen nun allerdings zahlreiche Zwischenstationen, die angesichts der überbordenden Vielzahl der Publikationen Ricœurs die Frage aufwerfen, ob es sich um ein Konglomerat höchst disparater Themen eines okkasionellen Denkens handelt oder ob ihnen ein Plan, eine gewisse Systematik oder gar ein in sich schlüssiges System zugrundeliegt – bzw. ob sich noch andere Zugänge zum Werk des Philosophen anbieten, die ihm nicht von vornherein und gewaltsam ohnehin fragwürdige Ordnungsvorstellungen aufzwingen.¹³⁸

137 F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte?*, in: *Europäische Rundschau* 17, Nr. 4 (1989), 3–25; L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989; M. Meyer, *Ende der Geschichte?*, München, Wien 1993; P. Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, Berlin 1993; Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien* 98 (2007), Heft 2, 183–217.

138 Vgl. TP, 18. Hier bereut Ricœur, der anfänglichen Versuchung nachgegeben zu haben, ein solches Werk im Vorhinein entwerfen zu wollen. Später beschreibt er, wie seine Hauptwerke und -interessen ohne jeglichen vorherigen Plan im Zuge von »unforseeable turns« auseinander hervorgegangen seien; vgl. das Interview mit Christian Delacampagne unter dem Titel *Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit*, in: *Entretiens avec Le monde I. Philosophies*, Paris 1984, 167–176, hier: 168; Reagan, *Paul Ricœur*, 122 f., sowie Engelmänn (Hg.), *Philosophien*, 143, und das Interview mit François Ewald: *Paul Ricœur: un parcours philosophique*.

8. Die Filiation der Werke im geschichtlichen Kontext

Betrachtet man die Werke in ihrer linearen Abfolge, ergibt sich zunächst dieses Bild: Am Anfang¹³⁹ steht in der Form einer Magisterarbeit (1933/4¹⁴⁰) unter der Ägide Léon Brunschvicgs eine intensive Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie (Jules Lachelier, Jules Lagneau und deren Geistesverwandten wie Émile Boutroux, Félix Ravaisson und Maine de Biran, vor allem aber Jean Nabert), mit der Phänomenologie Husserls sowie mit dem christlichen Existenzialismus Marcells und mit der Philosophie von Jaspers.¹⁴¹ Letzteren widmet sich Ricœur in seinen ersten zwei, bislang nicht übersetzten Büchern, eines davon mit Mikel Dufrenne verfasst (1947). Das während seiner Kriegsgefangenschaft im Zuge der Übersetzung von Husserls *Ideen I* erworbene methodisch-phänomenologische Rüstzeug bleibt bis in das Spätwerk hinein verbindlich, wie u.a. der unveränderte Nachdruck in dieser Hinsicht entscheidender Aufsätze des Frühwerks in *A l'école de la phénoménologie* (1986) zeigt, die allerdings in eine dezidiert hermeneutische Interpretation der Phänomenologie eingebettet sind, deren Methoden und Begriff-

139 Wie jeder Anfang, so hat auch dieser seine Voranfänge, hier: u.a. unter dem Einfluss von Roland Dalbiez, wie ihn Ricœur später denn auch bezeugt hat, in: *Mon premier maître en philosophie*, in: M. Léna (éd.), *Honneur aux maîtres*, Paris 1991, 221–225.

140 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, 2017; vgl. J. Grondin, *Paul Ricœur, Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 92, no. 1 (2018), 121–127.

141 Vgl. die knappen rückblickenden Angaben in: P. Ricœur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel 1976, 53–74, hier: 53, sowie in 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, und das Kap. 1 in *La Critique et la Conviction*. Hier bekennt sich Ricœur mit Nachdruck zu seiner nach wie vor bestehenden Verpflichtung auf einen Typus »reflexiver« Philosophie.

fe¹⁴² Ricœur keineswegs einfach anzuwenden gedenkt.¹⁴³ Als ›Vertreter‹ der Phänomenologie, in deren ›Schule‹ er erklärtermaßen gegangen ist, ohne selbst je einem Denken in ›Schulen‹ zu huldigen, hat er sich streng genommen nie begriffen.¹⁴⁴ Die erste eigenständige philosophische Monografie *Le volontaire et l'involontaire* (1950), Auftakt zu einer dreibändigen Philosophie des Willens, deren zweiter und dritter Teil (*Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faible. Tome II: La symbolique du mal* [1960]) eine breitere Rezeption erfahren, erprobt die phänomenologischen Methoden intentionaler Analyse und eidetischer Reduktion, übertragen auf den noematischen Gehalt des Gewollten bzw. das *Pragma* als intentionales Korrelat eines bewussten Tuns. Dem Bewusstsein wird dabei der Status eines sich durchsichtigen Selbstbewusstseins abgesprochen mit Blick auf *absolut Unwillentliches*, das Ricœur als kontingente, nicht gewählte Figur des Existierens in der Weise eines *Charakters*, als gebürtiges *Leben* und als *Unbewusstes* analysiert. Angeregt von Gabriel Marcel's Begriff inkarnierter Existenz schwebt Ricœur im Bereich des Praktischen ein Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* (1945) vor; er geht dann aber entschieden andere

142 Wie das transzendente Ich als letztes »Residuum der Weltvernichtung«, das nach eidetischer und transzendentaler Reduktion der Geltung alles zunächst naiv Erfahrenen zurückbleiben und die phänomenologisch angestrebte (adäquate und apodiktische) Evidenz verbürgen können sollte. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/4). Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 31. Vorlesung; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913/1922] Tübingen 1980, § 49.

143 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21, no. 209 (12) (1953), 821–839.

144 Erst recht nicht nach der auf den Symbolbegriff sich stützenden Entfaltung einer komplexen Interpretationstheorie und nach deren sprachanalytischer Anreicherung im Verlauf der 1960er Jahre. Um nur ein Schlaglicht auf diese Problematik zu werfen: im Leuener *Discours sur l'action* (1970/1) wird zwar (noch) ausgiebig Gebrauch gemacht von einer gewissen »phänomenologischen« Methodik. Bei näherem Hinsehen hat diese aber so gut wie nichts mehr mit einer eidetischen oder gar transzendentalen Reduktion zu tun; vielmehr soll sie sich in einer Kunst des Unterscheidens (»art de la distinction, donc de la différence«, »des passages« etc.) bewähren (und sich dabei zugleich dialektischen »Konstruktionen« widersetzen) (s. ebd. v.a. das Kapitel VII, 1). Und das Unterschiedene als solches wäre auf dieser Basis zwar mit Husserl »noematisch« zu begreifen, noematischer Gehalt aber keine Frage eines geistigen Sehens oder Blicks (»regard«) mehr, sondern potenziell öffentlichen Sinns.

Wege, indem er sich auf den in *Le volontaire* noch für geradezu unschuldig gehaltenen¹⁴⁵, jedenfalls nicht eigens als »bösen« bedachten Willen konzentriert, woran sich eine nie geschriebene *Poetik des Willens* im Sinne einer *Poetik menschlicher Freiheit* hätte anschließen sollen. Zwischen dem endlichen Willen als praktischer Perspektive des Handelns, die im Sinne Kants *radikal* vom Bösen affiziert ist, einerseits und einer dezentrierten Universalität andererseits skizziert Ricœur eine anthropologisch gewendete Ontologie¹⁴⁶ »fehlbarer« Existenz, deren symbolischer Artikulation er anknüpfend an die »Ursymbole« des Makels, der Sünde, der Schuld nachgeht.

So weit diese Untersuchungen in die Geschichte der entsprechenden Symbolik zurückgreifen, so sehr muss man sich allerdings fragen, ob nicht gerade die symbolischen Ressourcen einer Hermeneutik des Bösen – abgesehen von ihrer anfechtbaren Verbindlichkeit und Relevanz als bevorzugte Paradigmen menschlichen Selbstverständnisses – seinerzeit durch die jüngste Geschichte überfordert worden sind, die uns in den Vernichtungslagern, aber auch durch die

145 P. Ricœur, *Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable* [1994], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023, 33–48, hier: 33.

146 Inzwischen ist durch posthume Veröffentlichungen deutlich geworden, wie intensiv sich Ricœur seinerzeit in die Überlieferung der klassischen Metaphysik und Ontologie eingearbeitet hat. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass noch die ontologische Terminologie des Spätwerks, das um die *energeia* eines tätig sich manifestierenden *être comme acte* kreist, stark von dieser frühen Einarbeitungsphase geprägt bleibt. Vgl. u.a. P. Ricœur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et nature*, Paris 1962, 125–137, hier: 130; P. Ricœur, *L'Homme comme sujet de la philosophie*, in: *Anzeiger* 126, Jg. 1989 [d. Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse], Wien 1990, 73–86; ders., *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 382; P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 98, no. 4 (1993), 455–477, hier: 460, 463; *Entre éthique et ontologie*, 194; P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: *L1*, 84–92, hier: 87. – Allerdings hat es Ricœur offenbar testamentarisch untersagt, die unter dem folgenden Titel publizierten Manuskripte aus dieser Zeit zu veröffentlichen. Keinesfalls kommen sie ohne Weiteres als »Werk« in Betracht. Vgl. *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953–1954*, Paris 2011. Auf den zuvor stark gemachten Existenzbegriff von Jaspers oder auf Kierkegaard nehmen diese Manuskripte im Übrigen an keiner Stelle Bezug. Sie erhellen insofern auch nicht, zumindest nicht direkt, die im Weiteren nachgezeichneten Denkwege.

Abwürfe der Atombomben über Hiroshima und Nagasaki mit neuen, vielfach als ›böse‹ bezeichneten Manifestationen menschlicher Gewalt konfrontiert haben – was von anderen Autoren (wie etwa Hannah Arendt, Günter Anders und Theodor W. Adorno) seinerzeit auch bedacht worden ist. Doch die entsprechenden Untaten als ›böse‹ einzustufen, war zunächst vielleicht nur Ausdruck von Fassungslosigkeit. Erst nach dem Erscheinen von Ricœurs Hermeneutik der Schuld-Symbolik¹⁴⁷ im Jahre 1960 wird die Diskussion um diese Frage, kurz darauf wesentlich angeregt von Hannah Arendts Bericht über die »Banalität des Bösen«, Fahrt aufnehmen. Von jüdischer Seite vor allem deshalb, weil der aus diesem Bericht herauszulesende Vorwurf, Juden hätten sich »wie Schafe zur Schlachtbank« führen lassen¹⁴⁸, als unerträglich empfunden wurde. Philosophisch war dieser Bericht dadurch bahnbrechend, dass er sich einer theologischen Nobilitierung der diskutierten Untaten als ›böse‹ widersetzte. Tut man den Verantwortlichen nicht zu viel Ehre an, wenn man sie zu Erfindern neuer Formen des Bösen hochstilisiert, die nicht einmal in der Ikonografie von Dantes ›Kreisen der Hölle‹, in Hieronymus Boschs Malerei und in der späteren, reichhaltigen Geschichte europäischer Alpträume vorgesehen waren?¹⁴⁹ Müsste man ihnen – in theologischer Sicht – dann nicht am Ende bescheinigen, selbst den obersten Widersacher Gottes (von dessen eigenen Gnaden), genannt Lucifer, den Bringer des Lichts, überboten zu haben, um uns endlich über die menschlich-unmenschlichen Verhältnisse schonungslos aufzuklären? Handelte es sich nicht – lange bevor es zu seriellen Formen der Vernichtung kam – um Epidemien altbekannter, aber auch neuartiger Gemeinheit oder Niedertracht, die sich, staatlich prämiert und systematisch forciert von Vollstreckern wie Reinhard

147 In der deutschen Übersetzung ist im Untertitel dagegen erstaunlicherweise von einer »Phänomenologie der Schuld« die Rede. Dabei vermeidet es Ricœur weitestgehend, sich je auf ›Erfahrung‹, die privilegierte Quelle dieser Philosophie, zu stützen oder gar zu berufen. Stets geht es ihm um textuell manifestierten Sinn (DI, 29 f./DII, 26 f.).

148 Vgl. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990.

149 Vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Reinbek 1989, 146 ff.; vgl. dagegen G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt/M. 1972, 61 f.

Heydrich, wie nie zuvor in allen ihren Schattierungen offenbaren durfte?¹⁵⁰

Diese Diskussion ist bis heute nicht abgeschlossen, so dass die frühen Ansätze Ricœurs auch insofern in eine fortwirkende Geschichtlichkeit hineingezogen werden, von deren Aussichten sie nachträglich in ein neues Licht gerückt werden.¹⁵¹ Andererseits macht sich in seinen Schriften früh eine philosophische Widerständigkeit dagegen bemerkbar, sich einer unabsehbaren, früher oder später womöglich auch jegliche Eidetik¹⁵² des Menschen und dessen »Sinn« auflösenden Geschichtlichkeit ausgeliefert zu begreifen. Vielmehr schwebt Ricœur eine *Ontologie des Menschen*¹⁵³ vor (noch im Spätwerk ist auch von einer »philosophischen Anthropologie« die Rede¹⁵⁴) – weitgehend unabhängig von dem Streit, der durch Sartres »anthropologische«, zu Heidegger und seinen französischen Anhängern konträre Deutung des Daseins als »réalité humaine« entbrannt war.¹⁵⁵ Neben der symbolisch-mythischen Folie der Deutung

150 Einen von ganz wenigen Versuchen, die Gemeinheit philosophisch ernst zu nehmen und zu verstehen, hat Knut Berner vorgelegt, allerdings wiederum in der Perspektive einer christlichen *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vluyn 2004.

151 Man vergleiche dazu nur den in dieser Hinsicht besonders bemerkenswerten Anhang zu M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 394–399 [=KJ], sowie Vf., *Neue Formen des Bösen als Herausforderung des Politischen. Kritische Überlegungen zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt*, in: *Journal Phänomenologie* 37 (2012), 45–56.

152 Vgl. die Auseinandersetzung mit diesem Begriff mit Blick auf Levinas' »verbaler« Deutung jener *essence*, in der das Menschliche nicht mehr sollte aufgehen können, wenn wir seinem zweiten Hauptwerk (*Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht* bzw. »au-delà de l'essence [!]«, wie es im frz. Originaltitel heißt) folgen, in: Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 32 (auch in: L3, 81–103).

153 P. Ricœur, *Que signifie »Humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92. Eine Anthropologie der *conditio humana* bzw. *historica* aber schwebt Ricœur (wie schon Emmanuel Mounier) vor, nicht eine Anthropologie der »Natur des Menschen« (vgl. HV, 163, 176 f.).

154 So u.a. in dem Beitrag *Religion and Symbolic Violence*, in: *Contagion* 6 (1999), 1–11, hier: 8.

155 Einschlägig dazu: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«* [1947], Bern ²1954; sowie J. Derrida, *Fines hominis*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 119–142; D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, Grenoble 1990; *Heidegger en France. Vol. 1, 2*, Paris 2001; E.

menschlicher Fehlbarkeit begreift Ricœur sodann die Psychoanalyse als die zweite, diesmal spezifisch moderne Art und Weise, vom Bösen Rechenschaft abzulegen; und zwar in klinisch-pathologischer Perspektive.

In der Mitte der 1960er Jahre, als die große, zweifellos auch von Jacques Lacan angeregte, aber gewiss nicht auf dessen neuartige Psychoanalyse reduzierbare¹⁵⁶ Freud-Studie erscheint, sieht sich Ricœur in eine ganze Reihe von polemischen Gefechten verwickelt, die nachträglich, im Lichte seiner späteren Anliegen, eher als Abwege erscheinen. Wie, so fragt er sich unter dem Druck der Provokation, die für ihn der rezente ›Strukturalismus‹ in seinen verschiedenen Spielarten darstellte, lässt sich der Gedanke, dass ein leibhaftiges, inkarniertes Subjekt symbolischer Umwege des Verstehens bzw. *indirekter Reflexion* bedarf, mit einem Sprachdenken vereinbaren, das sowohl die Intentionalität des Sagens als auch die Referenz auf die Welt, in der sich das Subjekt situiert erfährt, gering schätzt, um statt dessen die Sprache (*langue*) als reines, virtuelles Zeichensystem zu begreifen, das unsere Rede gleichsam nur flackern lässt wie in einem großen Stromkreis, dessen wir nicht mächtig sind? (Dieser Metaphorik hatte sich auch Gadamer bedient.)

In *Le conflit des interprétations* (1969) wehrt der Autor diese Provokation im Wesentlichen ab.¹⁵⁷ Die strukturalistischen und semiotischen Deutungen der Sprache, wie er sie bei Claude Lévi-

Baring, *Humanist Pretensions: Catholics, Communists, and Sartre's Struggle for Existentialism in Postwar France*, in: *Modern Intellectual History* 7, no. 3 (2010), 581–609. – Erstaunlicherweise scheint Ricœur das Werk Helmuth Plessners kaum wahrgenommen zu haben, das sich ebenfalls zwischen Ontologie und Anthropologie zu positionieren hatte.

156 Vgl. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*, Köln 1996, 482; C&C, 68 ff.; zu Roudinesco vgl. Reagan, *Paul Ricœur*, 25 ff., 29 ff., 70 f.; sowie *Une lettre de Paul Ricœur* [réponse de P. Ricœur à l'article dénigrant de J. P. Valabrega *Comment survivre à Freud?*], in: *Critique* 22, no. 225, fév. (1966), 183–186.

157 Ich glaube nicht, dass man François Dosse Unrecht tut, wenn man ihn so versteht, dass er die Geschichte des Strukturalismus weitgehend aus einer ›ricœurianischen‹ Perspektive rekonstruiert hat. Das betrifft die Diskussion um den Referenten ebenso wie die Begriffe des Subjekts, der Geschichte und einer Praxis, auf die gerade in geschichtskritischer Perspektive nicht zu verzichten ist; vgl. F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2. Die Zeichen der Zeit. 1967–1991*, Frankfurt/M. 1999, 66 f., 331 f., 445, 451.

Strauss, Roland Barthes, Algirdas-J. Greimas u.a. identifizierte, kann Ricœur bestenfalls als Einklammerungen des *Sinns der Sprache* gelten lassen, der zunächst allein der *an Andere als solche* gewandten Rede (*parole*) zu verdanken sein soll. Demgegenüber geht es ihm um die Rettung des *sprechenden, auf die Welt symbolisch Bezug nehmenden Subjekts* (ohne den Sinn einer strukturalistischen und semiotischen Erforschung der Sprache als *langue* rundweg zu bestreiten) – und in diesem Sinne darum, zum »reichhaltigen Sinn der Worte«¹⁵⁸ bzw. *zum Wort als solchem* zurückzufinden, das seines Erachtens durch verkürzte Theorien der Sprache (nicht nur durch das übliche Unmaß ›leerer Worte‹) verloren zu gehen drohte.¹⁵⁹

Die Rückbesinnung auf die Rede als praktisches Tun mit Worten ist nunmehr kein spezielles Problem der Philosophie mehr, sondern betrifft zugleich das, was ›Welt‹ für uns ausmacht, wie wir uns in ihr ›befinden‹ und artikulieren können, wie sie sich uns zeigt und, mehr noch: wie wir sie in Verhältnissen zueinander allererst hervorbringen. Das Sich-zeigen der Welt im Ereignis des Wortes, das *Gesagt-sein der Welt und das Sprechend-sein des Menschen* hält Ricœur für gleichursprünglich.¹⁶⁰ In diesem Sinne knüpft er an die Münchner Phänomenologen und an die sprachanalytische Philosophie an (die im Falle John L. Austins ihrerseits einer »linguistischen Phänomenologie« gewissermaßen auf halbem Wege entgegen kam, worauf Ricœur immer wieder hingewiesen hat¹⁶¹). Die auf Andere

158 So äußert sich Ricœur bereits im Jahre 1950 im Sitzungsbericht der *Société française de Philosophie*, publiziert in deren *Bulletin* 45, no. 1 (1951), 3–29; jetzt dt. unter dem Titel *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, Paderborn 2019, 1–35, hier: 32.

159 Auf dem Spiel steht demnach nicht weniger als der Verlust einer zwar als primordial eingestuft, aber inzwischen radikal gefährdeten Zusammengehörigkeit von »being and logos« und damit unser »dwelling upon the earth«, wie Ricœur mit Blick auf Heideggers *Zeit des Weltbildes* schreibt, ohne ihm aber in die Richtung einer direkten Ontologie folgen zu wollen; vgl. P. Ricœur, *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism*, New York, London 1969, 57–98, hier: 96.

160 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: 158.

161 Vgl. u.a. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124 (jetzt auch in: EC3, 147–171). So

sich beziehende, es auf abweichende Erwiderung (und keineswegs bloß auf Zustimmung) anlegende Rede geschieht im Kontext einer gemeinsamen, wenn auch vielfach strittigen Welt, in deren Horizont sie mit ihrer *Referenz* als grundsätzlich *sagbar* und als auf *Objektivierung* angewiesen erscheint, die Ricœur nicht mit purer Entfremdung gleichgesetzt sehen will.¹⁶²

Dieser Gedanke führt mehrfach zu einer Wiederannäherung an Hegel, auf den sich Ricœur in *De l'interprétation* zunächst noch primär methodisch gestützt hatte, um zu zeigen, wie der quasi *archäologische* Rückgang auf frühere Gestalten der Erfahrung von einer gegenläufigen *teleologischen* Lektüre ihrer Aufhebung in späteren Gestalten inspiriert ist. Dabei greift Ricœur ähnlich wie schon Merleau-Ponty¹⁶³ und Antoine Vergote¹⁶⁴ die Freud'sche Archäologie-Metaphorik und Husserls Rede von den *archai* des Bewusstseins ebenso auf wie Hegels dialektisches Modell der Aufhebung des Früheren in der Tiefe fortgeschrittenen Geistes (HuS, 145–149, 171). Doch bleibt die sprachtheoretisch motivierte Annäherung an Hegel hochambivalent, weil sie mit der Einsicht in eine *irreduzible Vielfalt von Formen des Sagens* einhergeht.

Der Sinn der Sprache als Rede(n) erschöpft sich nicht in der möglichst eindeutigen Aussage und in der *Aufhebung* im Denkbaren; er zeigt sich nicht weniger in poetischer, symbolischer und mythischer Rede und darüber hinaus im *nicht-veritativen Ausdruck*

wurde Ricœur allerdings nicht zum bloßen ›Sprachanalytiker‹, hielt er doch daran fest, dass wir es nie nur mit »Sprachspielen«, die wir ohne Weiteres auch abwandeln könnten, sondern mit einer Sprachlichkeit zu tun haben, *die wir leben bzw. ›existieren‹*. Das wird nur auf den ersten Blick nicht deutlich, wo Ricœur bis in seine Spätwerke *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* hinein mit einer Besinnung auf die Semantik eingespielten Sprachgebrauchs einsetzt. Im zuletzt genannten Werk wendet sich Ricœur gegen den Standpunkt, die Beschreibung geläufiger Sprache ergebe bereits Philosophie (*Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 32; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 36).

162 P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12. Die bereits oft angefochtene Horizont-Metapher bedarf nochmaliger Revision, wenn wir sie wie angedeutet auf ein sozial überhaupt erst gezeitigte und ständig zu erneuernde Welt beziehen.

163 Ricœur, *Une interprétation philosophique de Freud*, 101.

164 A. Vergote, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, in: *Archives de Philosophie* 21 (1958), 26–59.

eines *Zeugnisses* oder einer *Bezeugung* im Modus des Glaubens an etwas oder jemanden. Und es scheint fraglich, ob das *Sagen* der Bezeugung, in der auch das Selbst sich (mit) bezeugt, in das *Gesagte* eines Zeugnisses derart eingehen muss bzw. kann, wie es aus der Perspektive der Hegel'schen *Phänomenologie des Geistes* naheliegen würde. Wenn sich zwischen *Sagen* und *Gesagtem* eine niemals ganz zu schließende Kluft auftut (wie es bei Levinas den Anschein hat, dem Ricœur in diesem Punkt nach diversen Rückbezügen auf Hegel mehr und mehr entgegenkommt), muss dies dann nicht auch für das bezeugte, in vielen Zeugnissen sich niederschlagende Leben eines Philosophen gelten? Können bzw. sollten wir erwarten, dass sich die *sens d'une vie*, von denen bei François Dosse mit Blick auf Ricœur nicht zufällig im Plural die Rede ist¹⁶⁵, in verschriftlichtem Sinn aufgehoben finden werden?

Spuren des Sinns, der Sinnbildung und ihrer Sedimentation geht Ricœur schließlich weit bis in Zonen innovativer Rede hinein nach, die nicht etwa nur etwas zur Sprache bringt, was schon sagbar war, sondern Neuartiges allererst *originär sagbar macht*; v. a. infolge einer »geregelten« bzw. »kohärenten Deformation« (André Malraux¹⁶⁶) normalen Sprachgebrauchs durch *lebendige Metaphern*, die Sinn *stiften* und nicht einfach nur wiedergeben, was ein monologisches Bewusstsein sich ausgedacht hat oder was es »real« vorzufinden meint. Die *Kraft der Sprache als Sinnstiftung* denkt Ricœur auf den Spuren Kants als eine symbolisch produktive Einbildungskraft¹⁶⁷, deren metaphorische Fruchtbarkeit er allerdings zunächst doch wieder in eine veritative Dimension zurückzubiegen neigt: sie lässt *etwas-als-etwas sehen* und dadurch erkennen, *wie etwas ist*, das entsprechend beurteilt werden kann.

165 F. Dosse suchte der Pluralität der durchlaufenen Denkwege Ricœurs bereits im (unübersetzbaren) Titel seines Standardwerkes gerecht zu werden: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [2001], Édition revue et augmentée, Paris 2008.

166 Vgl. ZEI, 112/TRI, 108; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 44; frz.: *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris 1984, 43.

167 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: 58.

Dann aber drängt sich verschärft die Frage auf, ob nicht auch diese Rückbesinnung auf die Sprache als produktive Rede wie auch ihre Reduktion auf ein virtuelles Zeichensystem noch eine veritativ nicht einzuhegende Sprachlichkeit vermissen lässt. Gelingt es ihr, das Geheimnis der Dinge auszusprechen (wie Ricœur in seiner intellektuellen Autobiographie *Réflexion faite* [1995] formuliert¹⁶⁸), wenn sie sich von engen Grenzen des eindeutigen Aussagens befreit? Geht sie als ausgesprochene womöglich nicht rückstandslos in ihre zunächst mündliche und dann auch schriftliche Objektivation ein? Oder muss sie das gleiche, in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebene Schicksal erleiden wie das vorübergehende Jetzt, das gesagt und im Gesagten »aufgehoben« wird?

Nachdem Ricœurs Denken seit seiner Ende der 1960er Jahre einsetzenden Besinnung auf die Semantik der Handlung¹⁶⁹ im Kontext menschlicher Lebensformen eine entschieden *praktische Wendung* genommen hatte, rückt mehr und mehr die *Erzählung bzw. die narrative Funktion* (a) im sublunaren alltäglichen Leben, (b) im Text und (c) auf dem Rückweg vom Text zum Leben im Zuge seiner *mimetischen Refiguration* in den Vordergrund. Die Erzählung wird zeitweise sogar zum paradigmatischen »Text schlechthin« erklärt. Dieser Ehrentitel kommt nicht mehr wie einst der Welt selbst, der Seele, die »in gewisser Weise alles ist«¹⁷⁰, wie Aristoteles in *De anima* schrieb, oder gar einem bestimmten Buch oder Mythos, sondern anscheinend nur noch dieser speziellen Textsorte zu. Die Erzählung nährt sich allerdings von prä-narrativem Leben, erlaubt aber auch Distanznahme von ihm und soll schließlich dessen Uminterpretation nach Maßgabe einer vor allem auf metaphorischem Wege ermöglichten Neubeschreibung gestatten, der gleichwohl nicht die Macht einer radikalen Neuerfindung zu Gebote steht. Die ontologische, weniger mit Bezug auf Heidegger als vielmehr auf Gadamer gedeute-

168 Trotz seiner Vorbehalte gegen einen empathischen Gebrauch des Geheimnisbegriffs, wie ihn Ricœur bei Gabriel Marcel antrifft (C&C, 25).

169 Vgl. den bereits erwähnten programmatischen Entwurf künftiger Erforschung dieser Semantik sowie für den entsprechenden Unterricht am *Collège de France*, an dem es 1969 um die zwischen Michel Foucault, Yvon Belaval und Ricœur zu entscheidende Besetzung einer Professur für Philosophie ging, die dann zugunsten Foucaults entschieden wurde. Siehe dazu D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie* [1989], Frankfurt/M. 1999, 303 f., 309.

170 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1986; Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München ²1987, 337.

te *Zugehörigkeit* zu prä-narrativ strukturiertem Leben wird durch Akte der *Distanznahme* nie ganz aufgehoben; sie reduziert sich aber auch nicht auf ein schicksalhaftes Geschehen, gegen das die imaginative und fiktive Eröffnung von neuen, unvorhergesehenen Deutungsspielräumen gar nichts auszurichten vermöchte.

Dieselbe Überzeugung leitet Ricœurs Apologie einer politischen *Leidenschaft für das Mögliche*, die sich weder in einer fatalen Beschränkung auf ein sogenanntes politisches Realitätsprinzip erschöpfen, noch in utopistischem Überschwang von der Aufgabe entbinden soll, eine stets mangelhafte Wirklichkeit neu zu ›sehen‹, um sie schließlich umzugestalten, wenn sie es erfordert.¹⁷¹ So sollen nicht nur vom Leben zum Text, sondern auch umgekehrt *vom Text zum (politischen) Leben* Wege denkbar werden, die von einem praktischen Selbst zu beschreiten oder allererst zu eröffnen sind. Dieses Selbst *bewohnt* die Welt nicht nur leibhaftig. Mit *ontologischer Vehemenz* (TP, 54, 68), der vorzugsweise die narrative und metaphysische Sprache Ausdruck verleiht, kann es an einer *Umgestaltung* der Welt arbeiten. Dabei bleibt es dem »zu sagenden Sein« selbst als ›exiliertes‹ und ›diasporisches‹¹⁷² zugehörig, befreit sich aber im Zuge des Sagens vom Unterworfensein unter eine Welt, die sprachlich nur ›wiederzugeben‹ wäre. Was Rede und Schrift wiedergeben, wenn die Einbildungskraft in ihnen arbeitet, ist nie bloß Vorgegebenes. Und ihre primäre Referenz auf Wirkliches ist poetisch wie in einer Epoché zu suspendieren, um einer es umgestaltenden zweiten Referenz zugute zu kommen, der geradezu die Macht zugetraut wird, »[de] désocculter les structures profondes de la réalité auxquelles nous sommes reliés en tant que mortels, nés dans ce monde et appelés à l'habiter pour un temps«.¹⁷³

171 P. Ricœur, *Ideology and Utopia as Cultural Imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28; *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46, no. 2–3 (1976), 49–68; *L'Imagination dans le discours et dans l'action*, 207–228; *The Function of Fiction in Shaping Reality*, in: *Man and World* XII, no. 2 (1979), 123–141.

172 Vgl. DI, 58/DII, 55 zur »Diaspora der Existenz«; zum Motiv des Exils Vf., *Welt – Exil – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen*. Beiheft 5 (2023), 263–281.

173 P. Ricœur, *Imagination et métaphore* [communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression, Lille 1981], in: *Psychologie médicale* 14 (1982), 1883–1887, hier: 1887.

So rücken in praktischer Perspektive imaginär und fiktiv ange-reicherte sowie erweiterte Spielräume praktischen Selbstseins ins Zentrum des philosophischen Interesses Ricœurs, der nun auch mehrfach auf die frühen Analysen willentlichen Handelns zurück-kommt. Dabei fließt unverändert die alte Überzeugung des Philoso-phen ein, dass vom leibhaftig existierenden Selbst nur im Dialog mit den Wissenschaften die Rede sein kann. Wo die zeitweise diesseits des Rheins, zumindest in Deutschland, vorherrschende Hermeneu-tik dazu neigte, sich im Zuge einer rückhaltlosen Ontologisierung des Verstehensbegriffs von allen Methoden und Wissenschaften abzuwenden, gibt Ricœur, der dieser Versuchung zu keiner Zeit nachgegeben hat, der Hermeneutik ihren wissenschaftlichen, aber auch geschichtsphilosophischen Rationalitätshorizont zurück. Wenn sich selbsthaftes Leben in historischen Dimensionen kollektiver Zeit manifestiert, muss man sich fragen, welchen Begriff sich Kulturwis-senschaften wie die Historiografie von dieser Zeit machen. Studien zur französischen *Annales*-Schule¹⁷⁴ und besonders der dritte Band der Trilogie *Temps et récit* sind diesem Problem gewidmet. Aller-dings moniert Ricœur, speziell in den Arbeiten der *Annales*-Histori-ker werde nicht mehr (oder allenfalls unfreiwillig) erzählt. So laufen sie Gefahr, das ursprünglich der menschlichen Zeiterfahrung zu entnehmende »Projekt« narrativer Humanisierung durchlebter Zeit aus dem Auge zu verlieren.¹⁷⁵ Dabei begreift Ricœur dieses Projekt als eines, das unumgänglich praktischen Rationalitätsansprüchen zu unterwerfen ist, und kommt auf diese Weise ähnlich gelagerten Gedanken von Jürgen Habermas entgegen.

Dem Ziel, *Zeit als Geschichte* verständlich werden zu lassen, bleibt auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit historisch-er Zeit verpflichtet, glaubt Ricœur. Deshalb prägt er den Begriff

174 P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.

175 Vgl. ZEIII, 173/TRIII, 160, wo der chronologischen Zeit zwischen kosmologi-scher und erlebter Zeit die Bedeutung einer Humanisierung zugeschrieben wird (nicht ohne eine gegenläufige »Kosmologisierung« allerdings). An anderer Stelle wird jedoch allein die erzählte Zeit mit der »menschlichen Zeit« gerade-zu gleichgesetzt (ZEIII, 163/TRIII, 150). Aus dieser narrativistischen Position scheint zu folgen, dass *gemeinsam zugebrachter*, sei es Anderen gestundeter, sei es einander gespendeter Zeit diese Bedeutung nicht zukommt, was zutiefst irritiert.

einer »historischen Intentionalität«, die im Spannungsfeld zwischen geschichtlichem Leben und historiographischem Diskurs von der Philosophie zu bedenken ist.¹⁷⁶ Was kann, so fragt sich Ricœur, die von jeglicher identitären Bevormundung befreite Geschichtswissenschaft dazu beitragen, dem geschichtlichen Leben vieler Menschen und anonymer Kollektive in der Dimension historischer Zeit Orientierung zu geben? Hier geht es um eine Humanisierung der historischen Zeit, die nicht Sache einiger weniger Experten sein kann: Sie ist die Aufgabe einer demokratischen Kultur des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses, das sich von einer epistemologisch selbstständigen Geschichtswissenschaft¹⁷⁷ belehren und läutern lassen muss, im Übrigen aber eine vom geschichtlichen Wissen nicht zu ersetzende Funktion übernimmt, nämlich die Vergegenwärtigung kollektiver Vergangenheit umwillen einer Zukunft, die nicht auf ihre Vorgeschichte zu reduzieren sein soll.

Dass vergegenwärtigte Vergangenheit weder auf traumatische Weise die Gegenwart lähmen, noch einer manipulativen Neuerfindung preisgegeben werden sollte, ist Ricœurs Hauptsorge. Vergangenes sollte ebenso wenig über die Gegenwart herrschen wie diese selbstherrlich eine Vergangenheit erfinden, die man gehabt haben möchte (wie es Nietzsche nahegelegt hatte). Der Sinn des Umgangs mit einer Vergangenheit, die das einzelne Selbst wie auch Kollektive zutiefst affiziert, steht nicht einfach ungerufenen Sinnstiftern zu Gebote; er ist aber so zu verstehen, meint Ricœur, dass der Erwartungshorizont, in dem wir künftig Möglichen und darüber hinaus Un-Möglichen entwerfen, weder ganz unbestimmt und leer erscheint noch vollkommen verdüstert wird. Die Geschichte der menschlichen Gattung soll als »menschliche« (humane) weitergehen bzw. neu in Gang kommen, nicht als fortgesetzt unmenschliche mit Verachtung sich selbst überlassen bleiben.

So kehren am Ende in problematischer Nähe zu Hegel, von dem sich Ricœur nach wiederholten programmatischen Reprisen mehr-

176 Vgl. Engelmann (Hg.), *Philosophien*, 151.

177 Der Ricœur ebenso wie anderen, in irreduzibler Vielfalt vorhandenen Wissenschaften, wie etwa der *neuroscience*, eine relative Autonomie zugeschrieben hat, die einen Umweg über sie erforderlich macht, »avant de faire retour dans la patrie du soi«, wie es bezeichnenderweise im Vorwort zu France Quérés *Conscience et neurosciences*, Paris 2001, 7–12, heißt (hier: 10).

fach abgrenzt¹⁷⁸, mit Macht die alten Fragen wieder, die er bereits in seiner Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift gestreift hatte¹⁷⁹: Ob sich eine Philosophie noch heute denken lässt, die vom »Sinn der Geschichte« zu sprechen erlaubt, und ob sich unter Verzicht auf einen vorweg hypostasierten Sinn Perspektiven der Versöhnung entwerfen lassen, die nicht im Geringsten die Anderen angetane Gewalt als dem Fortschritt eines überlegenen Geistes (oder eines gespenstischen Surrogats) dienlich rechtfertigen.¹⁸⁰ Ist eine derartige Rechtfertigung nicht der Anfang geistiger Gewalt? fragt Levinas.¹⁸¹ Mit demselben Skrupel klagt Ricœur schließlich die Achtung einer »unaufhebbaren« Alterität des Anderen ein, die ihm noch in Kants Begriff der Person (als eines unverfügbaren Selbstzwecks) zu wenig beachtet erscheint. Und er stellt ohne Wenn und Aber fest: »Die Andersheit des anderen als anderer [l'altérité de l'autre en tant qu'autre] bleibt unaufhebbar [irréductible]« (LT, 92 f.). Wohnt diese Alterität nicht dem Selbst als einem Anderen (»comme un autre«) inne und konstituiert es geradezu? Führt nicht eine Hermeneutik des Gewissens auf diese Spur?¹⁸²

9. Im Zeichen unaufhebbarer Alterität

Ricœur wirft diese suggestiven, allerdings skeptisch gemeinten Fragen zwar auf, glaubt aber, dass sie die Kompetenz jeglicher Philosophie letztlich überfordern müssen. Ob sich eine radikale Alterität (die schließlich anders als sie selbst wäre, ohne als Nicht-Anderes wie bei Nikolaus von Kues¹⁸³ wieder in Selbigkeit einzuscheren)

178 Vgl. Ricœur, *Le discours philosophique de l'action*, sowie seine Zwischenbilanz *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355.

179 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54, no. 3/4 (1949), 280–316; wieder abgedruckt in: AEP, 21–58.

180 Vgl. P. Ricœur, *Mythes de salut et raison*, in: *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris 2010, 271–297, hier: 291.

181 E. Levinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 126.

182 Ricœur, SaA, Neunte Abhandlung. Siehe dazu den Beitrag über pathische Subjektivität in Bd. I.

183 Nikolaus v. Kues, *Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, Hamburg 1987.

überhaupt denken lässt – sei es als innere Herausforderung des Selbst, jedem Anderen in seiner Singularität gerecht zu werden, sei es als Auskehr aus jeglicher geschichtlichen Totalität –, ob sie nicht vielmehr auch das Denken aus sich auskehren lässt in eine radikale Fremdheit, die sich jeglichem Diskurs widersetzt, das sind Fragen, die auch andere auf teilweise parallelen Denkwegen beschäftigt haben: Vor allem Levinas, wie bereits Derridas Kommentar aus dem Jahre 1964 zeigt, der unnachsichtig mit dem Levinas zugeschriebenen Glauben ins Gericht geht, die metaphysisch-ontologische Tradition der Philosophie im direkten Zugriff auf die radikale Fremdheit einer »Exteriorität« überschreiten zu können, der unsere Sprache dennoch mächtig wäre.¹⁸⁴ Ricœur meint demgegenüber, niemals einer Ontologie begegnet zu sein, die von radikaler Alterität nichts ahnen lässt, welche er seinerseits von bloßer Exteriorität abgegrenzt sehen möchte. Deshalb fragt er nach wie vor und mit vielen Anklängen an seine frühen ontologisch-metaphysischen Studien: was für ein ›Sein‹ ist dem Selbst zuzusprechen, das sich als für eine solche Alterität aufgeschlossen erweist? Es soll sich um ein in keiner geschichtlichen Totalität aufhebbares, zerbrechliches Selbst handeln, das sich selbst nicht durchsichtig wird und geradezu *als Anderer* zu begreifen ist, wobei die Ander(s)heit, die es von innen unterwandert, fremd bleibt, das Selbst aber zur Antwort herausfordert. Die Frage, wie das ›Antworten‹ praktisch geschehen kann, führt Ricœur immer wieder auf eine klassische Begrifflichkeit zurück, so auf ein aristotelisches Verständnis des Seins bzw. einer spezifischen Seinsart als »acte et puissance«.¹⁸⁵

Ricœurs Spätwerk bezeugt den Sinn dieser Herausforderung in ethischen und moralischen Kontexten guten und gerechten Zusammenlebens. Einer teleologischen Ethik oder deontologischen Moral aber ist so zugleich der Rückweg in eine traditionelle Tugendlehre oder Pflichtenlehre verbaut, denn dem Guten wie auch dem Gerechten wird auf diese Weise eine außer-ordentliche Herausforderung aufgebürdet, die es als in einem *nicht-privativen* Sinne *un-möglich* erscheinen lässt, ihr je wirklich gerecht zu werden. An dieser Stelle schlägt jene Leidenschaft für das Mögliche, der sich Ricœur als

184 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, 120–235.

185 Ricœur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, 343.

politisch Denkender auf den Spuren Kierkegaards verpflichtet weiß, in eine *Leidenschaft des Un-Möglichen* um (wie man mit Derrida sagen könnte¹⁸⁶), die dem Selbst und der Geschichte den Eintritt in ein bruchloses Gutes und Gerechtes verwehrt – und beides eben deshalb am Leben hält.¹⁸⁷

Wie aber soll all das zusammengehen können: die Existenz des Einzelnen, ihr Herausgefordertsein vom wenn nicht ›absolut‹, so doch ›radikal‹ Anderen im Kontext politischer, dem Guten und Gerechten verpflichteter Lebensformen, deren europäische Geschichte uns doch an ein unerhörtes (nicht zuletzt zivilgesellschaftliches bzw. mitbürgerliches) Versagen erinnert – an ein Versagen, das besonders Levinas, dessen Einfluss im Spätwerk Ricœurs immer deutlicher spürbar wird, zu rigoroser Geschichtskritik veranlasst hatte. Geschichte – ist das nicht nur ein anderes Wort für die Auslieferung aller an eine buchstäblich über Leichen gehende, unaufhörliche Versklavung durch Macht und Gewalt? Muss man dagegen nicht die Bezeugung der ethischen, politisch und geschichtlich unverfügbaren Bedeutung radikaler Alterität zur Geltung bringen, wie es Levinas getan hat? Aber ist diese Bezeugung ihrerseits nicht ganz und gar darauf angewiesen, politisch und geschichtlich wirksam zu werden?

Zweifellos hat Ricœur Levinas' philosophischen Einsatz für diese Alterität für höchst bedeutsam gehalten. Obgleich er die seines Erachtens teils eminent gewaltsame, ja sogar als verbal »terroristisch« eingestufte Sprache von Levinas glaubte zurückweisen zu müssen¹⁸⁸, begriff auch er das menschliche Selbst als von radikaler, unaufhebbarer (allerdings *vieldeutiger*) Alterität inspiriert, der es in Kontexten guten Lebens und im Rahmen fairer Institutionen gerecht zu werden versuchen müsse. Wer in diesem Sinne die späten Werke *Soi-même comme un autre* (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) und *Parcours de la reconnaissance* (2004) mit der frühen Justierung des Verhältnisses von *Ethik und Geschichte* im Zeichen des *Nächsten*, der zur *Gewaltlosigkeit* herausfordert, in *Histoire et vérité* (1955) vergleicht, wird ohne Weiteres feststellen können, dass

186 Zum nicht-privativen Sinn des Un-Möglichen vgl. I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

187 So ohne Weiteres gehen allerdings Derridas und Ricœurs ›Ansätze‹ nicht zusammen. Vgl. Anm. 57 im Beitrag zur Hermeneutik des 20. Jh. in Bd. II.

188 Ricœur, *Anders*, 36.

sich Ricœur am Schluss wesentlichen Ausgangspunkten seines Denkens wieder genähert hat. In dieser Perspektive legt das Gesamtwerk dieses Philosophen Zeugnis ab von der Weigerung, eine eminent gewaltsame Geschichte, der kein immanenter Fortschritt im Sinne einer »List der Vernunft« innewohnt und die keine Kompensation für äußerste Ungerechtigkeit in Aussicht stellt, sich selbst zu überlassen oder alternativ einer Ethik zu vertrauen, die womöglich keine überzeugenden praktischen, der Zukunft zugewandten Perspektiven eröffnet. Wie das menschliche, nicht nur sich verändernde, sondern geradezu in sich selbst *veränderte* Selbst zwischen Ethik und Geschichte zu situieren wäre, deren Synthese nicht mehr zu denken ist, lässt sich im Rückblick wohl als die wichtigste Herausforderung bezeichnen, die Ricœur in immer neuen Anläufen zu denken gegeben hat; nicht zuletzt mit Blick auf Grundstrukturen menschlicher Praxis wie das Verstehen, das Handeln und Erzählen.

Wie jeder Rückblick, so hat auch dieser freilich seine Tücken, verleitet er doch dazu, das Spätere als im Früheren irgendwie präformiert oder sogar teleologisch vorweg bestimmt zu begreifen und auf diese Weise die vergangene Zukunft auszublenden, die grundsätzlich jederzeit auch andere Denkwege hätte eröffnen können. Ricœur hat genau das denn auch in seinen frühen geschichtskritischen Arbeiten bedacht und in seinem Tübinger Vortrag über *Contingence et rationalité dans le récit* (1985) nochmals eindringlich deutlich gemacht.¹⁸⁹ Dennoch erweisen sich seine vielfach verschlungenen und sich kreuzenden Denkwege als von immer wieder durchschimmernden Grundmotiven bestimmt. Darunter hartnäckige Widersetzlichkeit gegen das, was Michael Theunissen in einem anderen Zusammenhang die »Herrschaft der Zeit« genannt hat¹⁹⁰, aus deren Negativität sich die Aussicht auf das auch bei Ricœur benannte »Andere der Zeit«¹⁹¹ soll eröffnen können. In nachträglichem Verstehen geht es nach Ricœurs Überzeugung allerdings vorrangig um die – allein von uns selbst zu besorgende – *Humanisierung der Zeit*: durchlebte

189 P. Ricœur, *Contingence et rationalité dans le récit*, in: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricœur, Foucault, Derrida. Phänomenologische Forschungen* 18, Freiburg i. Br., München 1986, 11–29; dt.: *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986.

190 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

191 ZE1, 40, 53/TRI, 41 f., 53; ZEIII, 432/TRIII, 150.

Zeit soll im Nachhinein *als* Geschichte verständlich werden, die man nachträglich aus einem kontingenten, weit verzweigten und divergenten Prozess auf ihr Ende zusteuern sieht, ohne dass dieses freilich im Sinne einer »retrospektiven Fatalitätsillusion« (Raymond Aron¹⁹²) als vorweg feststehendes zu begreifen wäre. Diese Illusion wäre von einer nachträglichen Bewahrheitung (*movement rétrograde du vrai*), wie sie von Henri Bergson beschrieben wurde, sorgsam zu unterscheiden.¹⁹³

Ricœur hofft allerdings nicht nur auf *nachträgliche Verständlichkeit* dessen, was sich zugetragen hat, sondern auf ein versöhnliches bzw. *versöhnbares Ende*, ohne bloß einem *happy endism* das Wort zu reden.¹⁹⁴ Das Motiv der Versöhnung klingt in den letzten Werken deutlich im Begriff der *Anerkennung des Anderen* und im Begriff eines *Vergessens* an, das eine teils traumatische Vergangenheit nicht etwa liquidiert oder einfach neutralisiert, sondern im Geist des Verzeihens in sich aufhebt. Dabei fehlt nicht die *eschatologische Hoffnung* auf eine Aufhebung auch der Zeit selbst in ihrem Anderen, doch versagt sich Ricœur jeglichen bekenntnishaften bzw. theologischen Überschwang¹⁹⁵ und verpflichtet sich rückhaltlos einem zwi-

192 P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen* 2 (1995), 3–12, hier: 9; *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1, mars (1998), 7–31, hier: 23.

193 Ricœur, CI, 422; H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985, 32, 123; P. Veyne, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?*, Frankfurt/M. 1987, 51, 54. In einer narrativistisch verkürzten Deutung jener Aufgabe der Humanisierung wenn nicht »der Zeit« als solcher, so doch unserer sozialen, gelebten Zeit kann man deren Gegenwärtigkeit m. E. nicht gerecht werden.

194 Vgl. K. H. Stierle, R. Warning (Hg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform. Poetik und Hermeneutik XVI*, München 1996.

195 Zwar ist unverkennbar, wie sehr sich Ricœur neben der hellenischen in der christlichen Überlieferung situierte (um durch deren Kombination die Denkbarkeit eines »dritten Menschen« zu erforschen, der aus beiden Überlieferungen hervorgehen könnte; vgl. etwa *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 [1957], 17–32, hier: 25). Doch Ricœur hat sich selbst nie als Theologe verstanden, auch nicht als Nachfolger Paul Tillichs in Chicago und wo seine Arbeit unter Titeln wie *Penser la Bible* oder *Herméneutique philosophique de la religion* firmiert. Als »christlicher Philosoph« titulierte zu werden, wies er entschieden zurück (auch wenn damit nicht gleich eine Degradierung gemeint sein sollte; vgl. LT, 99).

schen geschichtlicher Existenz und Wissen vermittelndem Denken, das nicht etwa Versöhnbarkeit um den Preis einer unannehmbaren Beschönigung zwischenzeitlichen Lebens einfach voraussetzen oder gar hypostasieren darf, sondern inmitten eines eminent verletzlichen, rückhaltlos geschichtlicher Gewalt ausgesetzten Lebens erst erweisen können soll.¹⁹⁶ So erklärt Ricœur programmatisch, »auf Hegel verzichten« zu wollen¹⁹⁷, hält aber im seinem Spätwerk wie schon in seinen frühen geschichtsphilosophischen Schriften mit Kant an *regulativen Ideen* bzw. Aufgaben (»tâches directrices«) geschichtlichen Handelns in einem *menschheitlichen* Horizont fest und sperrt sich gegen die angebliche Erschöpfung utopischer Energien. Zugleich widersetzt er sich einem exzessiven Negativismus, der sich aus einer wehrlosen Auslieferung an ein Übermaß des Leidens speist. *Nur die Einheit einer Aufgabe bewahre uns davor, uns »in der Absurdität« zu zerstreuen*, steht bereits in *Le volontaire et l'involontaire* zu lesen (VI, 426/WU, 527). Mit der Unversöhnlichkeit eines traumatisierten Gedächtnisses geht der Philosoph dem entsprechend noch in seinem Spätwerk hart ins Gericht. Schließlich geht er so weit, Versöhnung zu *verlangen*, die kein welthistorischer Prozess von sich aus bewerkstelligt.

Das sind emphatische Schlusspunkte der verschlungenen Denkwege eines Philosophen, der das menschliche Selbst bereits im zwei-

Noch das entschiedene Weglassen zweier, zur Theologie hin tendierender Kapitel der 1986 in Edinburgh gehaltenen *Gifford-Lectures* aus *Soi-même comme un autre* erklärt sich aus dem Bemühen, in dieser Hinsicht eine klare Grenze zu ziehen. Doch bekennt sich Ricœur nicht zu einem »agnosticisme fermé«. Die Grenzen zwischen primär argumentierender Philosophie einerseits und Religion andererseits bleiben, wie es auch die Schlusszeilen von *Soi-même comme un autre* (Kap. X) andeuten, offen (vgl. P. Ricœur, *L'unique et le singulier*, Bruxelles, Liège 1999, 26; siehe dazu auch die wichtigen Anmerkungen in L3, 263, 271). Dabei sollte man sich an diesen Grenzen eines Dialogs mit Nietzsche würdig erweisen können, liest man in HV (173).

196 Dieses »inmitten« ist Gegenstand eines nicht im logischen Sinne vermittelnden Denkens, sondern einer Philosophie des *Intermediären*, wie Ricœur in einer frühen Rezension von Jean Wahls *Traité de Métaphysique* andeutet; in: *Le Traité de Métaphysique de Jean Wahl*, in: *Esprit* 25, no. 248 (3) (1957), 529–540, hier: 533 (auch in: L2, 79–91).

197 Ungeachtet einer eingestanden »tention hégelienne«, wie sie im programmatischen Aufsatz zur praktischen Vernunft beschrieben wird (P. Ricœur, *La raison pratique* [1979], in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986]. Édition complète, Paris 1998, 263–288, hier: 278 ff.).

ten Teil seiner insgesamt drei Bände umspannenden *Philosophie de la volonté* (Teil I 1950 veröffentlicht, Teil II zweibändig 1960 erschienen) als in seiner von Bösem radikal affizierten, endlichen Freiheit auf *Heilung* angewiesen verstanden hat. So ist zu erklären, dass dem Hauptwerk der mittleren Schaffensphase *De l'interprétation* (1965) eine »restaurative« Perspektive des Heils zugrundegelegt wird, mit der man in einer hermeneutischen Reinterpretation der Psychoanalyse (darum handelt es sich hier) zunächst gewiss nicht rechnet. Das Selbst erweist sich in psychoanalytischer Perspektive als in sich vom Anderen unterwandert. Es ist seiner selbst nicht durchsichtig, vielmehr weitgehend opak und vermag nicht gänzlich frei über sich zu verfügen. Der menschliche *Wille*, Ricœurs erstes großes philosophisches Thema, muss deshalb eine *Dezentrierung* als Auslieferung an den Anderen hinnehmen, die freier Selbstbestimmung im Wege steht, sie aber auch inspiriert. *Wer* oder *was* das/der/die Andere ›letztlich‹ ist, kann menschliches *Wissen* jedoch nach Ricœurs Überzeugung nicht in Erfahrung bringen, wie er ausdrücklich schreibt.¹⁹⁸

Damit wendet er sich auch gegen Levinas, dessen Werk er als den Versuch auffasst, eine ethisch eindeutig bestimmte Alterität des Anderen geradezu zu einer Meisteralterität zu erheben¹⁹⁹, der man sich am Ende nur noch zu unterwerfen hätte, zumal wenn es denn stimmt, dass ihr unbedingt imperativischer Charakter zuzusprechen ist. Auch eine scheinbar unbedingte Bestimmung zur Verantwortung für ›den‹ Anderen, der *jede(r) andere* sein kann, muss praktisch Gestalt annehmen und sich mit der Widrigkeit und Widersetzlich-

198 Disziplinen wie die Geschichtswissenschaft und die Literaturtheorie tun sich nicht zuletzt deshalb bislang eher schwer damit, Ricœurs Werk zu rezipieren. Man neigt dazu, vermeintlich leicht zu übernehmende (v.a. erzähltheoretische) Stücke aus Ricœurs Werk herauszulösen oder sich auf einzelne Begriffe wie das Selbst oder narrative Identität zu konzentrieren, ohne etwa alteritätstheoretischen Revisionen angemessen Rechnung zu tragen, deren für Ricœur provokanteste zweifellos im Werk von Levinas vorlag, mit dem er sich mehrfach (und höchst kritisch) auseinandergesetzt hat. Speziell dieses Werk rührt mit seiner sprachkritischen Diskussion des Sagbaren (bzw. des Gesagten; *le dit*) und mit seiner Hinwendung zu einer Ethik des Sagens (*dire*) derart an die Kernfrage, was ›Hermeneutik‹ überhaupt ›leisten kann‹ und sollte, dass sich Ricœur mehrfach zu einer Replik herausgefordert sah, an der keine zeitgemäße Theorie des ›historisch‹ Sagbaren, des Erzählbaren und Überlieferbaren mehr vorbeikommt.

199 Siehe die Beiträge zur pathischen Subjektivität und v. C. Rößner in Bd. III.

keit einer Welt auseinandersetzen, die es nicht zulässt, sie ohne Einschränkung eindeutigen Maßgaben wie dieser zu unterwerfen. Muss eine radikale Ethik, die das ignoriert oder zumindest unterschätzt, nicht ihrerseits in Gewalt umschlagen? Bewahrt davor nur ein politisches Bewusstsein, das der unaufhebbaren Pluralität und Heterogenität der menschlichen Verhältnisse Rechnung trägt, ohne dabei ganz die Hoffnung preiszugeben, sie in Zukunft zu verbessern? Müsste sich eine radikale Ethik, welche geradezu mit Verachtung auf eine Geschichte herabsieht, die scheinbar keinen Ausweg findet aus mehr oder weniger gewaltsamen Verhältnissen, an deren Fortdauer nicht ihrerseits schuldig machen?

10. Konzeptuell erschüttert: Paradoxien, Aporien, Widerstreit ohne Synthese

Wer sich dieses Panorama des Ricoeur'schen Denkens vergegenwärtigt, wird sich fragen, ob ihm überhaupt daran gelegen sein konnte, alles Bedachte einer großen Synthese zuzuführen. Davon kann m. E. keine Rede sein. Bereits in den frühen Schriften begegnet man auf Schritt und Tritt einer Fülle von *Paradoxien* und *Aporien*, die Ricoeur offenbar nicht in aufgelösten Widersprüchen zu integrieren dachte. Andererseits handelt er immer wieder von *dialektischen* Verhältnissen, die schon Merleau-Ponty »ohne Synthese« beschrieb. Aber verdient eine *Dialektik ohne Synthese* noch ihren Namen? Oder kaschiert sie eine bloße *Alternanz von Widerstrebendem*, über die man in keiner Weise hinausgelangt? Oder kündigt sich in ihr ein *chiasmatisches Ineinander des Gegensätzlichen* und insofern ein ganz neues Verständnis von Gegensätzlichem, Widerstrebendem und Widersprüchlichem selbst an, wie es womöglich den ›Phänomenen‹ selbst innewohnt?²⁰⁰

Daran, wie *operative Begriffe* wie Aporetik, Paradoxie, Dialektik, Widerstreit und Versöhnung in Ricoeurs Schriften zum Zuge kommen, weitgehend ohne eigens als solche zum Thema zu werden, macht sich eine *Erschütterung der konzeptuellen Grundlagen* selbst

200 B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 642. Diese Fragen verfolgt auch François Jullien in: *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin, Zürich 2005.

bemerkbar, mit dessen Hilfe dieser Autor hermeneutisch gearbeitet hat, wohl wissend, dass sie ihrerseits eben der Geschichte rückhaltlos ausgesetzt sind, die sie hervorgebracht hat. Vielleicht liegt darin das *Kernparadox dieses Werkes* selbst: mittels radikal erschütterter geschichtlich gebildeter Begriffe eben die Geschichte begreiflich machen zu wollen, aus der sie hervorgegangen sind und die sie in eine bessere, gegebenenfalls auch begrifflich radikal revidierte Richtung lenken sollten – ohne dass wir je ganz aus dieser Geschichte ›aussteigen‹ könnten. Aber können wir der Geschichte als ursprünglich weltfremd Geborene und im Tod als Fremde wieder aus ihr Scheidende überhaupt je ganz und gar zugehören? Wie nachgelassene und quasi-testamentarische Notizen Ricoeurs zeigen, haben auch ihn diese (bereits in seinem ersten Hauptwerk anklingenden) Fragen bis zuletzt beschäftigt.

Sein Werk ist das wohl bemerkenswerteste Beispiel dafür, wie diese Fragen nach 1945 auch nach Deutschland zurückkehren konnten – wovon das hier vorgelegte kooperative Unterfangen nun ausführlich Zeugnis ablegt. (Wohlgemerkt auch mit Hilfe ›fremder‹ Stimmen und gerade nicht in einem fragwürdigen Rückzug auf ›eigene‹ Geschichte.) Abgesehen von einigen wenigen deutschen Emigranten haben dem erst Levinas, dann Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur und Derrida mit ihrer Anknüpfung an die Phänomenologie Husserls den Weg gebahnt, die auf der Basis des berühmten Archivs im belgischen Leuven Zeiten einer totalitären Ambitionen verfolgenden Gewalt zu überdauern vermochte. Die Aufgabe, diese Gewalt zu verstehen und historisch zu ›erklären‹, stand diesseits lange im Vordergrund – nachdem die ersten Nachkriegsprozesse und schließlich die 1968er Generation ein jahrelanges Schweigen in dieser Sache durchbrechen konnten. Zwar setzten schon Eugen Kogon mit seiner *Anatomie des SS-Staates* (1946), Léon Poliakov und Joseph Wulf mit dem Bericht *Das Dritte Reich und seine Diener* (1956), Raul Hilberg mit seiner Dokumentation *Die Vernichtung der europäischen Juden* (1961; dt. erst 1982) u.a. Maßstäbe der historischen Forschung. Aber weitgehend frei von fragwürdigen Loyalitäten konnte sie sich hierzulande erst seit den letzten beiden Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts entfalten.²⁰¹ Und erst heute, so scheint es, befassen sich Generationen mit der fraglichen Vergangenheit so unvoreingenommen

201 Vgl. N. Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker*, Göttingen 2003.

wie nur möglich. Man weiß: auch anderswo ist es zu »anderen Vernichtungen«²⁰² gekommen. Aber darin liegt keine »Relativierung« im Sinne des Abwälzens historischer Verantwortung, sondern vielmehr die alle angehende, fremdes und eigenes Leben lateral verknüpfende Frage: Welchen Anteil an »vernichtender« Politik hatte jeweils das soziale und politische Leben, aus dem sie hervorgegangen ist, sowie das überlieferte Denken? Und diese Frage erschöpft sich gewiss nicht in der »Affaire H. + H.«²⁰³, in »Personalien« und Editionen von mehr oder weniger lancierten Nachlässen wie den berühmten *Schwarzen Heften*, die bis heute weit mehr Aufmerksamkeit finden als die Schriften von denjenigen, die sich nach 1945 mit dem inneren Zusammenhang von Geschichte, Gewalt und Denken auseinandergesetzt haben (statt wie der Freiburger »Fundamentallontologe« vor allem die eigenen, offen ins Rassistische tendierenden Ressentiments zu pflegen²⁰⁴).

Es geht weit mehr um den inneren Zusammenhang unseres Denkens mit unserem Leben, das sich womöglich bereits dann, wenn es weiterhin in »diskriminierender« Art und Weise geschieht, auf der abschüssigen Bahn einer fortgesetzten Abwertung, Benachteiligung und Ausgrenzung Anderer befindet, die in systematische Verfolgung und Vernichtung münden kann und vielleicht muss, wie u.a. Imre Kertész meinte.²⁰⁵ Mit der Diskriminierung beginnt demnach, wenn

202 Peeters, *Jacques Derrida*, 598 f.; https://ciph.org/fichiers_papiers/papiers11.pdf; vgl. C. Delacroix, *Paul Ricœur et la question de la singularité et de l'unicité de l'événement à l'épreuve de la Shoah*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 8, no. 1 (2017), 32–44.

203 Vgl. J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Deutschland, Frankreich und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998, 127 ff., 167, 241; M. Blanchot, *Die Apokalypse denken*, in: J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 94–100.

204 Es ist diese eigentümliche Mixtur aus angeblich »tiefgründigstem« Denken und offenkundigem Ressentiments hegendem Nicht-Denken, die die Schriften des Betreffenden für viele schwer erträglich macht. Dass beides aus der gleichen, notorisch zweideutigen Quelle hervorging, war schon Löwiths Vermutung (*Mein Leben*, 30, 41; s. a. den Briefwechsel mit Leo Strauss in: L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Bd. 3*, Hamburg ³2022, 635). Man findet sie weitgehend bestätigt in der Bilanz von D. Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt/M. 2016. Bezüge auf Ricœur vermisst man in diesem Kontext allerdings weitestgehend.

205 I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 113; vgl. zum einschlägigen historischen Kontext R. Hilberg, *Die Vernichtung der*

sie sich politisch aus der Deckung wagt, was möglicherweise als Zerstörung des Politischen mit der Vernichtung Anderer endet. In ihren Anfängen bereits liegt die Gefahr der Steigerung zum Äußerten, vor der es demokratische politische Lebensformen auf jeden Fall zu bewahren gilt, bevor es definitiv zu spät ist; d.h. bevor die Minderheit der Diskriminierer die Mehrheit auf ihre Seite ziehen, sie majorisieren oder unterdrücken kann, um schließlich die ganze Bevölkerung in ein totalitäres ›Volk‹ zu transformieren, dessen Pseudo-Gemeinschaft schließlich auch keine innere Fremdheit, kein Andersdenken, -leben und -lieben mehr zulassen soll. Angesichts all der rezenten Populismen, Nationalismen und Rassismen, die sich derzeit schamlos wieder Geltung verschaffen, duldet es kaum einen Zweifel, wie sehr das in praktischer Absicht neu zu bedenken ist, was sich Ricœur, aber auch Derrida, Levinas, André Malraux, Edgar Morin, Rémi Brague und viele andere nach ›1945‹ *noch* – trotz abgründiger, geschichtlich motivierter Zweifel – unter Europa bzw. unter gelebter, gastlicher Europäität vorstellen wollten.

Im hier vorgestellten Projekt geschieht dies im Zeichen einer gewissen Schwerpunktverlagerung nach Osten – von Frankreich aus gesehen. Hier, diesseits des Rheins, auf jenem »Kap der alten Welt«, diesem »westlichen Ausläufer Asiens«²⁰⁶, wo sich auch Städte wie Wien, Belgrad, Sofia, Prag, Breslau und Vilnius finden, geht uns dieses Fragen mehr denn je an. Nicht unter dem Druck eines angeblichen, oft nur rhetorisch zitierten Schuldkomplexes, sondern im Zeichen einer zu übernehmenden geschichtlichen Verantwortung, die zumal im Zentrum des eminent gefährdeten Europas die Voraussetzung dafür ist, wie wir auf eine vielfach unterbrochene, wenn nicht gar abgebrochene Überlieferung zurückkommen, die uns – erstaunlicherweise – von anderswoher in gewisser Weise zurück-

europäischen Juden. Bd. 3, Frankfurt/M. 1994, 1268 ff.; M. Broszat, *Der Staat Hitlers*, München ¹⁴1995, 402, 437; Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 73 (2023), 107–120.

206 J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992, 20; P. Valéry, *Die Krise des Geistes* [1919], in: *Werke. Frankfurter Ausgabe*. Bd. 7. *Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M., Leipzig 1995, 34.

gegeben wird²⁰⁷; nicht zuletzt von Philosophen wie Ricœur und Levinas, die wie erwähnt mehrere Jahre ihres Lebens unter nazistischer Gewaltherrschaft in Lagern auf deutschem Boden zubringen mussten²⁰⁸ und uns heute – in krassem Gegensatz zur historischen Hinterlassenschaft des Personals, das sich seinerzeit und noch lange Zeit in der BRD in Amt und Würden befand²⁰⁹ – dabei helfen können, geschichtliche Brücken über für immer versehrtes europäisches Terrain zu schlagen. Diese außerordentlich prekäre historische Konstellation verbietet es zugleich, sich fremden Denkens einfach auf es aneignende und assimilierende Art und Weise zu bedienen – womöglich auch noch unter Hinweis darauf, dass auch die Hermeneutik selbst »zunächst eine deutsche Disziplin war«, wie Ricœur selbst schreibt.²¹⁰ Auch Grundbegriffe der Hermeneutik wie Assimilation und Aneignung²¹¹ sind schließlich längst einer radikalen geschichtlichen Infragestellung ausgesetzt, die uns jegliche Gewissheit in der Frage aus der Hand geschlagen hat, wie es möglich ist und was es praktisch bedeutet, sich zu einer noch gegenwärtigen Vergangenheit der Vernichtung ins Verhältnis zu setzen, die sich uns wie das Entsetzliche (»l'horrible«), das Ricœurs späte Reflexionen überschattet (LT, 39), entzieht; und zwar *wiederholt* im düsteren Licht immer neuer geschichtlicher Gewalt, die nicht aufhören will. Im Unterschied zu Levinas hat Ricœur ein Gedächtnis und eine Philosophie für möglich gehalten, die dessen eingedenk bleiben,

207 Daran hat im Falle von Ricœur die im ehemaligen Fink-Verlag angesiedelte, von Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels herausgegebene Übergangsreihe mit den dort erschienenen Übersetzungen der Trilogie *Zeit und Erzählung*, des Metaphernbuches sowie der späten Hauptwerke (*Das Selbst als ein Anderer*; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) und zuletzt des frühen Werkes *Das Willentliche und das Unwillentliche* ganz wesentlichen Anteil – übrigens in der mit Bezug auf »1933« erklärten Absicht, »Vergessenes wie Verdrängtes zurück-zuholen«, wie es im Editorial zu dieser Reihe heißt. Davon hat auch meine im Winter 1993/4 abgeschlossene Habilitationsschrift *Geschichte im Zeichen des Abschieds* wesentlich profitiert, die sich vielfach, wenn auch erst gleichsam tastend, mit Ricœur auseinandersetzt.

208 Was Levinas betrifft, vgl. Malka, *Emmanuel Levinas*, 77 ff.

209 J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg 2009.

210 P. Ricœur, *Interpretation*, in: J. Leenhardt, R. Picht (Hg.), *Esprit/Geist*, München, Zürich 1989, 186–192, hier: 187; auch in: L2, 453–458.

211 A. Horstmann, *Das Fremde und das Eigene – »Assimilation« als hermeneutischer Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/7), 7–43.

was sich, »irrécupérable en re-présentation«, jeglicher es dialektisch aufhebenden Erinnerung widersetzt.²¹² Genau darauf nehmen auch seine letzten, quasi testamentarischen Überlegungen zu seinem eigenem, vergangenem, und unserem, zukünftigen, Leben Bezug, das sich als dazu aufgerufen realisiert, zu bezeugen, was ihm und Anderen widerfahren ist – umwillen einer Zukunft Anderer, die nicht bloß die Wiederholung des Gleichen in Aussicht stellt. So klingt ein früh mit Gabriel Marcel angestimmter Grundton wieder an, der auf langen hermeneutischen Umwegen nicht immer zu vernehmen war, der aber doch die eigentümliche Diktion dieses Philosophen wie eine Unterströmung ständig bestimmt zu haben scheint – ausdrücklich *allem* zum Trotz, was sich unterdessen zugetragen hat (oder noch zutragen wird). Ob menschliche Selbstbestimmung bzw. »das Willentliche«, wie es Ricoeur anfangs nannte, letzterem aber standzuhalten vermag, ohne in bloßen Trotz zu verfallen, der sich durch *gar nichts* beirren und belehren lässt, steht dahin.

212 Vgl. LT, 43 und *Autrement*, 14.