

Kritik der existentiellen Möglichkeiten

Ricœurs Philosophieren über Kierkegaard hinaus?

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie (368) | 2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus? (369) | 3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung (371)

Fragt man nach Ricœurs Beziehung zu Kierkegaard, so kann eine eigentümliche Beobachtung gemacht werden: Es liegt nahe, dass die existentialistischen Einflüsse, etwa durch Gabriel Marcel und Jean Wahl, aber auch durch die Beschäftigung mit Jaspers und Heidegger, dazu führen, dass in Ricœurs frühen Schriften recht viele Bezüge auf Kierkegaard zu finden sind; auffallend ist aber, dass diese Bezüge im Laufe der Jahre viel seltener werden und teilweise nur noch sporadisch auftreten, so dass das Gefühl einer Distanznahme entsteht.¹ So kann zwar ganz am Ende von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), in Verbindung mit der Thematik der Vergebung, ein längeres Zitat aus einer »erbaulichen Rede« von Kierkegaard zu den Vögeln im Himmel und den Lilien auf dem Feld aufgegriffen werden. Zwei Jahre früher jedoch, in *Penser la Bible* (1998), fällt auf, dass Ricœur die Stellen nur knapp aufnimmt und eher von sich wegweist, an denen André LaCocque ihm in Verbindung mit dem Tötungsverbot mit Nachdruck die Möglichkeit zuspiziert, auf Kierkegaards Deutung von Genesis 22 in *Furcht und Zittern* einzugehen.²

Wie ist diese Distanznahme zu interpretieren? Zeugt sie von einer gewissen Ambivalenz Kierkegaard gegenüber? Und woher könnte

1 Für eine ausführliche Zusammenstellung, vgl. J. D. S. Rasmussen, *Paul Ricœur: On Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope*, in: J. Stewart, *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. II: Kierkegaard's Influence on Philosophy, Tome II: Francophone Philosophy*, Farnham, Burlington 2012, 233–255.

2 Vgl. A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 103–189 [=PB].

sie kommen? An diesen Fragen soll hier gearbeitet werden, indem wir Ricœurs Interpretation von Kierkegaards Philosophie genauer betrachten, die er 1963 anlässlich von Kierkegaards 150. Geburtstag in zwei Vorlesungen in Genf vorgetragen hat.³

1. Das Böse als Prüfstein der Philosophie

Bereits in der Überschrift des ersten Beitrags wird mit der Thematik des Bösen eine eindeutige Nähe betont: Beide befassen sich mit diesem »kritischen Punkt jeden philosophischen Denkens«, dem eigentlichen »Prüfstein der Philosophie«⁴. Ricœur hat sich soeben mehrere Jahre mit seiner *Symbolik des Bösen* befasst, und so nimmt er bei Kierkegaard viele Entsprechungen dazu wahr. Deshalb interpretiert er in diesem ersten Aufsatz vor allem die zwei Werke, in denen Kierkegaard seine Auffassung des Bösen entfaltet hat, *Der Begriff Angst* von 1844 und *Die Krankheit zum Tode* von 1849. Seine Auslegung führt ihn dazu, darin zwei unterschiedliche Zugänge zu unterscheiden, die er sorgfältig erläutert: die Sünde als Ereignis, in Verbindung mit der Angst, die die Atmosphäre beschreibt, in der Sünde im Menschen möglich wird, und Sünde als Zustand des Menschen, in den unterschiedlichen Formen der Verzweigung.

Eine weitere Nähe wird dabei hervorgehoben: Das Böse ist, »was sich dem System am stärksten entgegenstellt« (L2, 16), wie das ja Ricœur selbst auch betont hat. Er beobachtet, wie sich bei Kierkegaards Schriften zur Sünde ein philosophisches Vorgehen entwickelt, das sich von der Dialektik Hegels radikal abgrenzt: »Er [Kierkegaard] ersetzt eine dreigliedrige Dialektik durch eine gebrochene Dialektik, eine ungelöste zweigliedrige Dialektik. Eine Dialektik ohne Vermittlung, das ist das Kierkegaardsche Paradox« (L2, 22). Das führt Ricœur zu einer ersten kritischen Distanznahme: Durch

3 Sie wurden zuerst 1963 in der *Revue de théologie et de philosophie* veröffentlicht; später wurden sie in *Lectures 2* [1992], Paris ²1999 [=L2] aufgenommen: *Kierkegaard et le mal*, 15–28; *Philosopher après Kierkegaard*, 29–45. Dieser zweite Text ist in deutscher Übersetzung erschienen: P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

4 L2, 16. Für Ricœurs Beschäftigung mit dem Bösen vgl. den Beitrag d. Vf. in Bd. I.

die Paradoxien entstehen gedankliche Brüche, die den philosophischen Diskurs stets gefährden. Das zwingt Kierkegaard, so Ricœurs Urteil, zu einer »Steigerung der Begrifflichkeit und der rhetorischen Geschicklichkeit« und führe ihn schließlich zu einem »Hyperintellektualismus, der sich zugleich mit einem grundsätzlichen Irrationalismus verbindet«. ⁵

Mit dieser etwas pauschalen Charakterisierung beschreibt Ricœur die »verwirrende Situation«, mit der, seiner Meinung nach, der philosophische Diskurs bei Kierkegaard konfrontiert sei, weshalb er nun im zweiten Aufsatz die Frage stellt, ob es noch möglich sei, nach Kierkegaard zu philosophieren. ⁶ An dieser Stelle wird die vorhin betonte Nähe eher durch die Feststellung von Spannungen und Distanznahme abgelöst.

2. Philosophieren *nach* Kierkegaard – bzw. über ihn hinaus?

Ricœur beginnt damit, sich von zwei vereinfachenden Vorstellungen abzugrenzen, die auf zwei falschen Evidenzen beruhen: Kierkegaard sei als Vater des Existentialismus zu betrachten, und er sei ein Anti-Hegelianer, der das Ende der Philosophie als System und den Anfang einer Post-Philosophie proklamiere. In beiden Hinsichten ist die geschichtliche Wirklichkeit viel komplexer, und deshalb müsse die Lektüre Kierkegaards von solchen Schematismen befreit werden.

Diese erneuerte Lektüre vollzieht Ricœur in drei Hauptschritten. Zuerst geht es darum, gegenüber dem Status der »Ausnahme«, wie er von Kierkegaard in Anspruch genommen wird, Abstand zu nehmen. Man kann nicht dem in besonderer Weise existierenden Kierkegaard entsprechend philosophieren. Seine Genialität bildet eine *nicht-philosophische* Quelle der Philosophie, und deshalb ist die beste Art der Distanznahme, hier »die innige Verbindung zwischen jedem philosophischen Denken, jeder philosophischen Arbeit

5 Beide Zitate in L2, 23.

6 Das »nach Kierkegaard« ist hier nicht im Sinne von »Kierkegaard gemäß«, »Kierkegaard entsprechend« zu verstehen, sondern in zeitlichem Sinne: »nachdem Kierkegaard philosophiert hat«.

und der Nicht-Philosophie zu entdecken«. ⁷ Hier besteht für Ricœur eine eigentümliche Spannung, weil Kierkegaard die nicht-philosophischen Bezüge stark betont und zugleich intensive philosophische Argumentation betreibt: »Kierkegaard bringt uns in Verlegenheit, weil er im Verhältnis zur Philosophie sich zugleich außerhalb und innerhalb dieser befindet« (ebd., 585).

Um aus dieser Spannung zu kommen, schlägt Ricœur in einem zweiten Schritt vor, sich auf die philosophischen Argumentationen von Kierkegaards Pseudonymen auszurichten, denn da ist nicht länger Nicht-Philosophie, sondern »Hyper-Philosophie bis zur Karikatur und Verhöhnung«, wie etwa »das ausgefallenste Werk Kierkegaards [...], die *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*«, zeigt (ebd., 586). Von dort her betrachtet, stellt sich nochmals die Frage von Kierkegaards Zugehörigkeit zum deutschen Idealismus, und an dieser Stelle betont Ricœur eine Nähe zu Kant. Wenn bei Kierkegaard das Paradox nicht das Begreifen, sondern den Glauben verlangt, dann entspreche das dem Anliegen Kants, das Wissen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Ricœur will das Vergleichsfeld noch erweitern. »Die philosophische Funktion des Kierkegaardschen Paradoxes liegt in nachbarschaftlicher Nähe zur philosophischen Funktion der Kantschen Grenze« (ebd., 587). Kierkegaard sei zwar kein kritischer Denker im Sinne Kants, denn die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit interessiere ihn nicht. Trotzdem aber sieht Ricœur in Kierkegaards Kategorien »eine neue Kritik [...], eine Kritik der Existenz«, oder wie es in der Überschrift des Abschnitts heißt, eine »Kritik der existentiellen Möglichkeiten« (ebd., 587 und 585). Auf Kants praktische Philosophie bezogen kann Ricœur diese Kritik folgendermaßen formulieren: »Die Kategorien der Existenz [...] sind die *Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung*, nicht einer sinnlichen Erfahrung oder einer der sinnlichen analogen Erfahrung, sondern einer fundamentalen Erfahrung, *derjenigen der Verwirklichung unseres Verlangens und unseres Strebens, zu sein.*« ⁸

Diese In-Beziehung-Setzung von Kierkegaard und Kant verlangt nun, in einem dritten Schritt nochmals auf den Gegensatz zwischen Kierkegaard und Hegel zurückzukommen, diesen nicht etwa ab-

⁷ Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 584.

⁸ Ebd., 588 (Unterstreichungen von Ricœur).

zuschwächen, sondern ihn genau »als *signifikanten* Gegensatz zu *denken*. Dieser Gegensatz ist unabdingbar zum Verständnis Kierkegaards. Er bedeutet, dass Kierkegaard nicht ohne Hegel verstanden werden kann.«⁹ Oder, wie es etwas höher auf derselben Seite heißt: »Mir scheint, dass ein Philosophieren nach Kierkegaard zugleich bedeutet, hinter Kierkegaard [...] zurückzugehen«.

Wie ist das zu verstehen? Wie die Überschrift dieses Abschnitts es zum Ausdruck bringt, geht es darum, Kritik und System miteinander zu verbinden. Anders gesagt: Die Kritik am System soll stets mit dem Ideal des philosophischen Diskurses als System konfrontiert werden. »So müssen Kierkegaard und Hegel zusammen und der eine durch den anderen wieder in Frage gestellt werden« (ebd., 591). Der Gegensatz zwischen Kierkegaards Dialektik und Hegels Dialektik wird somit in den philosophischen Diskurs aufgenommen, wird selber »zu einer dialektischen Figur, die den Anspruch stellt, als solche begriffen zu werden und eine neue Struktur philosophischen Denkens zu bilden« (ebd.). Auf den letzten Seiten des Aufsatzes wird dieses Modell an drei Themen durchgespielt: dem Sinn des philosophischen Vorgehens überhaupt, der Kritik der Ethik und der Bedeutung des religiösen Glaubens.

3. Kritische Evaluation: zwischen Nähe und Distanzierung

Die Art und Weise, wie Ricœur 1963 die Chancen und Herausforderungen eines Philosophierens nach Kierkegaard einschätzt, enthält eigentümliche Spannungen, die sich auch in seinem späteren Werk zeigen, als ein Schwanken zwischen Nähe und Distanzierung. Das sei hier mit einigen Beispielen illustriert.

Zunächst mag überraschen, dass Ricœur von Verlegenheit spricht, wenn er bei Kierkegaard die wichtige Rolle des Nicht-Philosophischen hervorhebt. Ist doch Ricœurs Philosophieren gerade ein Paradebeispiel für die ständige Bemühung darum, das Nicht-Philosophische in die Philosophie einzubeziehen. Man kann ja davon ausgehen, dass er 1963 sich mit Freuds Psychoanalyse beschäftigt, was dann zur großen Studie *Die Interpretation* führt, aber auch mit der strukturalistischen Sprachanalyse, wie sich später in *Der Konflikt*

9 Ebd., 589 (Unterstreichungen von Ricœur).

der Interpretationen zeigen wird. Und mit der Bibelexegese pflegt er bereits seit längerem ein intensives Gespräch. Also könnte man sehr wohl auch von Ricœur sagen, er sei zugleich außerhalb und innerhalb der Philosophie, wenn auch auf eine teilweise andere Weise als Kierkegaard.

Wichtig ist für Ricœur die Hervorhebung einer kantischen Dimension in Kierkegaards Denken, die er dadurch zum Ausdruck bringt, dass er von einer neuen Kritik, einer Kritik der existentiellen Möglichkeiten spricht. Diese Bemühung vollziehe sich in der Imagination, denn sie allein ermögliche die Reflexion. Kierkegaard widmet sich deshalb immer wieder »imaginativen Experimenten«, indem verschiedene »menschliche Typen« entwickelt werden, die als Grundmodelle menschlichen Seins miteinander konfrontiert werden (L2, 24 f.). Als Ricœur dann, ungefähr zwanzig Jahre später, seine Erzähltheorie entwickelt, wird er stets hervorheben, dass die Erzählung durch die dreifache *mimèsis* dem Leser neue Seinsmöglichkeiten zuspielden will. Zugleich betont er, dass dies dadurch geschieht, dass die Subjektivität des Lesers »in Schweben versetzt, aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird, wie die Welt selbst, die der Text entfaltet«. Deshalb gehöre Fiktion grundlegend zu diesem Prozess, indem die Subjektivität fiktionalisiert werde: »Die Lektüre bringt mich in die imaginativen Veränderungen des *Ich*.«¹⁰ Mit einem Abstand von 20 Jahren klingen die Perspektiven sehr ähnlich; trotzdem erinnert sich Ricœur in seiner Erzähltheorie nirgends an das früher bei Kierkegaard hervorgehobene Potential.

Vergleichbares kann bei der Kategorie des Selbst beobachtet werden. In seinem Aufsatz *Kierkegaard und das Böse* entfaltet Ricœur Kierkegaards Auffassung vom Selbst in *Die Krankheit zum Tode*. Warum hat er sie in seiner Hermeneutik des Selbst, zwischen dem transparenten, selbstbegründenden *Cogito Cartesius* und dem gebrochenen *Cogito Nietzsches*, nicht wieder aufgenommen? Was er bei Kierkegaard unterstreicht, scheint ja sogar die später für das Buch ausgewählte Überschrift vorzubereiten. An einer Stelle zitiert er Kierkegaards seltsame Formel »ein Verhältnis, das sich zu einem anderen verhält, indem es sich zu sich selbst verhält«. Sein Kom-

10 Beide Zitate in: P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel, München 1974, 33.

mentar lautet: »[E]s verhält sich zu einem anderen, weil es sich selbst *überlassen* wird; in diesem *Überlassensein* verhält es sich zu sich selbst als *einem anderen*.«¹¹ Trotzdem spielt Kierkegaard in *Das Selbst als ein Anderer* keine bedeutsame Rolle.

Wie sind solche Spannungen zwischen früher Nähe und späterer Distanzierung zu verstehen? Zeugen sie von der bereits 1963 formulierten Verlegenheit? Oder erklärt sich das Abstandnehmen durch das Gefühl einer zu großen Nähe? Oder muss man daraus folgern, dass die Integration der Auseinandersetzung zwischen Hegel und Kierkegaard in den philosophischen Diskurs selbst zuungunsten Kierkegaards verlaufen ist? Hat es Kierkegaard seine Bedeutung gekostet, dass seine Kritik ins System zurückgeholt wurde? Diese Fragen lassen sich nicht leicht beantworten. Vielleicht bilden sie, als unterschiedliche Aspekte, einen Knäuel der Ambivalenz.

Interessant ist jedoch, dass es bei Ricœur in Hinsicht auf den Umgang mit Hegel ebenfalls eine relativ tiefe Ambivalenz gibt. In seiner Erzähltheorie hat er einen abschließenden Abschnitt mit der Überschrift »Auf Hegel verzichten« versehen.¹² Damit wird betont, dass die Erzählung jeder totalisierenden Tendenz der Geschichtsauffassung grundsätzlich widersteht, weil es gemäß Ricœur keine Sinn-totale geben kann, auf die sich alle einzelnen, konkreten Geschichten ausrichten sollten. Doch praktisch zur selben Zeit (1985) schreibt Ricœur den Aufsatz *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion*.¹³ Die Thematik dieses Aufsatzes ist ziemlich genau die, welche er im letzten Abschnitt des Aufsatzes *Philosophieren nach Kierkegaard* behandelt hatte, nämlich dass die Vorstellung auf der Schwelle von der Religion zum absoluten Wissen eine zentrale Rolle spielt. An diesem Übergang vollzieht sich »zugleich die Agonie der Vorstellung und die Vorstellung der Agonie«, so dass die Vorstellung »zugleich überholt als auch beibehalten« ist.¹⁴ An dieser Stelle heißt es: »Wir haben so den Punkt erreicht, wo der Gegensatz zwischen dem Hegelschen System und dem subjektiven und leiden-

11 L2, 24 (Unterstrichungen von Ricœur).

12 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

13 In: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 41–62.

14 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 594 (die Übersetzung musste korrigiert werden; »représentation« wurde fälschlicherweise mit »Darstellung« übersetzt, und »agonie« mit »Todesangst«).

schaftlichen Denker vollständig signifikant geworden ist« (ebd.). Im Aufsatz von 1985 wird Kierkegaard überhaupt nicht mehr erwähnt. Bedeutet das, dass Ricœur, in der Bemühung, nach Kierkegaard zu philosophieren, »hinter Kierkegaard« zurückgegangen ist? Dieser Eindruck wird bei François Dosse ein Stück weit bestätigt: In Anlehnung an Jacques Colette betont er, Ricœurs Wiederaufnahme der Thematik der religiösen Vorstellung in den 1980er Jahren habe ihn zu einer Position geführt, die »näher bei Hegel als bei Kierkegaard« sei.¹⁵

Es ist aber auch hervorzuheben, dass Ricœur darum weiß, dass das System zwar »das letzte Verlangen der Philosophie« ist, aber zugleich »ihr unerreichbares Ziel«.¹⁶ Diese Unerreichbarkeit hat er stets thematisiert, und sie führt ihn ab und zu dazu, wie etwa am Ende von *Das Selbst als ein Anderer*, ihrer Aporie mit der Geste der sokratischen Ironie zu begegnen. Damit sind wir wieder bei einem typisch Kierkegaardschen Motiv.

Das lässt noch einmal nach dem Verständnis der Kritik fragen. Dass es im Denken Verschiebungen, Sprünge, Brüche, Paradoxien gibt, hat bei Kierkegaard mit der sogenannten indirekten Mitteilung zu tun: Der Leser soll nicht von sich selbst abgelenkt, sondern stets mit sich selbst konfrontiert werden, damit ihm die verschiedenen existentiellen Möglichkeiten zugespield werden können. In ihnen vollzieht sich somit die Kritik der Existenz. Bei Ricœur werden sie vornehmlich als Verlegenheit stiftende Gefährdung des philosophischen Diskurses wahrgenommen. Diese Verlegenheit ist es vielleicht, die ihn für das Moment der Kritik dazu führt, andere Partner zu suchen. In *Die Interpretation* wird er sie als die Meister des Verdachts bezeichnen: Freud, Nietzsche und Marx. Mit ihnen kann er arbeiten. Ist es nicht bezeichnend, dass er nicht danach fragt, ob man *mit* Kierkegaard philosophieren könne, sondern nur *nach* Kierkegaard? In einem Gespräch mit François Dosse hat Pierre Encrevé diesen Unterschied als autobiographische Erinnerung folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: »Ich erinnere mich, als ich 1960 an der Theologischen Fakultät in Paris Student war, sagte uns Ricœur, die drei Großen, die das Denken verändert haben, seien Freud, Nietzsche,

15 F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* [1997]. Revidierte, teils erweiterte, teils gekürzte Ausgabe, Paris 2008; in der Erstausgabe von 1997, 124.

16 Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, 594.

Marx, und ab und zu, in den guten Tagen, fügte er Kierkegaard hinzu.«¹⁷

Fazit: Die Frage, wie System und Kritik zusammenhängen, wurde bei Ricœur nicht endgültig gelöst. Er hat sie erforscht und vertieft, jedoch ohne sie eindeutig zu beantworten. Es sieht so aus, als ob sie uns als offene Denkaufgabe weitergeleitet wird.

17 Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Erstausgabe von 1997, 346.

