

Vorwort

Kein Zweifel: einem derart praktisch und politisch Interessierten wie dem jungen Ricœur, der sich einem radikalen Christentum zeitweise ebenso nahe fühlte wie einem (von keiner Partei zu vereinnahmenden, gemäßigten, jedenfalls niemals den ›Nächsten‹ als Anderen übersehenden) Marxismus, brauchte niemand erst zu erklären, wie wichtig das ist, was man gemeinhin Praktische Philosophie nennt – womit nicht selten bloß eine philosophische Teildisziplin unter vielen anderen oder eine »angewandte« Philosophie gemeint ist, die den Vertretern dieses ›Faches‹ eine gewisse Relevanz außerhalb der Universitäten sichern sollte. Wo dagegen Ricœur programmatisch seinen Weg *vom Text zur Handlung* (gemäß dem Buchtitel von 1986) einschlägt, hat er nichts dergleichen im Sinn.

Wenn es eine Hermeneutik geben kann, die wirklich in allen Fragen der Interpretation von Texten Kompetenz für sich beanspruchen darf (wenn auch nicht in der Form schlichter Anwendung von Regeln), und wenn Handlungen immanent quasi-textuell strukturiert sind, sollte es dann nicht möglich sein, eine Hermeneutik des Logos der praktischen Welt im Ganzen zu entfalten? Und würde das nicht bedeuten, dass der philosophische Hermeneutiker dieser Welt selbst durch und durch (wenn auch vielleicht nicht ›restlos‹) zugehört? Bedeutet das nicht, dass der *bios theoretikos* des Hermeneuten selbst in dieser Welt verankert sein und dass er aus ihr hervorgehen muss?

Fragt man so, dann ist es ganz und gar ausgeschlossen, Ricœurs entschiedene Hinwendung zu Fragen Praktischer Philosophie auf die Bedürfnisse der Etablierung eines akademischen Nebenfachs oder auf den Nachweis ihrer praktischen Bedeutung (im Sinne von ›Anwendbarkeit‹ und von ›Nutzen‹) zu reduzieren. Mehr noch: in dem Maße, wie sich Ricœur dessen bewusst wird, dass nicht nur Äußerungen, die etwas mit Worten bewirken (wie sie nicht erst Ludwig

Wittgenstein beschrieben hat¹), sondern Handlungen generell Teil einer *Lebensform* sind, musste er sich fragen, welches Verhältnis die Philosophie, die ihm zur Verfügung stand, zu diesem Begriff überhaupt hat. Von Wittgenstein-Interpreten wie Peter Winch bis hin zu Giorgio Agamben und Roberto Esposito ist diese Frage immer noch virulent, nicht zuletzt deshalb, weil sie schwierigste Methodenfragen aufwirft: Muss sich eine Philosophie menschlicher Lebensformen, die sich nicht auf Basishandlungen etwa beschränken lässt und alles Praktische einbezieht – von der Geburt bis zur Sterbebegleitung – nicht mit der Ethnologie in Verbindung setzen? Verfügt diese über Methoden der Erforschung nicht nur fremder, sondern auch eigener Lebensformen, die man nicht einfach ›gegenständlich‹ verobjektivieren kann, wie es einst Émile Durkheims Regeln der soziologischen Methode vorsahen? Kommt umgekehrt der Hermeneutik auf dem Problemniveau, auf dem Ricœur sie entfaltet hat, nach wie vor ein methodologisches Potenzial zu, das im Rahmen einer »Logik der Sozialwissenschaften« (Jürgen Habermas) bzw. der Kulturwissenschaften noch gar nicht recht erkannt worden ist? Würde es sich lohnen, diese Fragen neu aufzuwerfen, oder haben sich diese Wissenschaften längst in uferlosen *studies* aufgelöst, von deren Methoden niemand mehr eine überzeugende Vorstellung hat?

Wie dem auch sei: Ricœur selbst bewegte sich auf diese Fragen in dem Maße zu, wie er über Handlungen im engeren Sinne, die vor allem Entscheidungsprobleme aufwerfen (siehe dazu die Beiträge von Sergej Seitz, Anna Wieder, Martin Hähnel und Jakub Čapek), auf radikale Auslegungsprobleme stieß, die das Problem betreffen, wie wir überhaupt ›praktisch existieren‹, ob dem eine Ontologie nach klassischem Vorbild Rechnung tragen kann (siehe dazu Annette Hilt und Peter Penner), oder ob man sie hinter sich lassen muss, etwa wenn man einsieht, dass es ein praktisches Selbst nur als *zu bezeugendes* geben kann (Pierre Bühler). Fragt man nach diesem Selbst als ›jemandem‹, so muss man zugeben, dass die Frage *Wer?* (bzw. um wen es sich jeweils handelt; siehe dazu den Beitrag von Felix Ó Murchadha) überhaupt erst im 19. Jahrhundert aufgekommen und noch später vollumfänglich entfaltet worden ist. Das Gleiche gilt für den engen Zusammenhang zwischen Selbst und Anderem, von dem

1 Vgl. A. Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2011.

man unter Berufung auf Hegel bis heute behauptet, er manifestiere sich *par excellence*, vorrangig, wenn nicht gar ausschließlich in gegenseitigen Anerkennungsverhältnissen (siehe dazu Katharina Bauer und Tereza Matějčková).

Wird einem zuvor aber nicht das Leben ›gegeben‹ bzw. ›geschenkt‹ (mag man darin wie Levinas auch einen veritablen »Skandal« sehen)? Eröffnen sich nicht *so erst* Spielräume eines Da-Seins, das sich in ›Gegebenem‹ einrichten kann – vorausgesetzt, Andere räumen ihm eine Bleibe (*demeure*) ein, ohne die es nicht überleben und niemals einen Kampf um Anerkennung aufnehmen könnte? Mit Jacques Derrida, Veronika Hoffmann und Christian Rößner werden wir auf Momente der Einseitigkeit, der Nicht-Gegenseitigkeit, der Asymmetrie und in diesem Sinne einer Praxis der ›Gabe‹ aufmerksam gemacht, die in Zukunft unsere Vorstellungen davon, wie menschliches Verhalten, Tun, Handeln und Zusammenleben praktisch in Lebensformen Gestalt annimmt, entschieden verändern werden. Der Oberbegriff ›Praxis‹ über diesem Teil III signalisiert Offenheit angesichts dieser Herausforderung, vermeidet aber eine Festlegung auf Handlungen im engeren Sinne und sollte nicht von vornherein auf Praxis im Sinne bestimmter ›praxisphilosophischer‹ Richtungen (von Georg Lukács über Agnes Heller bis hin zu Karel Kosík u.a., an die allerdings auch erinnert wird) beschränkt gedacht werden.

Im Weiteren wird Ricœurs Vorstellung von praktischem Leben im Sinne einer »Anthropologie der Zerbrechlichkeit« (René Torkler) an *prekäre* (schon früh von Ricœur auch genau so genannte) Bedingungen sozialen und politischen Zusammenlebens angeschlossen, die nach Verbindlichkeit und Verlässlichkeit umso mehr verlangen, wie sie sich als letztlich grundlos erweisen und sich nicht mehr auf eine klar strukturierte Welt des Politischen stützen können, wie sie Max Weber noch vor Augen zu haben glaubte (siehe dazu den ersten Beitrag von Ernst Wolff).

Hier kommt Ricœur mehr der Politischen Philosophie Claude Leforts, Jean-Luc Nancys und Nicole Loraux⁴ nahe (s. den Beitrag d. Vf. zum Politischen). Anders als diese aber betont er, wie gerade unter abgründigen, kontingenten und vielen bloß noch arbiträr anmutenden Bedingungen radikal prekärer Koexistenz das Verlangen nach ›trotz allem‹ Verbindlichem und zu Versprechendem, auf das man bauen könnte, bedeutsam wird. Dabei beschönigt Ricœur die

grundsätzlich paradoxe Verfasstheit des Politischen nicht und leugnet auch nicht, dass sich für elementar bzw. unverzichtbar gehaltene Anforderungen an politisch-rechtlich strukturiertes Zusammenleben nicht dialektisch synthetisieren lassen. Das gilt auch für das Verlangen nach gutem Leben mit Anderen und für Andere in gerechten Institutionen (wie Christof Mandry in seinem zweiten Beitrag zeigt). Was manche Philosophen als »praktische Weisheit« bezeichnen (siehe dazu Martin Schnell), eröffnet auch keinen Königsweg in Richtung auf eine komprehensiv Praktische Philosophie, bedenkt man die unabsehbaren Herausforderungen immer neuer technologischer Entwicklungen, die menschliche Verantwortung nicht zureichend antizipieren kann, zu denen sie sich aber nachträglich verhalten muss. Ändert sich durch sie etwas daran, dass menschliche Verantwortung so weit reicht wie all das, was handelnd zu beeinflussen ist? Oder sind sie längst übermächtig geworden? (Siehe dazu den zweiten Beitrag von Ernst Wolff.) Weiter wäre zu fragen, ob die Probleme technischen Machens und Könnens mit all ihren futuristischen Aussichten nicht noch unter einer anderen Maßgabe als der ihrer Steuerbarkeit und Verantwortbarkeit zu verstehen sind.

Ricœur schließt sich zweifellos einem Lob des Friedens zwischen den Menschen an, den er wenigstens zeitweise durch ein europäisches Ethos auch für erreichbar gehalten zu haben scheint. Aber nirgends vertritt er eine Geschichtsphilosophie, die es rechtfertigen würde, für die Zukunft den praktischen Imperativ der Friedensstiftung etwa mit Aussichten technologischer Entwicklung für unproblematisch integrierbar zu halten. Wir wissen nicht, in welcher Zeit wir jetzt leben, befand er vielmehr. Das werden erst zukünftige Historiker in Erfahrung bringen. Und auch sie werden nicht wissen können, welche Zukunft der Menschheit bevorsteht, sei es durch ihren technologischen Futurismus, sei es infolge der Gewalt, die sie nicht in den Griff bekommt. Gleichwohl lassen sich Spuren eines Friedens ausfindig machen, der nicht erst auf das »Ende aller Dinge« zu warten braucht, glaubt Ricœur. Eignet er sich nicht jederzeit zwischen uns, in Weisen der Übersetzung, des Gedächtnisaustauschs, der Vergebung (worin auch wieder die Thematik der ›Gabe‹ anklingt)? (Siehe dazu die den Teil III abschließenden Beiträge von Margit Eckholt und Ellen Reinke.)