

Vorwort

Der Mensch ist unbeweisbar.

Franz Rosenzweig¹

Existenz ist das Unverständliche.

Karl Jaspers²

*Es gibt keinen Sinn, wenn der Sinn nicht geteilt wird [...].
Welt schaffen [faire monde ...] durch und für den Anderen.*

Jean-Luc Nancy³

Mit Paul Ricœurs Lebenswerk liegt der bislang wohl aufwändigste und differenzierteste Ansatz dazu vor, das menschliche Selbstverständnis auf der Höhe des 20. Jahrhunderts neu darzulegen; und zwar so, dass es seinerseits im Kontext dieser besonders gewaltvollen Zeit als von ihr herausgeforderte Antwort auf sie verständlich wird, und darüber hinaus so, dass es ihr künftig standzuhalten verspricht angesichts mannigfaltiger Tendenzen, die alles infragestellen, worauf man sich im Rückgriff auf die okzidentale philosophische Überlieferung glaubte stützen zu können, um sich im Denken und praktisch verlässlich zu orientieren.⁴ Nach Kant, der diese Aufgabe in einem klassischen Aufsatz erstmals formuliert hat, nach Hegel und Dilthey musste sie zur Angelegenheit eines *geschichtlich zu bewährenden*, nach Schleiermacher, Nietzsche und Freud darüber hinaus zur Angelegenheit eines *interpretativen* menschlichen Selbstverständnisses werden, das inzwischen ebenfalls als solches in Frage steht. Dafür spricht, wie oft schon man *den Menschen* für ›tot‹

1 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ⁵1996, 68.

2 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* [1935], München ⁴1987, 44.

3 J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Zürich 2004, 20; *Was tun?*, Zürich, Berlin 2013, 83.

4 I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik I. Werkausgabe Bd. V* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 267–283.

erklärt hat, mag es um die weiterhin lebenden, existierenden oder bloß ihr Dasein fristenden Menschen bestellt sein, wie es wolle. Ganz unabhängig davon habe ein *bestimmter Begriff* des Menschen einfach keine Zukunft mehr, hieß es – wobei die dafür jeweils angegebenen, bislang allerdings nur mit mäßigem Erfolg vorgetragenen Gründe etwa bei Nietzsche, Foucault oder Fukuyama sehr verschieden ausfielen.⁵ Wie auch immer die anhaltenden Diskussionen um alte und neue Humanismen, Posthumanismen, Anthropofuturismen und Transhumanismen ausgehen werden⁶, der Begriff des Menschen und einer auf ihn zugeschnittenen Anthropologie kann jedenfalls bis auf Weiteres nur als ein Problemittel gelten.⁷ Und nur als solcher wird er hier in Anspruch genommen, nicht als Bezeichnung einer fest etablierten philosophischen Disziplin, die sich um jene Diskussionen gar nicht scheren müsste.

Das Gleiche gilt für Attribute wie ›interpretativ‹ und ›hermeneutisch‹. Längst wurde ja auch die Parole *Against Interpretation!* ausgegeben und zur ›Überwindung des Hermeneutischen‹ aufgerufen⁸, sei es durch programmatische Posthermeneuten, sei es auch durch erklärte Anti- und Transhermeneutiker. Mit aller gebotenen Zurückhaltung und ohne einen bestimmten Begriff des Menschen oder des Hermeneutischen einfach zu affirmieren, lässt sich das Lebenswerk Paul Ricœurs dennoch unter dem zwiefältigen Obertitel einer hermeneutischen Anthropologie bzw. ihrer Grundfragen und -probleme

-
- 5 Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, Bd. 1, 117; Bd. 11, 134; Bd. 13, 50; M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M. 1988, 10. Kap.; J. Derrida, *Fines homines*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, 119–142; F. Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, München 2004.
- 6 G. Canguilhem, *Tod des Menschen oder Ende des cogito?*, in: M. Marques (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens*, Tübingen 1998, 17–51; Y. N. Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von morgen*, Bonn 2017; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-hermeneutischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.
- 7 Claude Lévi-Strauss, der – neben vielen anderen von Gabriel Marcel bis hin zu Georges Canguilhem – für Ricœur wohl wichtigste ›anthropologische‹ Bezugsautor, bescheinigte dem »technischen Vokabular der Anthropologie« Ende der 1950er Jahre, sich »in einem Zustand vollständiger Anarchie« zu befinden (*Strukturelle Anthropologie I* [1958], Frankfurt/M. 1978, 397).
- 8 S. Sontag, *Gegen Interpretation*, in: *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. 2003, 11–22; D. Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010, 11.

diskutieren, wie es im Folgenden geschieht. Zwar kann es gewiss nicht *im Ganzen* als ›Hermeneutik‹ eingestuft werden; und ›Anthropologie‹ wird ebenfalls nur als Problemtitel gelten dürfen, nachdem – wie auch Ricœur wusste – eine philosophische Disziplin dieses Namens mit ernst zu nehmenden Gründen vielfach angefochten und als undurchführbar abgetan worden ist. (Auch das mit sehr begrenztem Erfolg, wenn man an die lange Liste von Anthropologien denkt, die von Max Scheler, Helmuth Plessner und Bernhard Groethuysen über Paul L. Landsberg, Arnold Gehlen und Michael Landmann bis weit in die Gegenwart hineinreichen und, zumindest im deutschsprachigen Raum, immer wieder aufgegriffen werden.⁹) Dennoch kann man sagen, dass Ricœurs Denken zeit seines Lebens um die vielfältig von ihm aufgefächerte Frage gravitierte, wie das Leben der Menschen, von denen jede(r) auf ihre bzw. seine singuläre Art und Weise praktisch ›existiert‹, zu verstehen und zu interpretieren ist; und zwar unvermeidlich zwischen Zeit und Geschichte, deren Differenz sich nicht mehr auf dem Weg einer klassischen Geschichtsphilosophie bewältigen lässt. Das bedeute aber nicht, dass man sich zu dieser Differenz ohne Weiteres indifferent verhalten könnte und »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«, schreibt Ricœur zu Beginn der 1990er Jahre.¹⁰ Auch wenn kein alles und jede(n) umfassender Sinn der Geschichte auszumachen ist, haben wir es demnach in unserem verzeitlichten Leben doch mit geschichtlich bedeutsamen, *zwischen uns* in der doppelten Bedeutung des Wortes ›geteilten‹ Sinn-Fragen zu tun, wie sie vor allem die Phänomenologie und Hermeneutik des

9 Vgl. D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München 1973; W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977; H.-P. Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I. Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin 1999; G. Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist 2003; T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012; ders., S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 8, Berlin, Boston 2018.

10 P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 127–141. Der Text geht zurück auf einen Beitrag zu einer Konferenz der *Association des Etudiants Protestants de Paris* im Jahre 1992.

20. Jahrhunderts herausgearbeitet haben – von der Wahrnehmung immanentem Auslegen und deutendem Interpretieren von etwas *als etwas* über die Lektüre von Texten aller Art bis hin zu einem veröhnenden Vergessen, auf das Ricœur allem Ungemach zum Trotz hoffte, das ihn selbst und zahllose andere während seiner Lebenszeit heimgesucht hat.

So ist ihm denn auch die Gewalt – angefangen beim frühen Tod seines eigenen Vaters, der 1915 im Ersten Weltkrieg gefallen ist, über seine fünfjährige Kriegsgefangenschaft bis hin zu Problemen weltweiter, nicht hinnehmbarer Ungerechtigkeit und zur Folter, die Ende des 20. Jahrhunderts endlich zu einem weltweit nicht mehr zu ignorierenden Politikum werden musste – oft in die Quere gekommen. Und im Verlauf eines langen Gelehrtenlebens, das sich in einer gut nachvollziehbaren Filiation von Hauptwerken niedergeschlagen hat, sind Grundfragen und -probleme immer wieder aufgetaucht, die jeder unvermeidlich linearisierenden Darstellung des Werkes zuwiderlaufen, bekommt man es doch mit vielfachen Reprisen zu tun, nicht nur der Problematik der Gewalt und des Bösen (aus religiöser Sicht) bzw. des schlechterdings nicht zu Tolerierenden oder zu Rechtfertigenden, sondern auch politischer Grundfragen, vor allem nach der Möglichkeit eines sozialen, gutem und gerechtem Zusammenleben verpflichteten Staates, für den dazu befähigte Menschen als Bürger einer letztlich mit allen zu teilenden Welt sollten praktisch einstehen können.

Den in Reprisen sich immer wieder sammelnden und auf frühere Ansätze häufig zurückkommenden Denkbewegungen Ricœurs tragen die Beiträge zu dem vorliegenden Projekt ihrerseits durch vielfältige Vor- und Rückgriffe Rechnung, orientieren sich aber zunächst im *Teil I* unter dem Obertitel *Existenz* an einer diachronen Achse – ausgehend von frühen, vor 1945 veröffentlichten Schriften, auf die sich Yvanka Raynova bezieht, weiter über frühe Rezeptionen und Abgrenzungen von Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty u. a. (siehe die Beiträge von Giovanni Pietro Basile, Pierre Bühler, Lina Hildebrandt-Wackwitz, von Jean Greisch und vom Herausgeber). Die nachfolgenden Beiträge gehen auf den Grundbegriff des Willentlichen ein (s. dazu Thiemo Breyer), der im Zentrum von *Le volontaire et l'involontaire* stand (1950), in dem Buch, das bis heute als Ricœurs erstes Hauptwerk gilt (obgleich ihm zwei nicht weniger gewichtige Bücher vor-

angegangen sind). Sie führen schließlich zum zweiten Teil dieses Werkes, das in den zwei 1960 veröffentlichten Bänden zur Fehlbarkeit des Menschen und zur Symbolik des Bösen seinen vorläufigen Abschluss mit einer primär moralisch revidierten Konzeption menschlicher Freiheit fand. Dabei erweisen sich die Übergänge zum hier anschließend behandelten Problemkomplex (*Interpretation*) als fließend. Zweifellos will Ricoeur mit diesen beiden Bänden bereits vor Augen führen, was seine Arbeit der Interpretation vermag. Aber man kann doch sagen, dass alle drei Bücher, die gelegentlich unter dem Oberbegriff einer Poetik des Willens, also menschlicher Selbstbestimmung, firmieren, die Problematik einer zwar möglichst autonom bestimmten, aber *in sich fehlbaren, prekären und stets dem Scheitern nahen Existenz* beleuchten, bevor *die hermeneutische Theorie ihrer Interpretierbarkeit als solche* – programmatisch bereits angekündigt mit dem Aufsatz *Le symbole donne à penser* von 1959 – mit ihren eigenständigen Problemen in den Vordergrund rückt, erprobt in der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und mit diversen Strukturalismen. Bevor es dazu kommt, setzt sich Ricoeur, wie anschließend Rebekka Klein, Jean Greisch und der Herausgeber ausführen, mit Dimensionen der Affizierbarkeit menschlicher Existenz, mit ihrer Verletzlichkeit und Leiblichkeit auseinander; kulminierend in der Auseinandersetzung mit die menschliche Selbstbestimmung konterkarierenden Formen der »Fehlbarkeit«, auf die Michael Staudigl in seinem Beitrag ausführlich eingeht, und schließlich des Bösen, die Ricoeur niemals ganz loslassen werden, auch wenn der christliche, an Begriffen wie Befleckung, Sünde und Schuld orientierte Horizont menschlicher Fehlbarkeit in gewisser Weise verblasen wird – möglicherweise u.a. auch deshalb, weil er Fremden auf der globalen Agora philosophischer Probleme als europäisch-provinziell erscheinen kann. Pierre Bühler gibt zunächst einen kurzen Überblick über jenen Problemkreis, deren symbolische, hamatologische, tragische und zur Trauer Anlass gebende Horizonte sodann Olga Navrátilová, Rasmus Nagel, Mirko Wischke, Hans-Christoph Askani, Bernhard Taureck und Heike Kämpf ausleuchten.

Im *Teil II* stehen die Probleme der *Interpretation* poetischer und mythisch geprägter Existenz und Textualität als solche im Kontext des 20. Jahrhunderts im Zentrum des Interesses. Speziell geht es um negative, kritische, zeichentheoretische und mytho-poetische Dimensionen einer Hermeneutik des Verdachts (Emil Angehrn,

Tim-Florian Steinbach, Werner Stegmaier), die Ricœur in die bis heute vielleicht anspruchsvollste philosophische Interpretation der Psychoanalyse als einer Praxis der Interpretation einmünden lässt, wie sich bei Hans-Dieter Gondek, Rolf Kühn und Michael Steinmetz zeigt. Dabei gerät sowohl das psychoanalytisch ›dezentrierte‹ Selbst als auch die darauf zugeschnittene Theorie in unaufhebbare Interpretationskonflikte (Veronika Hoffmann und Peter Welsen), die sich durch Auseinandersetzungen um den Begriff des Textes, der Metapher, der Mimesis sowie der Rolle von Fiktion und Phantasie noch vertiefen, wie sich anschließend bei Franz Prammer, Matthias Flatscher, Sergej Seitz, Stefanie Bläser, Martina Kumlehn und Ferdinando G. Menga zeigt, die alle diese Problemkreise nacheinander durchlaufen, bevor mit Hans-Martin Schönherr-Mann, Philipp Stoellger, Pierre Bühler, Veronika Hoffmann, Christof Mandry und Reinhold Esterbauer ein radikaler, allerdings lange vorher sich bereits ankündigender Interpretationskonflikt an der Grenze zwischen Philosophie und Religion aufbricht, der fortan umso mehr die Aufmerksamkeit Ricœurs findet, wie sich nicht zuletzt durch Emmanuel Levinas ein Begriff Geltung verschafft, dessen radikale, allerdings zeitweise eher subkutane Virulenz schon in den frühen Schriften auffällt: der Begriff der Alterität.

Bevor sich dieser aber durchschlagend auswirken kann, wendet sich Ricœur energisch vom Text hin zur Handlung (siehe *Teil III* unter dem Obertitel *Praxis*; Sergej Seitz, Anna Wieder, Martin Hähnel), wie ein programmatischer Buchtitel des Jahres 1969 denn auch lautet, wobei der Handlungsbegriff mehr und mehr in einen weiten Begriff praktischer *Lebensformen* übergeht, in denen das menschliche Selbst Gestalt annimmt, nach dessen ontologischer Verfasstheit Ricœur fragt (wie Annette Hilt, Peter Penner und Pierre Bühler in seinem fünften Beitrag zeigen). Als praktisches muss sich das menschliche, auf die Frage, *wer* es jeweils ist, ausgerichtete Selbst Entscheidungszwängen stellen und in gegenseitigen Anerkennungskämpfen bewähren (wie Jakub Čapek, Felix Ó Murchadha, Katharina Bauer und Tereza Matějčková zeigen); doch dabei erweist es sich auch inspiriert von einseitigen bzw. asymmetrischen Phänomenen des Gebens und der Gabe, die Ricœur unter dem nachhaltigen Einfluss von Gabriel Marcel frühzeitig fasziniert zu haben scheinen, die nun aber auf ihre praktische, soziale und politische Tragweite hin bedacht werden – vom Einander-ansprechen und

Sein-Wort-geben (Jacques Derrida) bis hin zur Vergebung (Veronika Hoffmann). Deren »Allmacht« hat allerdings wiederum Levinas energisch zurückgewiesen¹¹, der wie kein anderer daran erinnert, dass sich alle diese Phänomene auf die ›*unaufhebbare*‹ *Alterität* des Anderen beziehen (wie Christian Rößner mit Blick auf Ricœurs Levinas-Lektüre zeigt). Damit nähert man sich wieder Ausgangsfragen Ricœurs nach den politischen, ethischen und staatlichen Dimension menschlichen, auf die eine oder andere Weise *verbindlichen Zusammenlebens* (René Torkler; Hrsg.; Christof Mandry; Martin Schnell) sowie nach deren aktuellen technischen und internationalen Herausforderungen, auf die sich Ernst Wolff und Margit Eckholt konzentrieren; letztere mit Blick auf eine Kultur der Gastlichkeit, wie sie auch Ricœurs Verständnis von Interkulturalität bestimmt, die sich in einer Praxis des Übersetzens manifestiert (Ellen Reinke).

Wie der anschließende *Teil IV* unter dem Obertitel *Geschichte* deutlich macht, verfährt eine anthropologisch ausgerichtete Hermeneutik seit je her gleichsam übersetzend – von Zeitlichkeit *in* Narrativität (Inga Römer, Patrick Ebert, Dimitri Ginev, Walter Schweidler), von Bezeugtem *in* Zeugnisse, von Erinnern *in* Geschichte, schließlich aber auch *in* versöhnendes Vergessen, das wie ein Schlussakkord des reichhaltig orchestrierten Lebenswerkes von Ricœur wirkt. Die von ihm eröffnete Aussicht auf ein solches Vergessen verlangt nach erneuter Auseinandersetzung mit Kants, Hegels und Husserls Deutungen einer das Vergangene ›aufhebenden‹ Erinnerung und Geschichte (Alexander Kozin, Tanja Stähler, Tim-Florian Steinbach, Tereza Matějčková, Kurt Röttgers, Hendrik Stoppel), aber auch mit einer Historik und Theorie der Geschichte, die behauptet, den Horizont klassischer Geschichtsphilosophie längst hinter sich gelassen zu haben. Dem kommt Ricœur zwar weit entgegen, doch insistiert er wie schon in seinen frühen Jahren auf der existenziellen, später dann verstärkt mit Jean Nabert und Levinas (siehe dazu den Beitrag von Pascal Delhom) auch auf der ethischen Dimension einer Geschichtlichkeit, die uns zuerst pathisch affiziert, unter Umständen auch traumatisiert und kollektives, nicht in ›Geschichtswissenschaft‹ aufgehendes Gedächtnis prägt (Hrsg., Annika Schlitte), auf jeden Fall aber zur Verantwortung ruft, wie Yvanka Raynova in ihrem

11 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 33. Das Kap. über Gedächtnis und Erinnerung in Bd. IV kommt darauf zurück.

zweiten Beitrag zeigt, der mit Recht an das Frühwerk Ricœurs wieder anschließt.

Keht es so an seinen Anfang zurück? Dass es sich dabei keinesfalls um eine einfache Kreisbewegung handelt, erkennt man an eindringlichen nachgelassenen, von Artur Boelderl und Cathrin Nielsen kommentierten Notizen Ricœurs zu Leben und Tod, in denen die Trauer, aber auch Momente der Passivität, der Gegenwärtigkeit und der Gnade anklingen – in bemerkenswertem Gegensatz zur jahrelang verfochtenen, zuletzt auch im Gespräch mit dem Neurowissenschaftler Jean-Pierre Changeux verteidigten Grundüberzeugung dieses Philosophen (siehe den Beitrag von Thimo Breyer dazu), es komme vor allem darauf an, uns als *befähigte Menschen* zu verstehen, im Zeichen des ihnen (vieldeutig) *Gegebenen* und *Aufgegebenen*.

Könnten, ja müssten und sollten uns diese Momente dazu veranlassen, das gesamte Werk Ricœurs noch einmal ›gegen den Strich‹ zu lesen? Wie stellen sich dessen Anfänge nachträglich (anders) dar, nachdem man es weitgehend (wenn auch gewiss nicht erschöpfend im Zuge einer es womöglich fragwürdig rationalisierenden *anticipation rétrospective*¹²) durchquert hat? Muss diese Frage nicht umso dringlicher erscheinen, wie wir Anlass zu der Vermutung haben, dass Ricœur eine zwar außerordentlich anspruchsvolle, der ganzen europäischen Überlieferung verpflichtete Topografie der *conditio humana* beschreibt, dass er ihr aber gerade deshalb möglicherweise auch auf eine Weise verhaftet bleibt, die deutlich macht, wie sehr eben diese Überlieferung mitschuldig ist an einer vielfach verfahren und ausweglos erscheinenden Gegenwart? Konfrontiert uns die eigene Gegenwart nicht auch mit der dringenden Frage, wie sehr die philosophische Überlieferung ihrerseits verstrickt ist in ein praktisches, politisches und technisches Denken und Tun, das nunmehr an seiner eigenen Selbstdestruktivität zu scheitern droht?

12 Vgl. P. Ricœur, *Art, langage et herméneutique esthétique*. Entretien avec J.-M. Brohm et M. Uhl [1996], in: *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* [2017], Paris 2023, 203–233, hier: 208 f. An dieser Stelle spricht Ricœur davon, ein späteres Werk (der Kunst) könne nachträglich »notwendig« erscheinen bzw. werden, lässt aber die Kontingenz vergangener Zukunft aus, die er an anderer Stelle durchaus betont hat. Darauf wird in den entsprechenden Beiträgen zurückzukommen sein.

Diese Frage wird im Rückblick auf die eingangs von Jean Greisch und vom Herausgeber zunächst unternommene Beschreibung der Grundstruktur der ›hermeneutischen Anthropologie‹ Ricœurs und deren historische Kontextualisierung abschließend noch einmal ausführlich aufgeworfen – in der Hoffnung, mit den hier vorgelegten Kommentaren, systematischen Rekonstruktionen, Begriffsklärungen und (selektiven) gegenwartsbezogenen Problematisierungen die Grundprobleme einer solchen Disziplin einerseits gebührend sachlich zu würdigen, andererseits aber auch vor einer Akademisierung im schlechten Sinne des Wortes zu bewahren. Schließlich ›gehört‹ das, was sich zwischen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte abspielt, nicht der Philosophie, schon gar nicht einer akademisch verengten, soviel man ihr auch verdanken mag. Es ist vielmehr, auch ganz im Sinne Ricœurs, davon auszugehen, dass alles philosophisch wie auch immer provisorisch oder vermeintlich abschließend Erarbeitete wieder dem zu überantworten ist, was er ähnlich wie Maurice Merleau-Ponty *Nicht-Philosophie* genannt hat – gemäß der durch Søren Kierkegaard bestärkten Überzeugung, die Frage, was es bedeutet, zu existieren, lasse sich in Wahrheit nicht trennen von der Frage, was es bedeutet, zu denken (und umgekehrt).¹³ In den infolge der Irreduzibilität beider Fragen aufeinander frei bleibenden, offenbar durch keinerlei beweiskräftige Philosophie und durch kein sich selbst transparentes Verstehen je ganz auszulotenden interpretativen Spielräumen suchen wir schließlich auch nach einer unvermeidlich geschichtlich dimensionierten Praxis, die es zu bessern gilt, möglicherweise *allem* zum Trotz, was dagegen sprechen mag; auch dem Verdacht zum Trotz, hier rühre alles Philosophieren an eine tiefe, kaum je eingestandene Irrationalität unseres Lebens, Überlebens und Weiterlebens selbst. So kann denn auch von ›Grundfragen‹ bzw. ›-problemen‹ hermeneutischer Anthropologie nur unter starken Vorbehalten die Rede sein – sofern man sich Probleme nur als grundsätzlich lösbare vorstellen kann.

Der Rahmen des hier vorgelegten Projekts ist in ausführlicher Korrespondenz mit vielen Kolleginnen und Kollegen im In- und Ausland erörtert und modifiziert worden; und zwar mit der Per-

13 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

spektive auf ein nur kooperativ zu realisierendes Projektziel, das mehreren Anforderungen gerecht zu werden versuchen sollte: Erstens das Gesamtwerk Ricœurs auf der Höhe des jeweiligen heutigen Problemstands systematisch für künftige Diskussion deutlich leichter erschließbar zu machen, als es bisher möglich erschien, und zweitens in weiterführender Absicht die Leistungsfähigkeit der Ricœur'schen Hermeneutik und deren Grenzen zur Diskussion zu stellen – in einer Zeit, für die sie in gewisser Weise bereits ›Vergangenheit‹ geworden ist. Zum dritten geht es um den Anspruch, die Topografie des Gesamtwerkes in dessen historischem und bis heute nachwirkendem Kontext zu situieren. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass Ricœur selbst eine bestimmte Vorstellung von einer solchen Möglichkeit entfaltet hat. Gemeint ist die Konzeption der *conditio humana* als *conditio historica* im Spätwerk, die gewissermaßen auf Ricœur selbst anzuwenden wäre – sowohl im Rückblick auf seine frühen Denkwege als auch im Kontext einer nach ›1945‹ ganz neu herausgeforderten Lage der Philosophie und der unmittelbaren Nachkriegszeit, in der es zu einer Renaissance geschichtsphilosophischer, vor allem aber geschichtskritischer Interessen gekommen ist, die diesseits und jenseits des Rheins allerdings ganz unterschiedliche Motive und Gründe hatten: in erster Linie die (wie auch immer unzulängliche) Befreiung von der nationalsozialistischen Terrorherrschaft einerseits, die fortschreitende, nach Stalins Tod im Jahre 1953 endgültig nicht mehr aufzuhaltende Entlarvung des Sowjetkommunismus als einer Form von Totalitarismus andererseits (von den Verstrickungen in die Vorgeschichte beider Phänomene auf französischer Seite einmal ganz abgesehen). Beide Problemkomplexe sind längst Gegenstand intensiver und weit fortgeschrittener historiografischer, aber auch ideologiekritischer und komparativer Debatten, die die Frage im heutigen Rückblick als noch weit anspruchsvoller erscheinen lassen, als sie seinerzeit ohnehin schon war: wie verhält sich (im Falle Ricœurs) die hermeneutische Thematisierung menschlicher Geschichtlichkeit zu deren eigenem historischem Kontext? Es versteht sich von selbst, dass jeder zeitgemäßen Konfiguration von Hermeneutik und Geschichtlichkeit vor dem Hintergrund des deutschen und mitteleuropäischen Kontextes eine besondere Bedeutung zukommen muss – wie es auch schon im Rahmen von drei kooperativen, 1999, 2010 und 2023 abgeschlossenen Vorläuferprojekten des Herausgebers deutlich geworden ist, die

sich unter besonderer Berücksichtigung der Zeugnisproblematik¹⁴ mit dem geschichtlichen Selbst sowie mit dem Geschichtsdenken Ricœurs zwischen Historik und Hermeneutik (zuletzt im Vergleich mit zahlreichen heterodoxen Ansätzen) befasst haben. Dem entsprechend werden hier bei den Begriffen Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte Schwerpunkte gesetzt, die man sich anderswo auch anders vorstellen könnte. So ist denn auch keine, beim derzeitigen Stand der Erschließung des Gesamtwerks Ricœurs ohnehin utopische, Erfassung seines ganzen reichen Gehalts beabsichtigt – genauso wenig wie eine bloße Wiederholung längst erlahmter Kontroversen wie derjenigen um »Strukturalismus« (den ohnehin kaum einer der Kritisierten je so verfochten haben will, wie man es weithin unterstellt hat) oder um »Existenzialismus« gleich welcher Couleur (für den Ähnliches gilt). Stattdessen sollen vielfältige, bis tief in bislang weitgehend unbeachtet gebliebene Schriften hinein nachzuweisende Anknüpfungspunkte für weiterführende Auseinandersetzungen mit der durch jene vier Grundbegriffe markierten theoretischen Topografie herausgestellt werden; basierend auf der Überzeugung, dass eine hermeneutisch fundierte Anthropologie, wie sie Ricœur in höchst differenzierter Form vorgelegt hat, ein außerordentliches Theorieangebot darstellt, mit dessen Hilfe man begreiflich machen kann, warum und wie Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte möglicherweise einen *integralen* Zusammenhang darstellen, aus dem sich kein (wie auch immer strittiges) Element einfach herausbrechen lässt, ohne unserem Leben selbst Gewalt anzutun.

14 *Bezeugung (attestation)* ist ja das Schlüssel- bzw. »Passwort« des 1990er Werkes über das Selbst (siehe die Fußnote in: P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 335; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 349). Doch schon früh kommt das menschliche Leben als im Modus der Selbstheit zunächst nur zu bezeugendes zu Wort – kritisch auf Fragen der Beurteilung des in der Form von *témoignage* Bezeugten bezogen und insofern gegen testimonialen Überschwang in Schutz genommen. Diese zugleich existenzielle und interpretative, praktische und geschichtliche Herausforderung zieht sich durch das ganze Werk Ricœurs wie ein roter Faden. Vielleicht handelt es sich in diesem Falle um die wichtigste »Kontinuität« in der Arbeit dieses Philosophen.

So stellen sich diesem Projekt jeweils unterschiedliche Aufgaben: Aufgaben der besseren *Erschließung*¹⁵ eines zumal diesseits des Rheins noch sehr lückenhaft wahrgenommenen, weitläufigen Werkes, der maßvollen, nicht-anachronistischen *Reaktualisierung* (auch früher Schriften, die von späteren Theoriediskussionen v.a. um Probleme der Narrativität weitgehend verdeckt wurden), der konzentrierten *Erklärung* zentraler Konzepte sowie natürlich schwerpunktmäßiger, in diesen Fällen auch ausführlicher, möglichst *weiterführender Diskussion*¹⁶ der zentralen theoretischen Probleme, die Ricœur aufgeworfen hat, ohne dabei an ein philosophisches ›System‹ denken zu wollen.¹⁷

Dessen ungeachtet oder vielmehr gerade deshalb haben wir es heute bei seinem Werk mit einem enormen, fast alle wichtigen philosophischen Fragestellungen tangierenden und sie zur Revision zwingenden Problemfeld zu tun, das nach Rückbesinnung auf dessen Anfänge und Ursprünge, Gründe und Motivlagen gerade dort verlangt, wo sie dem ersten Anschein nach weit auseinander liegen. Was hat etwa das späte Geschichtsdenken Ricœurs, das er als deutlich über 80-jähriger in eine Apologie des Vergessens münden lässt, noch mit jenen existenziellen und politischen Impulsen zu tun, die seine frühen Schriften deutlich kennzeichnen? Die stark von der Trilogie *Temps et récit* bestimmte Rezeption seiner philosophischen Arbeit hat diese Impulse streckenweise übersehen lassen. Die Folge war ein weitgehendes Zurücktreten der unvermindert aktuellen ›*existenziellen*‹ *Dimension* von Ricœurs Werk, an die hier mit Nachdruck

15 D.h. es werden Wege gebahnt in eine vielfach noch unerschlossene bzw. mehr oder weniger weitgehend vergessene Topografie. Um deren ›umfassende‹ Erkundung kann es dagegen bei einem Philosophen nicht gehen, dessen Werk noch Generationen beschäftigen wird.

16 Was jeweils als ›weiter führend‹ wahrgenommen wurde, sollte im Kontext dieses Projekts entscheidend von den dazu Eingeladenen selbst abhängen, zumal alle ausnahmslos zu den von ihnen diskutierten Problemen einschlägig bereits gearbeitet haben. Selbstverständlich hat das eine unvermeidliche Selektivität zur Folge, mit allen Vor- und Nachteilen.

17 Dabei oblag es wiederum weitgehend den Beitragenden, die ihnen jeweils am angemessensten erscheinende Vorgehensweise zu wählen: vom prägnanten Stichwort und knappen oder ausführlichen Bilanzen zentraler Gedanken Ricœurs, bis hin zu aufwändigen Kontextualisierungen, die Ricœurs Philosophie kritisch auf die Gegenwart beziehen, um auszuloten, ob sie weiterführende Perspektiven eröffnet.

erinnert wird – ohne dabei allerdings suggerieren zu wollen, es sei möglich bzw. sinnvoll, etwa an die frühen Werke Ricœurs zu Jaspers und Marcel ohne Weiteres wieder anzuschließen. Darüber hinaus stellen sich Aufgaben der *Rückbindung* des Ricœur'schen Werkes an die Hermeneutik und Historik, zu deren diesseits des Rheins zu vermutenden Quellen und Fortentwicklung die internationale Diskussion bis auf wenige, sich meist auf Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer beschränkende Ausnahmen die Verbindung verloren hat. Das gilt über weite Strecken auch für Weiterentwicklungen der Phänomenologie, die ihrerseits infolge einer ganzen Reihe von ›Häresien‹, wie sie teilweise auch von Ricœur selbst beschrieben worden sind, vor der Aufgabe steht, ihr Profil neu zu bestimmen, wenn sie sich nicht völlig in ihrer gegenwärtigen Disparatheit auflösen oder auf Historisierungen und ideengeschichtliche Rekonstruktionen beschränken will.

Ricœur selbst hat mehrfach eine solche Neujustierung nahegelegt, etwa wo er mit Blick auf John L. Austin einer »linguistischen Phänomenologie« das Wort redete. Derartigen neuen, in Zukunft zu bewältigenden Aufgaben wird hier gewissermaßen zwar zugearbeitet, der Schwerpunkt liegt allerdings darin, *die wichtigsten Anliegen* Ricœurs, orientiert an der Filiation seiner veröffentlichten Hauptwerke¹⁸, aktualisiert vorzustellen und die dabei zum Tragen kommenden leitenden Begriffe zu erläutern. Auf eine ursprünglich vorgesehene Liste von Schlüsselbegriffen und der wichtigsten Bezugsautoren wurde aber verzichtet, weil viele von ihnen (aber bei weitem nicht

18 In Anbetracht der sehr gewichtigen, aber in mehreren Fällen erst viele Jahre nach ihrer Entstehung einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemachten Kurse, Vorlesungen und programmatischen Entwürfe – v.a. über das Urteilen (aus den Jahren 1958/9 und 1963/4), zur Hermeneutik (Leuven 1971/2) und über das Handeln (aus den Jahren 1969 und 1977) ist von Hauptwerken nur unter Vorbehalt zu sprechen. Kritische Editionsarbeit wird das mit großer Wahrscheinlichkeit bestätigen und zu zahlreichen Revisionen vor allem im Hinblick auf erste Ausformulierungen zentraler Gedanken zwingen, die man bislang erst den veröffentlichten Hauptschriften zugeschrieben hat, von denen mehrere im Übrigen Aufsatzsammlungen darstellen, die das jeweilige thematische Feld vielfach eher explorieren, statt es in eine fertige Systematik zu zwingen. Auch deshalb folgt die Gliederung des vorliegenden Projekts zwar einer gewissen sachlogischen Filiation der wichtigsten Bücher und anderer zentraler Schriften Ricœurs, nimmt sie aber nicht als eindeutige Marksteine in Wirklichkeit viel weiter verzweigter Denkwege.

alle) in einer ganzen Reihe von Schwerpunktbeiträgen behandelt werden¹⁹, die ein sehr differenziertes Register so erschließbar macht, dass einerseits Redundanzen so weit wie nur möglich vermieden werden und andererseits *diachrone Querbezüge* durch das Werk leicht rekonstruierbar sind, die eine in der vorliegenden Buchform unvermeidliche *konsekutive* Diskussion der Hauptanliegen aus nahe- liegenden Gründen nicht zugleich herausarbeiten kann. Die Abfolge der auseinander hervorgegangenen Hauptwerke lässt von sich aus kaum erkennen, wie sehr sich die wichtigsten Anliegen und Über- zeugungen dieses Autors gewissermaßen längs und quer durch die ganze, zwar erst nach und nach entfaltete, dann aber immer wieder in verschiedenen Richtungen durchlaufene Topografie seines Den- kens, Lehrens und Schreibens hindurchgezogen haben.²⁰ In dieser

19 Wer bspw. Namen wie Jean Nabert oder Gabriel Marcel (in den Kapitelüber- schriften im Gegensatz zu Kant, Kierkegaard, Merleau-Ponty, Levinas u.a.) ver- misst, wird feststellen, dass fast durchgängig auf sie Bezug genommen wird.

20 Deswegen beinhalten hier vorgelegte Auseinandersetzungen mit frühen Schrif- ten unvermeidlich *Vorgriffe* auf spätere. Das gilt bspw. für den in der Ausein- andersetzung mit Husserl und Merleau-Ponty kritisch beurteilten Erfahrungsbe- griff und dessen Zurückweisung bei Levinas, der in Frage stellt, ob der Andere je im Sinne der Phänomenologie ›erfahrbar‹ sein kann. Diese Frage taucht für Ricœur bereits in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Max Scheler und Immanuel Kant auf; aber ihr kommt großes Gewicht erneut erst im Kontext seiner schriftlichen, seit den 1970er Jahren erkennbar einsetzenden Beschäfti- gung mit dem Werk von Levinas zu. Und umgekehrt: in Auseinandersetzungen mit späteren Schriften Ricœurs wird auf frühere *zurückverwiesen* und eine allzu schlichte Chronologie auf diese Weise unterlaufen. Im Übrigen gehen sie keinesfalls in einer Filiation von Hauptwerken auf. Das gilt etwa für die mit Jean-Pierre Changeux geführten Gespräche, die in vielen Hinsichten auf einen Problemstand der Phänomenologie zurückkommen, der etwa in Merleau- Pontys und Maurice Pradines' Schriften bereits Jahrzehnte zuvor erkennbar war, den es aber systematisch zu reaktualisieren gälte, nicht zuletzt mit Blick auf die Lebens-, Human- und Kulturwissenschaften. Das Anregungspotenzial des Spannungsverhältnisses zwischen diesen, u. a. durch Namen wie Kurt Gold- stein, Georges Canguilhem und Helmuth Plessner repräsentierten Wissen- schaften einerseits und der Phänomenologie bzw. der Hermeneutik andererseits ist nach wie vor nicht ausgeschöpft. Vgl. die Anm. 9, oben, sowie bspw. R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000; S. Schaede, G. Hartung, T. Kleffmann (Hg.), *Das Leben II. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen 2012. Die Frage, ob diese Wissenschaften ihrerseits von einer im Sinne Ricœurs reinterpretierten Hermeneutik profitie- ren könnten, wird bislang nicht umfassend aufgeworfen. Vgl. P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociolo-*

Hinsicht sprechen bereits die Jahreszahlen des ersten Erscheinens der in *A l'école de la phénoménologie* (1986), in den *Lectures 1–3* (1991–1994) und in den *Écrits et conférences 1–5* (2008–2021) versammelten Aufsätze eine deutliche Sprache: Unter der Kategorie des Politischen finden sich Beiträge vereint, die zwischen 1949 und 1990, unter der Überschrift der »praktischen Weisheit« (»sagesse pratique«) Aufsätze, die zwischen 1959 und 1991 erschienen sind; zur Psychoanalyse sind in den *Écrits 1* Arbeiten aus den Jahren 1962 bis 1988 versammelt; in den *Écrits 3* zur Anthropologie Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 2004/5; in den *Écrits 4* zu Fragen von Ökonomie, Politik und Gesellschaft Arbeiten aus den Jahren 1958 bis 2003. Die 1986 zusammen veröffentlichten Schriften zur Phänomenologie beziehen sich auf die Jahre zwischen 1949 und 1980, ohne auch nur die Chronologie zu beachten, usw. Abgesehen von diesem Band, der ohne jegliche Querverbindung zwischen den einzelnen Arbeiten auskommt, wurde in jedem Fall allenfalls ein knappes editorisches Vorwort oder eine kurze *Présentation* vorangestellt, auf eine aufwändige Einordnung ins Gesamtwerk aber verzichtet. Und das mag seinen guten Grund haben, entsteht doch immer wieder der Eindruck, dass man es hier mit einem Autor zu tun hat, der zeit seines Lebens *ein* großes, um die vier begrifflichen Markierungen Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte kreisendes Problemfeld bearbeitet und von verschiedenen Seiten her immer wieder durchquert hat. Die Metapher einer weitläufigen topografischen Textur drängt sich auf, die durch diese immer neuen Denkbewegungen derart entstanden ist, dass es nahe liegt, sie sich räumlich als einen hochdifferenzierten und verdichteten, mehrdimensionalen Denkraum vorzustellen. Wäre der Begriff der Synchronie aus Ricœurs Sicht nicht durch dessen einschlägige, geradezu atemporale Verwendung im Kontext »strukturalistischer« Theorien vorbelastet, wäre auch dieser Begriff hier am Platze.

Hat dieser so sehr der Zeit und ihrem Vergehen, der Narrativität, der »Wiederholung« und Erinnerung des Gewesenen, aber auch der zukunftsweisenden, aufs Gedächtnis gestützten Imaginati-

gy II (1977), 145–159; *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of R. Klibanski*, Hamburg 1979, 13–29; C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (éd.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris 2007.

on verpflichtete Denker nicht mit jeder Faser seines Daseins zu bestimmen versucht, was wir trotz der Zeit, die alles verändert, verändert und schließlich vernichtet, und ungeachtet aller Gewalt, die dazu das Ihrige beschleunigt beiträgt, in unserer Gegenwart *verlässlich* begreifen können – d. h. so, dass man sich dafür etwas für die Zukunft *versprechen* kann; etwas, was *bleibt* und worauf man ›zählen‹ könnte, sei es als einzelnes Selbst, sei es als Nachbar:in, als europäische(r) Mit- oder Weltbürger(in)? Dabei setzt er nicht, wie viele seiner Vorgänger, auf Absolutes, auf Substanzielles oder schlicht Invariantes als »Bleibendes«²¹ oder gar auf den Kosmos oder die Natur als dasjenige, was auch dann noch ›bleiben‹ wird²², wenn es uns längst nicht mehr gibt. Vielmehr sucht er nach Spielräumen eines menschlichen Lebens, das sich ungeachtet nicht damit rückhaltlos ausgesetzt weiß, sich aber dessen ungeachtet nicht damit abfinden muss, beidem auch vollkommen ausgeliefert zu sein. Dazu kommt es nur dann nicht, wenn sich ›verzeitlicht‹ Existierende auf dem Weg interpretatorischer Verständigung über ihr praktisches, in *Formen von Bleiben* Gestalt annehmendes Zusammenleben mit Anderen darauf besinnen, selbst neue, einer künftig weniger fatalen Geschichtlichkeit zugutekommende Ereignisse zeitigen zu können und in diesem Sinne ein verantwortliches Leben zu führen. Sind die im Anschluss an Hans Jonas in den 1980er Jahren in diese Richtung weisenden Gedanken wirklich weit entfernt von den Schlusspassagen von *Le volontaire et l'involontaire*?

Vielleicht hat das enorme Werk dieses Philosophen seine fruchtbarste Zukunft infolge einer Rezeption noch vor sich, die sich nicht damit begnügen wird, auf der Basis einer irgendwann umfassend kritisch-editorisch gesicherten Textgrundlage innere Brüche und Kontinuitäten, Voraussetzungen und Bezüge zwischen Ricoeur und seinen Quellen, Vorläufern, Zeitgenossen, Kontrahenten, Erben und Nachfolgern herauszuarbeiten, sondern die nicht-philosophischen Quellen einer *pensée interrogative* wieder freilegt, ohne die die

21 Vgl. H. Broch, *Geschichte als moralische Anthropologie*. Erich Kahlers ›*Scienza Nuova*‹ (E. K., *Man the Measure*) [1949], in: *Philosophische Schriften 1*. Kritik, Frankfurt/M. 1977, 298–311.

22 K. Löwith, *Natur und Geschichte*, in: *Die Neue Rundschau* 62, Heft 1 (1951), 65–74; auch in: *Sämtliche Schriften 2*, Stuttgart 1983, 280–296; S. Kracauer, *Schriften 1*, Frankfurt/M. 1971, 7–101.

Philosophie von ihrer eigenen Geschichte verschlungen zu werden droht. Ohne dem im Geringsten Vorschub leisten zu wollen, werden hier in der Form ausführlicher Schwerpunktbeiträge sowie einer Reihe kürzerer Erläuterungen die wichtigsten Brennpunkte des Ricœur'schen Œuvres mit selbstredend selektiven Querbezügen auf die aktuelle Diskussionslage herausgearbeitet, die sicher niemand mehr ›erschöpfend‹ darstellen kann, umfasst sie nachweislich doch bereits über 6000 Titel allein im Bereich der sogenannten Sekundärliteratur. Eher im Hintergrund bleibt abgesehen davon, was weitgehend überholt ist wie etwa (a) situationsspezifische und nicht mehr aktuelle Fragen wie die der französischen Universitätsreform in den 1960er Jahren (die das pädagogische Ethos Ricœurs schmerzhaft tangiert haben und insofern hinsichtlich ihrer philosophischen Tragweite gewiss nicht zu unterschätzen sind²³); (b) eifersüchtige Polemiken, wie sie beispielsweise seitens mancher Lacanianer gegen Ricœur lanciert worden sind; (c) Spezialdiskussionen wie die mit Algirdas Greimas um eine strukturalistische Explikation einer Logik der Narrativität;²⁴ (d) kaum mehr vitale Diskussionen wie die um den Gegensatz von Erklären und Verstehen²⁵ oder um Fragen Analytischer Handlungstheorie²⁶, die sich ohnehin eher an »Basis-Handlungen« (Artur C. Danto) statt an einer *in sozialen Lebensformen leibhaftig realisierten Praxis* orientiert hat.²⁷

23 P. Ricœur, *Faire l'Université*, in: *Esprit* 32, no. 328 (5/6) (1964), 1162–1172; repr. in: LI, 369–380.

24 A. J. Greimas, P. Ricœur, *On Narrativity*, in: *New Literary History* XX, nr. 3 (1988/9), 551–608; A. Hénault, *Greimas par Ricœur, histoire d'une longue amitié*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 11, no. 1 (2020), 39–48; vgl. G. Genette, *Die Erzählung*, München 1994, 200 ff.

25 Jedenfalls müssten die mit diesen Begriffen einhergehenden Probleme ganz neu auf der Höhe der gegenwärtigen Wissenschaften aufgeworfen werden. Einfach fortzuschreiben sind sie gewiss nicht, weil sie sich lange Zeit auf eine teilweise nicht mehr aktuelle Wissenschaftsgeschichte beschränkt haben. Vgl. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978; K.-O. Apel, *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M. 1979.

26 Vgl. die Sammelbände von G. Meggle (Hg.), *Analytische Handlungstheorie 1. Handlungsbeschreibungen*, Frankfurt/M. 1985; sowie A. Beckermann (Hg.), *Analytische Handlungstheorie 2. Handlungserklärungen*, Frankfurt/M. 1985.

27 Vgl. bspw. J. Lear, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung* [2006], Berlin ³2021.

Wie *diese* hochaktuelle Problematik bleibt auch eine *Metaanalyse der operativen Begriffe*²⁸ weitgehend Desiderat, mit denen Ricœur immer wieder hantiert hat, ohne dass schon klar geworden wäre, wie sie auf das zurückwirken, was man sich von einer nach seiner Überzeugung zutiefst paradoxen und aporetischen, dabei aber doch auch dialektisch strukturierten Philosophie überhaupt noch versprechen kann. Abgesehen davon wird man im Werk Ricœurs nach und nach auf zahlreiche ungehobene bzw. neu zu hebende Schätze von inzwischen wieder aktuellen Thematiken stoßen, die bislang eher wenig Aufmerksamkeit gefunden haben; etwa frühe Stellungnahmen zum westlichen Kolonialismus²⁹, die Rede vom Sakralen im 1960er Aufsatz über Sexualität oder die in späten Schriften der letzten Lebensjahre mehr und mehr zum Vorschein kommende Trauer, die schließlich nicht mehr zu »arbeiten« scheint, wie es die Psychoanalytiker lange beschrieben haben, denen auch Ricœur in dieser Hinsicht weitgehend zu folgen bereit war. Arbeitet die Trauer, sei es im Privaten, sei es öffentlich und politisch, überhaupt, wäre mit Maurice Blanchot zu fragen, oder *wacht* sie bzw. ihr Schmerz

28 Vgl. den Terminus im Aufsatz *Vraie et fausse paix* (in: *Christianisme social* 63, no. 9–10 [1955], 467–479, hier: 478), sowie bei E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* [1957], in: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br., München 1976, 180–204. Operative Begriffe versteht Fink als im thematischen Begriffsgebrauch derart gleichsam »überschattete«, dass die Programmatik einer durch Philosophie zu »überwindenden Naivität«, zu der Fink kurz vorher (1948; ebd., 98–126) Stellung genommen hatte, daran letztlich scheitern muss, denn es gibt überhaupt keine Begrifflichkeit, die keinen derartigen Schatten werfen würde.

29 Um deren Reaktualisierung sich u.a. E. Wolff bemüht in: *Lire Ricœur depuis la périphérie. Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles 2021; P. Ricœur, *La question coloniale*, in: *[La] Réforme*, no. 131 (1947), 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 16–20. Siehe auch A. Achenbach, *Non-Europeans and their Presence to History. Universality, Modernity and Decolonization in Ricœur's Political Philosophy*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 106–123. Sie relativiert deutlich den rezenten generellen Vorwurf an die Adresse »französischer« Nachkriegsphilosophie von Blanchot über Foucault bis hin zu Deleuze, mit ihrer um kulturelle Differenzen gänzlich unbesorgten Radikalisierung einer dem Denken entzogenen Exteriorität im Grunde völlig eurozentrisch geblieben zu sein. Ricœurs Werk wird in dieser Diskussion ganz übersehen. Vgl. M. Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Berlin, Wien 2018. Auf erstaunlich viele ähnlich gelagerte Fälle wird man im Weiteren wiederholt stoßen.

vielmehr über das Verlorene und als solches nicht einfach hinter sich zu Lassende?³⁰ Bricht mit einer anderen Trauer am Ende nicht auch immer wieder Abgewehrtes wie etwa eine Dimension unvermittelter Präsenz und Erfahrung durch?

Tatsächlich muss man womöglich Ricœurs Werk ganz und gar ›gegen den Strich‹ neu lesen, wenn man bedenkt, wie es an seine Grenzen gestoßen ist, von Anfang an im Lichte eines (mit Jaspers bedachten) existenziellen Scheiterns, aber auch in ständigem Kampf um ein Föähigsein, Handeln- und Bewirken-Können, das geradezu beschworen wird, so als gelte es, sich das jeweilige Gegenteil im destruktivsten aller bisherigen Jahrhunderte unter allen Umständen vom Leib zu halten.³¹ (Eine Abwehrfront, die nicht übersehen lassen sollte, wie sehr gerade dieses so viel gelobte ›Können‹ längst konterkariert wird von einer schier unfassbaren Ignoranz menschlicher Kompetenz angesichts der ihr selbst eigenen Destruktivität, nicht zuletzt in ökologischer Hinsicht.)

Bevor man es aber unternimmt, Ricœur *against the grain* zu lesen, ist es unumgänglich, sich die erklärte Intention des Werkes dieses Autors klar zu machen, in das Jean Greisch, der langjährige Weggeföährte und vielleicht beste Kenner des Werkes Ricœurs, zunächst mit dem Versuch einer systematischen Rekonstruktion der philosophischen Anthropologie Ricœurs einföhrt, bevor anschließend in den Teilen I–IV die skizzierte Topografie des Werkes, orientiert an den genannten vier Brennpunkten Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte, dargelegt und diskutiert wird. Diese Rekonstruktio-

30 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 69.

31 Man bedenke nur, wie in den nachgelassenen Fragmenten mit Jorge Semprun noch ein im Sterben »freier und souveröäner« Blick erwogen wird (LT, 25); aber vor dem Hintergrund massenhaften Sterbens all jener in einer *massa perditä* Untergegangener, die das Imaginäre unserer Zeit heimsucht, wo es um die menschliche Sterblichkeit kreist. Vgl. Vf., *Unconditional Responsibility in the Face of Disastrous Violence. Thoughts on religio and the History of Human Mortality*, in: *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 191–212; *Maurice Blanchots Schrift des Desasters und die Historizität menschlicher Sterblichkeit*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 18, Heft 1: »Todeszonen« (2020), 92–127. Dieser Herrschaft dieses Imaginären will sich Ricœur erklärtermaßen widersetzen, im Verzicht auf eigenes Überleben, aber in der Hoffnung auf ein besseres Überleben der Anderen... Könnte es sein, dass ausgerechnet diese Fragmente das signifikanteste Licht auf ein derart um Kohärenz ringendes Werk wie dasjenige Ricœurs werfen?

on richtet sich an 52 Knotenpunkten aus, die man auch als philosophische Überzeugungen auffassen könnte.³² Der Strukturierung der nachfolgenden Diskussion des Werkes von Ricœur diente eine im Juli 2021 am Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover veranstaltete, von der Fritz-Thyssen-Stiftung geförderte Redaktionskonferenz. Anregungen, die aus ihr hervorgegangen sind, sind hier ebenso aufgegriffen worden wie Hinweise der Beitragenden, deren Kooperation unter besonderen Umständen stattfinden musste.

Dimitri Ginev (Sofia), der – bereits unter dem Eindruck einer schweren und unheilbaren Krankheit – als erster seinen Beitrag eingereicht hatte, war nur noch ein weiteres knappes, in die Zeit der Corona-Pandemie hineinreichendes Lebensjahr beschieden, das viele der hier Beteiligten direkt oder indirekt, durch ihnen Nahestehende, in Mitleidenschaft gezogen hat. Manche haben sich unter dem Eindruck dieser Erfahrung inzwischen gar ganz von der akademischen Welt verabschiedet; wieder andere wurden durch die Digitalisierung der Lehre und die vorübergehende Schließung vieler Universitäten, von der sich manche möglicherweise nicht mehr recht erholen werden, massiv ausgebremst. Infolgedessen hat sich dieses Projekt länger hingezogen, als zunächst geplant war. Dabei

32 Zunächst war von »Glaubensartikeln« die Rede, was eine starke Nähe zu religiösem Glauben einerseits, zu bloßer Arbitrarität andererseits suggeriert. Demnach kann man etwas (oder an jemanden) eben glauben, oder auch nicht. Demgegenüber geht es Ricœur vor allem um eine Überkreuzung von Überzeugung (»conviction«) und Kritik (wie u.a. die Gespräche mit François Azouvi und Marc de Launay deutlich machen). Was Greisch zunächst Ricœurs Glaubensbekenntnis nannte (in gewisser Nähe zu Jaspers' *Der Philosophische Glaube*, ein Begriff, der im Frühwerk auch explizit auftaucht), weist bei Ricœur selbst eine größere Nähe zur Überzeugung auf, die der Kritik ausgesetzt ist und sie ihrerseits inspiriert. So gesehen erscheint es ratsam, statt von Glaubensbekenntnis von hermeneutischen Leitlinien zu sprechen. Auch in diesem Falle sollte vermutlich für Ricœur gelten, was er allen Religionsphilosophien (von Theologien ganz zu schweigen) ins Stammbuch geschrieben hat: sie sollten der unnachsichtigen Kritik Nietzsches standhalten können. Von »Artikeln« zu sprechen, soll in diesem Sinne keinesfalls eine fragwürdige Kanonisierung oder gar Immunsierung gegen radikale Kritik nahelegen. Die biblische Verankerung (»ancrage biblique«) seiner Überzeugungen hat Ricœur allerdings eingestanden, betont aber auch in diesem Zusammenhang eine unabdingbare Überkreuzung von Kritik und *compassion*, die mit diesen Überzeugungen einhergeht (vgl. P. Ricœur, *Le pari protestant*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 313 [1986], 163–170, hier: 170).

ist es 2022 auch zur Übernahme des Alber-Verlags, Freiburg i. Br., mit dem die Realisierung dieses Projektes im Jahre 2020 in Angriff genommen worden war, durch den Nomos-Verlag in Baden-Baden gekommen. Für die umsichtige Begleitung dieses Übergangs danke ich herzlich Lukas Trabert, für die ausgezeichnete Zusammenarbeit beim Satz und bei der Herstellung Fabian Wahl, für die organisatorische Zuarbeit, Recherchen, Registerarbeiten und vieles mehr Isabel Helen Wrobel, Alexander Husenbeth, Jennifer Marie Liebsch, Gianluca Elbert, Felix Jung und Anna Enders, für die freundliche Erledigung der Verwaltungs- und Sekretariatsaufgaben im Hintergrund Inis Gottmannshausen, Barbara Kalkhoff und Manuel Longeric. Für logistische Unterstützung im Rahmen der erwähnten Pilottagung am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover danke ich Jürgen Manemann, Robin Wehe und Sylvia Hergemöller, für die großzügige Förderung dieses Projekts der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Deren Förderrichtlinien haben es mit sich gebracht, dass die Beiträge weit überwiegend auf Deutsch beizusteuern waren. Im Übrigen konnte es ungeachtet des beträchtlichen Umfangs dieses Projektes nicht darum gehen, etwa im Stile einer Anthologie mehrsprachig den internationalen Forschungsstand zu dokumentieren (auf den allerdings vielfach Bezug genommen wird). Unter der Last eines solchen Anspruchs hätte zudem unweigerlich die in der ersten Einleitung ausführlich beschriebene spezifischere Aufgabe dieses Projekts zu kurz kommen müssen.

Auch das vorliegende Projekt sollte nicht das laut Franz Rosenzweig ohnehin völlig Unmögliche versuchen: ›den‹ Menschen zu »beweisen«. Alle, die hier beitragen haben, scheinen sich aber wenigstens darin einig zu sein, dass es sinnvoll ist, erneut die Tragweite einer bestimmten, hermeneutisch-anthropologischen *Interpretation* dessen, *was* und, mehr noch, *wer* wir jeweils sind, auf den Prüfstand zu stellen. Nach und nach haben sich allerdings im Vergleich zur Lebenszeit Ricoeurs, der sich um eine solche Interpretation wie kaum ein anderer differenziert bemüht hat, die Rahmenbedingungen verschoben, unter denen ein solcher Versuch gegenwärtig zu unternehmen ist. Im Lichte des ökologischen und ökonomischen, politischen, kulturellen und philosophischen Erbes, das uns das so außerordentlich destruktive, scheinbar jeden Rahmen sprengende 20. Jahrhundert hinterlassen hat, sind wir uns selbst in unserer Existenz vielleicht noch unverständlicher geworden, als es Karl Jaspers

schon für möglich gehalten haben mag. Aber macht das jede philosophische Anstrengung gegenstandslos, sich auf die Suche nach neu zu ermittelndem, doppelsinnig zu teilendem ›Sinn‹ unserer Ko-Existenz zu begeben?³³ Wird sie unter solchen Umständen nicht nur noch dringlicher? Was – außer Zynismus oder Defaitismus, den Ricœur wie nichts anderes gefürchtet hat – wäre die Alternative? Das mag am Ende jede(r) selbst beurteilen. Aber niemand sollte sich dann darin täuschen, was dabei nach der einhelligen Überzeugung so unterschiedlicher Autor:innen wie Hannah Arendt, Paul Ricœur, Jean-Luc Nancy, Luce Irigaray und vieler anderer auf dem Spiel steht: das niemals ›substanziell‹ gesicherte Bestehen, vielmehr ständig originär zu ermöglichende Werden einer ›menschlichen‹ Welt, deren Menschlichkeit wie nichts anderes fraglich erscheint und angefochten wird. Ist es – im deutschen, europäischen und weltweiten Kontext – überhaupt möglich, sich mit der geradezu banal anmutenden »ontologischen Ratlosigkeit« einfach abzufinden, die Eugen Fink zufolge darin liegt, dass es »immer menschlich zugehen [wird] in der Geschichte, und das heißt eben auch immer ›unmenschlich‹«?³⁴ Wenn Philosophie am Ende nur dies lehrt, ist sie dann angesichts des ihr drohenden, womöglich als Realismus maskiert daherkommenden Defaitismus oder Zynismus nur durch jene Nicht-Philosophie vor sich selbst in Schutz zu nehmen, in der sie Ricœur zufolge ihre Quellen hat, die sie aber fahrlässigerweise selbst versiegen zu lassen droht? Ist es demgegenüber nicht alle Mühe wert, den Sinn der hier zur Diskussion gestellten Konfiguration von Existenz und Interpretation, Praxis und Geschichte erneut zu teilen?

Editorische Vorbemerkung: Veröffentlichungen, auf die Bezug genommen wird, werden bei der ersten Nennung vollständig, nachfolgend nur noch mit Nachnamen der jeweiligen Autor:innen und Kurztiteln zitiert. Bei mehreren direkt hintereinander erwähnten Titeln vom gleichen Autor konnte auf wiederholte Nennung des Namens häufig verzichtet werden. Das gilt insbesondere für Texte von Ricœur. Bei Bedarf (wenn es informativ ist, also nicht in jedem Fall) wird auf ein früheres bzw. auf das jeweils erste Erscheinen des

33 Vgl. J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 32 ff.

34 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, 195.

betreffenden Textes in eckigen Klammern hingewiesen. Bei häufig zitierten Arbeiten von Ricœur und anderer werden Siglen verwandt (siehe das entsprechende Verzeichnis im Bd. IV), die bei der ersten Nennung des jeweiligen Titels aufgelöst werden. Sie gelten dann jeweils für die in dem betreffenden Text verwandte Ausgabe. Beispiel: Ricœurs Buch *Histoire et vérité* ist in drei Auflagen sowie in einer mit der dritten Auflage textgleichen, aber abweichend paginierten Taschenbuchausgabe (2001) erschienen. Eine Literaturangabe wie diese: P. Ricœur, *Historie et vérité* [1955/³1967], Paris 2001 [=HV], bezieht sich auf letztere; die Sigle GW auf die dt. Teilübersetzung, München 1974. Mit Schrägstrich getrennt werden Verweise auf dasselbe Werk in verschiedenen Sprachen (Bsp.: HV/GW). Nach welcher Ausgabe zitiert wird, blieb den Autor:innen überlassen. In zahlreichen Fällen erschien es allerdings mit Rücksicht auf Ricœurs philosophische Terminologie ratsam, auf die Originalquelle und auf eine Übersetzung zu verweisen. Um die Anmerkungen nicht ausufern zu lassen, erfolgen die Literaturangaben so knapp wie möglich. Nur in den Siglen- und Literaturverzeichnissen werden in der Regel (mit Ausnahme antiker Texte) die jeweiligen Werke einschließlich der Übersetzer:innen aufgeführt. Sie werden ergänzt durch eine Liste zahlreicher anderer Schriften Ricœurs, von denen viele nicht in den bereits genannten Bänden mit Wiederabdrucken enthalten sind. Sofern das der Fall ist, wird vielfach darauf hingewiesen. (Siehe dazu die spezielleren editorischen Hinweise, die der Ricœur-Bibliografie vorangestellt wurden.) Die selbstverständlich selektiv zitierte Sekundärliteratur sollte Anschlüsse an die internationale Forschungslage ermöglichen. Dem dienen auch die Hinweise auf weiterführende Veröffentlichungen im Literaturverzeichnis B. Flankiert wird es durch ein aufwändiges Namen- und Sachregister. Vor allem letzteres kann der künftigen Auseinandersetzung mit dem Lebenswerk Ricœurs dienen, indem es Querverbindungen zwischen den Beiträgen, Schlüsselbegriffen und zentralen Gedanken sichtbar werden lässt, die in einer ansonsten eher an den auseinander hervorgegangenen Hauptwerken ausgerichteten, insofern konsekutiven Anordnung der Beiträge allzu leicht zu übersehen sind. Dem Wunsch mancher Autoren, sich an der alten Rechtschreibung zu orientieren, wurde entsprochen; mit in sachlicher Hinsicht vielfach ohnehin marginalen Fragen der Groß- bzw. Kleinschreibung sowie mit der Frage, was getrennt oder zusammen zu schreiben ist, wurde so libe-

ral wie nur möglich verfahren, wie es linguistische Hospitalität zumal in der Zusammenarbeit mit einer Vielzahl von Autorinnen und Autoren empfiehlt, die keine *native speaker* des Deutschen sind. Das Gleiche gilt für die viel diskutierte Frage ›gengerechter‹ Sprache. Auch unsere Sprache ist, mit Kant zu reden, aus derart krummem Holz gemacht, dass es ganz aussichtslos erscheint, etwas ganz und gar ›Gerades‹ aus ihr machen zu wollen, zumal niemand über sie einfach verfügen kann. Eine gewisse Duldsamkeit in Anbetracht wie auch immer unzulänglicher Versuche, sich sprachlich gerecht zu äußern, ist von daher sicher ratsam. Im Folgenden werden denn auch weder vermeintlich perfekte noch auch zwanghaft vereinheitlichte Lösungen dieses Problems durchgezogen. Abgesehen davon sollte es selbstverständlich sein, wenigstens zu versuchen, der schon Jahrtausende währenden Unterdrückung des weiblichen Geschlechts und Anderer entgegenzuwirken, wo immer möglich.

BL, im November 2023