

Existenz, Geschichte und Wahrheit

Nach ›1945‹

1. Probleme geschichtlichen Rückblicks (245) | 2. Fragen nach dem Zusammenhang von Sinn und Geschichte – ›nach‹ Hegel (259) | 3. Existenz und Wahrheit (270) | 4. Abwehr des Äußersten (278) | 5. Sinn der Geschichte? Von Nikolaus Berdjajew und Emmanuel Mounier zu Edmund Husserl (285) | 6. Zwischen Wahrheit, Alterität und Objektivität (298) | 7. Die »Welt der Gewalt« zwischen »unbarmherziger Redlichkeit« und Klischees (310)

*Je mehr das Negative sich [...] vertieft,
desto mehr [...] entdeckt das sich als Existenz erfahrende Leben in sich.*
François Jullien¹

Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob wir existieren [...].
Imre Kertész²

1. Probleme geschichtlichen Rückblicks

Wer Paul Ricœurs 1955 in erster, 1967 in dritter, erweiterter Auflage veröffentlichtes, in stark gekürzter Fassung seit 1974 auf Deutsch vorliegendes Buch *Histoire et vérité/Geschichte und Wahrheit*³ heute in seinen geschichtlichen Kontexten zu verstehen sucht, sieht sich sogleich mit mehreren hermeneutischen Herausforderungen konfrontiert. Geschichtliches Verstehen, das sich nachträglich auf frühere Texte zurückwendet, hat dabei zugleich eine offene Zukunft, in der es sich seinerseits als korrekturbedürftig und sogar als verfehlt herausstellen kann. Das gilt auch für den Kontext der Zeit, zu dem sich die fraglichen Texte ihrerseits verhalten haben, situiert in einer

1 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 83.

2 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232.

3 P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001 [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW].

Lage⁴, die erst spätere Forschung nach und nach differenziert zu beleuchten vermochte. In welchem Sinne etwa das Jahr 1945 und alles, was ihm vorausging, ›historisch‹ zu verstehen ist und was es bedeutete, ob Sieg, Niederlage oder Befreiung und ein »Geschichtszeichen«, das – diesseits und jenseits des Rheins – eine tiefe Zäsur in der deutschen, französischen, europäischen und globalen Geschichte anzeigt, das zu beurteilen blieb und bleibt weiterhin einer nach wie vor nicht abgeschlossenen, vielleicht niemals abzuschließenden Interpretationsgeschichte vorbehalten, die Ricœur als Autor selbstverständlich nicht vorwegnehmen konnte.

Im Lichte dieser Geschichte nimmt das Werk nachträglich unvermeidlich eine andere Gestalt an als diejenige, die ihrem Autor seinerzeit vorgeschwebt haben mag. Zwar klingen bereits Grundprobleme an, die ihn immer wieder und letztlich lebenslang beschäftigt haben, wie zahlreiche Aufsätze aus den 1970er und frühen 1980er Jahren zum Verhältnis von geschichtlicher Erfahrung, Narrativität und Objektivität, Verstehen und Geschichte, Historik und Hermeneutik, Referenz und Fiktionalität, Ideologie und Wahrheit⁵ und dann vor allem das Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000; dt. 2004) zeigen. Auch aus diesem hunderte von Seiten umfassenden Werk ergibt sich jedoch nicht klar, wie Ricœur seine frühen Ansatzpunkte zu einer Theorie der Geschichte später beurteilt hat.⁶ In seiner intellektuellen Autobiografie, in der Ricœur Mitte

4 Vgl. dazu D. Frey (éd.), *La Jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948–1956)*, Strasbourg 2015.

5 P. Ricœur, *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28; *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12; *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20; *The human experience of time and narrative*, in: *Research in Phenomenology* IX (1979), 17–34; *The function of fiction in shaping reality*, in: *Man and World* XII, no. 2 (1979), 123–141; *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980; *Pour une théorie du discours narratif*, in: D. Tiffeneau (éd.), *La Narrativité*, Paris 1980, 3–68; *Can fictional narratives be true?*, in: A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, Vol. XIV (1983), 3–19.

6 Vgl. bes. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000 [=MHO], 168, 195; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 210, 239 [=GGV], wo der »Wahrhaftigkeits- oder [...] Verlässlichkeitsanspruch des Gedächtnisses« vom »Wahrheitsanspruch der Geschichte« unterschieden wird – aber lediglich mit marginalem Rückbezug auf das Buch über Geschichte und Wahrheit von 1955, wo das kollektive und kulturelle Gedächtnis, so wie es von Maurice Halbwachs

der 1990er Jahre erklärt, wie seine Hauptwerke auseinander hervorgegangen sind, überspringt er *Histoire et vérité* als Werk, das sich wie bereits im vorangegangenen Aufsatz *Husserl et le sens de l'histoire* mit vielfachen Bedeutungen des ›Sinns‹ befasst habe, weitgehend und kontextualisiert nur einzelne Kapitel wie dasjenige über das politische Paradox mit Blick auf äußere Anlässe, etwa den Aufstand von Ungarn (1956).⁷ Aber der Zusammenhang seiner biografischen Nacherzählung legt es immerhin nahe, dass sich der Autor früh-

über Pierre Nora und später bis hin zu Jan Assmann thematisiert worden ist, tatsächlich auch noch keine systematische Rolle spielt; vom *klinischen*, an Nietzsches *Unzeitgemäße Betrachtungen* erinnernden Kriterium der Frage nach einem Zuviel oder Zuwenig an Gedächtnis und Geschichte einmal abgesehen, dem in MHO/GGV eine zentrale Bedeutung zukommt. Siehe dazu auch den wichtigen, posthum veröffentlichten Aufsatz P. Ricœur, *Vers la grâce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41.

- 7 P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 54, 63 [=RF]; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 57 [=TP]; P. Ricœur, *Critique & Conviction. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay*, New York 1998 [=C&C], 95 ff.; frz.: *La critique et la conviction. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris 1995 [=CeC], 147 ff. Kern jenes Paradoxes ist die Spur einer für das Politische und den Staat als solchen konstitutiven Gewalt, die als dem Staatlichen und Politischen selbst einbeschriebene nicht einfach ›aufgehoben‹, sondern vielfach kaschiert wird. Das wendet Ricœur auch gegen eine juristische und formalistische Auffassung des Staates ein, wie er sie bei Eric Weil angetroffen hat. Vgl. P. Ricœur, *La ›philosophie politique‹ d'Eric Weil*, in: *Esprit* 25, no. 254 (10) (1957), 412–429, hier: 422; wieder abgedruckt in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 95–114 [=LI]; P. Ricœur, *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4*, Paris 2019 [=EC4], zur Ambiguität, die darin liegt, »[que] les mêmes phénomènes que nous avons parcourus sous le signe de la rationalité peuvent l'être sous le signe du démonisme« (26). S. a. die mehrfachen Paradoxe des Politischen, auf die Ricœur zuletzt zurückgekommen ist in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 133 ff. – ausdrücklich mit Blick auf die Frage, was aus dem Sinn der Geschichte wird, der in Fragen wie diesen anklingt: Woher kommen wir, wohin gehen wir? Jetzt aber im Zeichen einer unerlässlichen Verantwortung für »fragiles« Leben, wie es uns im Neugeborenen begegnet, und im Zeichen einer nicht-totalisierbaren Geschichtlichkeit, die zwischen einem *sens historique* und ›dem‹ *sens de l'histoire* zu unterscheiden zwingt (ebd., 139). Ersteren möchte Ricœur mit Hilfe von Kosellecks Kategorien einer zeitgemäßen Historik explizieren, ohne dabei aber eine transhistorische Perspektive der Hoffnung ganz preiszugeben. Siehe dazu auch P.-O. Monteil, *Ricœur politique*, Rennes 2013, der ausführlich verschiedene Deutungen jener Paradoxien herausarbeitet.

zeitig, nach seiner beginnenden Abwendung von cartesianisch fundierter Reflexionsphilosophie (Jules Lachelier, Jules Lagneau⁸), die Gegenstand seiner 1933–1934 an der Universität von Rennes abgefassten Magisterarbeit war⁹, vor allem unter dem Einfluss Gabriel Marcells, Emmanuel Mouniers, Karl Jaspers¹⁰, dann auch Maurice Merleau-Pontys für das menschliche, existenzielle Zur-Welt-sein interessiert hat, das sich nicht hermeneutisch selbst genügt, sondern geschichtlicher Deutungen bedarf, welche nur auf Umwegen, nicht zuletzt über den historischen Diskurs mit seinen Fragen der metaphorischen Referenz auf Vergangenes, zu gewinnen sind, die zu einer »active réorganisation de notre être-au-monde« führen kann und soll (RF, 74/TP, 68 f.).

Letzterem attestiert Ricœur eine »vérité-manifestation« (dt., an Heidegger erinnernd, mit »Unverborgenheit«¹⁰ übersetzt), der er einen durch literarische und historiografische, zu rektifizierende Texte vermittelten Wahrheitsbezug beordnet. In unserem Zur-Welt-sein mag uns Wahrheit bereits erschlossen und zugänglich sein, aber das erübrigt nicht die kritische Beurteilung von Texten, die unsere Vergangenheit neu zu verstehen erlauben und infolgedessen auf unser Sein in der Welt zurückwirken, um es zu refigurieren. In diesem Sinne arbeitet Ricœur vor allem im Kontext der Trilogie *Zeit und Erzählung* (1983 ff.) an einer hochkomplexen theoretischen Konstel-

8 Der Akzent liegt hier auf »cartesianisch«; denn philosophischen – allerdings von einer *dictature criticiste* befreiten – Reflexionsbegriffen bleibt Ricœur zeit seines Lebens verpflichtet. Vgl. P. Ricœur, *Préface à J. Nabert, »Éléments pour une éthique«* [1962], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 225–236, hier: 230 [=L2]; J.-M. Le Lannou, P. Ricœur, *Y a-t-il une tradition française en philosophie?* [Entretien], in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, no. 1 (1990), 87–91. Hier zählt Ricœur auch Émile Boutroux, Léon Brunschvicg und Alain zu dieser Denkrichtung. Siehe zum Kontext: R. Kühn, *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Frankfurt/M. 1993; M.-A. Vallée, *Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, in: *Études Ricœur-iennes/Ricœur Studies* 3, no. 1 (2012), 144–155; 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; journals.openedition.org/rsr/4409.

9 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Avant-propos de P. Capelle-Dumont, préf. de J. Greisch, Paris 2017.

10 Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern ²1954, 26.

lation von Ontologie und Epistemologie in praktischer Absicht, die sich im Geiste eines christlich inspirierten Sozialismus¹¹ in *Histoire et vérité* bereits abzeichnet. Nach dem Krieg will Ricœur vor allem praktische Spielräume ethisch-politischen Handelns ausloten – auf der Suche nach »Wahrheit in der geschichtlichen Aktion« (=Teil II), die womöglich von »Wahrheit in der geschichtlichen Erkenntnis« (=Teil I) angeleitet oder bestätigt (und korrigiert) werden kann. Diese beiden Überschriften des ersten und des zweiten Teils des Buches legen vorerst nur nahe, dass es hier, im Handeln, und dort, in der Erkenntnis von Geschichte, *Wahrheit* ›gibt‹ und dass es darauf ankommt, ›wahrheitsrelevante‹ Zusammenhänge von Praxis und Theorie zu begreifen.

Praxis versteht Ricœur schon hier als »*theoria in statu nascendi*« bzw. »à l'état naissant« (HV, 244/GW, 196). Aber wie sollte man nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und all der seinerzeit noch weitgehend unaufgeklärten Gewalt, die mit ihm einherging, Theorie der Geschichte *so* betreiben, dass sie ihrerseits für menschliche Praxis tauglich, hilfreich und glaubwürdig sein könnte? Und wie sollte sich diese Praxis gegebenenfalls auch nach theoretischen geschichtlichen Ansprüchen richten, ohne sich umstandslos an eine veritable *philosophie de l'histoire* anzulehnen, wie sie nach Voltaires Prägung dieses Begriffs im Zeichen des Fortschritts als Geschichtsphilosophie der Aufklärung und dann vor allem des deutschen Idealismus Gestalt angenommen hatte?

Die besagten Überschriften legen es zweifellos nahe, dass es sich hier um den Ansatz zu einer Theorie der Geschichte in praktischer (bzw. im Sinne Kants pragmatischer) Absicht handeln sollte. Aber standen Begriffe wie Geschichte und Wahrheit seinerzeit nicht radikal in Frage, nachdem sie eben erst von diktatorischen Regimes und totalitären Systemen rücksichtslos instrumentalisiert worden waren, die sich im Besitz der Wahrheit wähnten und auf ihn ihre Ideologie glaubten stützen zu dürfen? Wie sollte man sich im Lichte dieser Er-

11 Zur frühen Gestalt, die ein christlich fundierter Sozialismus für den jungen Ricœur annehmen sollte, vgl. das Kapitel zum Begriff des Politischen bei Ricœur in Band III.

fahrung überhaupt noch in die Vorgeschichte spezifisch modernen Geschichtsdenkens einschreiben?¹²

Unter Verweis auf Karl Marx' Frühschriften¹³ versteht Ricœur unter Geschichte zunächst das, was bislang – unter nicht selbst gewählten Umständen – durch und mit Menschen geschehen ist (und insofern wie schon bei Giambattista Vico einen engeren Umfang hat als etwa die bis ins 18. Jahrhundert hinein alles innerweltlich Seiende einschließende Naturgeschichte [*historia naturalis*]¹⁴). Aber wie sollte das, was durch das Desaster des Zweiten Weltkriegs, durch Nationalsozialismus und Stalinismus eben erst mit unzähligen Menschen millionenfach geschehen war, bereits ›objektiv‹ zu beurteilen gewesen sein?

»Geschichte und Wahrheit« – was für ein Titel in der Mitte des 20. Jahrhunderts, das heute (vorläufig) als das gewaltträchtigste aller Zeiten gilt und von dem wir nunmehr wissen, welche neuen Desaster mehr oder weniger in unmittelbarem Anschluss an den Zweiten Weltkrieg noch bevorstanden: vom inzwischen bereits weitgehend vergessenen Koreakrieg, in dem der amerikanische General Douglas MacArthur und Präsident Dwight D. Eisenhower den Einsatz von zig Atombomben geplant hatten, den sämtliche Großmächte in hunderten von ober- und unterirdischen Tests zu optimieren suchten, über den Algerienkrieg und den Vietnamkrieg, in dem über diesem Land mehr Bomben abgeworfen worden sind als im ganzen Zweiten Weltkrieg, bis hin zur kriegesischen, vor unseren Augen nach wie vor sich abspielenden Verwüstung des Nahen und Mittleren Ostens mit den tiefen terroristischen Schatten, die er bis in unsere Zukunft

12 Die Diskussion um diese Frage bricht nach dem Krieg u.a. angeregt von Karl Löwith und Karl Jaspers auch diesseits des Rheins radikal auf, allerdings in ganz anderer (bspw. kaum auf den Kommunismus und seine Schicksale bezogener) Form als in Frankreich. Auf eine frühzeitige Bekanntschaft Ricœurs mit Hannah Arendts *The Origins of Totalitarianism* (1951) weist nur wenig hin (s.u., Anm. 69). Auch dieses, seit 1955 unter dem Titel *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* auf Deutsch vorliegende Buch markiert erst einen Beginn der Auseinandersetzung mit jener Frage.

13 Vgl. die beiden auf die Jahre 1958/9 zurückgehenden Aufsätze *Les aventures de l'état et la tâche des chrétiens* und *Du marxisme au communisme contemporain*, wieder abgedruckt in: EC4, ch. I.1, 21–46.

14 A. Seifert, *Cognitio historica*, Berlin 1976; W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1978.

hinein wirft, von der nicht wenige behaupten, sie lasse nur einen Rückfall in einen globalen Naturzustand erwarten. Wieder anderen Diagnosen zufolge konnte letzterer zwischen den Staaten bislang ohnehin nicht wirklich aufgehoben werden, da der »Geist des Krieges« unvermindert zu herrschen schien, wie es auch schon aus Julien Bendas viel beachtetem Buch *La trahison des clercs* bereits 1927 und wieder 1946 hervorging.¹⁵

Hatte Kant diesen demgemäß bis heute fortdauernden Naturzustand nicht explizit als Kriegszustand gedeutet?¹⁶ Und wenn diese Deutung zutrifft, muss man dann nicht einerseits weit bis in die Vorgeschichte des nach wie vor nicht wirklich beendeten Kalten Krieges und der beiden Weltkriege, ja sogar bis in die Ursprünge der Gattungsgeschichte zurückgehen und andererseits unsere Gegenwart und Zukunft mit einschließen, wenn man begreifen will, was sich in der Zeit zugetragen hat, auf die Ricœur seinerzeit zurückblickte? Handelte es sich etwa »bloß« um eine zwischenzeitlich neuartige Ausprägung jenes im Grunde uralten Natur-Kriegs-Zustandes, jenes *status* einer Polemokratie, von der zu Kants Zeit bereits Georg C. Lichtenberg gesprochen hatte?¹⁷ Und dauert diese anscheinend nicht etwa gerade erst eingetretene, sondern womöglich seit jeher bestehende Form der »Herrschaft« des Krieges bis heute an, wie es sechs Jahre nach Erscheinen von Ricœurs Buch Levinas tatsächlich behauptet hat?¹⁸ Diese uns bis heute beunruhigenden Frage¹⁹ spielt auch für den frühen Ricœur zumindest hintergründig eine entscheidende Rolle, wo er sich mit dem Verhältnis von Geschichte und Wahrheit gerade in Anbetracht dessen auseinandersetzt, wodurch es am meisten gefährdet erscheint. Ricœur konnte sich mit diesem Verhältnis gar nicht so befassen, als sei es unter Berufung auf irgendeine

15 J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. »La trahison des clercs«* [1927], München, Wien 1978, 206 ff.

16 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795/6], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 191–251.

17 G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe I*, München, Wien 1968, 819 [I181].

18 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 5; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, 19.

19 Vf., »Herrscht« Krieg – seit je her, gegenwärtig und auf immer? »Polemologische Überlegungen zur Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind, in: C. Ciocan, P. Marinescu (eds.), *Conflict and Violence. Studia Phaenomenologica XIX* (2019), 103–127.

›Geschichtsphilosophie‹ als verbürgt zu betrachten. Im Gegenteil: nichts erschien seinerzeit weniger ›klar‹.

Wie auch Merleau-Ponty galt Ricœur anfangs allenfalls der Marxismus noch als ernst zu nehmender Anwärtler auf den Titel einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie. Dabei wusste er, zu welchen ernüchternden Ergebnissen Merleau-Ponty bereits kurz nach dem Ende des Krieges in Anbetracht der noch andauernden stalinistischen Gewaltherrschaft in seinen Untersuchungen des Zusammenhangs von Geschichte und Gewalt gekommen war. »Geschichte ist Terror«, lesen wir in Merleau-Pontys *Humanismus und Terror*. Und: es komme nur auf eine fortschrittliche Dimension der Gewalt an, d. h. ob sie fähig ist, zukünftig »zwischen den Menschen menschliche Beziehungen herzustellen«.²⁰ Dabei könne man allenfalls auf gewisse Wahrscheinlichkeiten setzen, aber weder der Gewalt radikal entgehen, wie es die angeblich »(ohnehin undurchführbare) Konzeption der unbedingten Achtung vor dem Mitmenschen« verlange, noch auch auf einen sie rechtfertigenden finalen Sinn der Geschichte bauen (HT1, 140).

Im Anschluss an Merleau-Ponty²¹ hat Ricœur kurz nach dem Kriegsende mit allerdings deutlich anderen Akzenten zwischen diesen bereits von Arthur Koestler markierten und kritisierten Gegenpositionen des »Yogis« und des »Kommissars«²² nach geschichtlicher Orientierung gesucht, ohne zu dieser Zeit bereits von den vollen Ausmaßen der stalinistischen Gewaltherrschaft und über ihr gerade erst besiegt nationalsozialistisches Gegenstück hinreichende Kenntnis haben zu können. Was letzteres angeht, so lagen zwar bald erste kritische Berichte aus der Sowjetunion vor (s.u.); und jede(r) hatte sehen können, was unter dem Vichy-Regime in der

20 M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Bd. 1 [1947], Frankfurt/M. 1966, 137, 11; Bd. 2, 15 [=HT1/2].

21 Vgl. P. Ricœur, *La Pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 911–916; *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16, no. 151 (12) (1948), 837–848; *Le Yogi, le commissaire, et le prophète. A propos de ›Humanisme et terreur‹ de Maurice Merleau-Ponty*, in: *Christianisme Social* 57, no. 1–2 (1949), 41–54; HT2, 35, 70.

22 A. Koestler, *The Yogi and the Commissar*, New York 1945; dt. *Diesseits von Gut und Böse*, Bern, München, Wien 1965 [=DGB], 13–21.

Kollaboration mit den Nazis in Frankreich vor sich ging²³ (in Jahren wohlgemerkt, die Ricœur in Gefangenschaft verbracht hat). Die ersten, seit Mitte der 1930er Jahre zu verzeichnenden politischen Veröffentlichungen Ricœurs, die in dieser Hinsicht bereits aus damaliger, erst recht aber aus heutiger Sicht erstaunliche, allerdings sehr bald abgebaute Sympathien mit einem ›starken Staat‹ im Sinne Hitlerdeutschlands²⁴, eine gewisse Geringschätzung des Rechts und

23 Siehe den luziden Bericht von Marc Bloch in: *Die seltsame Niederlage. Frankreich 1940. Der Historiker als Zeuge* [1940], Frankfurt/M. 1995, 39–232, sowie die Beschreibung der lange nachwirkenden, aber erst in den 1970er Jahren offen zutage getretenen Folgen bei H. Roussio, *The Vichy Syndrome*, Cambridge 1991. Jegliche anachronistische Selbstgerechtigkeit der Beurteilung jener Zeit aus heutiger Sicht verbietet sich, wenn man bedenkt, dass das erste und nach der Einschätzung von Ahlrich Meyer bis heute maßgebliche Standardwerk, in dem die besagte Zeit historiografisch umfassend beschrieben worden ist, erst seit 1983/5 vorlag – was nicht verhindern konnte, dass es auch danach diesseits des Rheins noch »längere Zeit von der Historikerkunft so gut wie unbeachtet« geblieben ist. Gemeint ist Serge Klarsfelds Monografie *Vichy – Auschwitz. Die »Endlösung der Judenfrage« in Frankreich*, Darmstadt 2007; siehe darin das Vorwort von A. Meyer (13–26, hier zit.: 13), sowie zum ganzen Kontext J. Altwegg, *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten*, München, Wien 1998; G. Mak, *In Europa. Eine Reise durch das 20. Jahrhundert*, München 2005, 567–573, 586 f.; J. Judaken, *Intellectuals, Culture, and the Vichy Years: Reappraisals and New Perspectives*, in: *Contemporary French Civilization* 31, no. 2 (2007), 83–115. Im Kontext der neueren geschichtstheoretischen Diskussion in Frankreich situiert P. Marinescu Klarsfeld *en passant* in: *The Duty of Memory Revisited: Ricœur's Contribution to a Crisis in French Historiography*, in: *Human Studies* 44 (2021), 453–471. – Ein im Hinblick auf den frühen Ricœur bemerkenswerter Vergleich drängt sich im Übrigen durch die inzwischen veröffentlichten *Carnets de Captivité* von Levinas auf, in denen Auschwitz, Konzentrations- u.a. Lager genauso wie die sogenannten Sonderkommandos und der »Holocaust« bereits ihre Spuren hinterlassen haben. Vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres I*, Paris 2009, 34, 156, 189, 210, 218.

24 In v.a. in *Terre nouvelle* veröffentlichten kurzen Aufsätzen herrscht unmissverständliche Distanz vom Hitlerismus vor. Allerdings wird letzterer angesichts der nach Ricœurs Ansicht zu revidierenden Versailler Verträge im Jahre 1936, also zwei Jahre vor der Münchner Konferenz, bei der der britische Premierminister Neville Chamberlain noch an ein *appeasement* glaubte, als akzeptabler Verhandlungspartner beschrieben. Demnach sollte nicht ohne Weiteres gelten, dass »Faschismus« Krieg bedeute. Damit mache es sich eine »mystique pseudo-pacifiste« zu leicht (P. Ricœur, *Le Pacifisme Intégral et la Ronde de la Paix*, in:

Sympathie für staatliche Propaganda²⁵ verraten – obgleich sich deren Verfasser seinerzeit erklärtermaßen als Sozialist und Pazifist begriffen hatte²⁶ – sind denn auch Gegenstand empfindlicher Kritik.²⁷

L'Avant-Garde. Journal populaire du Christianisme Social 8, no. 111 [1936], juillet, 1 f.). Was Versailles anbetrifft, so bleibt Ricœur noch viele Jahre später bei seiner Einschätzung, die dort geschlossenen Verträge seien für die Folgen bis hin zum Zweiten Weltkrieg mitverantwortlich gewesen.

- 25 P. Ricœur, *Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture*, in: *L'unité française. Cahiers d'Etudes de la Fédération des cercles Jeune France (de Vichy)*, no. 1 (1941), 54–59. Wer hier genauer hinschaut, wird freilich feststellen, wie der junge Ricœur unter dem Eindruck der Übermacht Deutschlands sein Überzeugtsein von einer freien Kultur zu retten versucht – in vielfach kompromisshaftem Hin und Her zwischen staatlicher, autoritärer Lenkung und individueller Freiheit. Auch in einem kurz darauf an gleicher Stelle veröffentlichten, Ricœur und Louis Estrangin zugeschriebenen Essay (*Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social*, in: *L'unité française* [1941], no. 2, 162–172) bleibt es allerdings dabei: Die Einzelnen sind nicht für Staat und Gesellschaft, sondern umgekehrt diese für die Einzelnen da (ebd., 162). Zu diesen Texten siehe Ricœurs auf das Jahr 1994 zurückgehende *Note sur certaines 'Paroles de prisonniers'* (<https://fondsriceur.ipt-edu.fr/photo/note%20sur%20certaines%20%20paroles%20de%20prisonniers.pdf>), in der er persönlich zum politischen Kontext seiner frühen Jahre Stellung nimmt, sowie D. Kaplan, *Paul Ricœur and the Nazis*, in: *Research in Phenomenology* 37, no. 2 (2007), 219–236.
- 26 Vgl. P. Ricœur, *Communistes et socialistes en face de l'Allemagne*, in: *L'Avant-Garde* (1936), 1 sept, 6.
- 27 Selbstkritik eingeschlossen. Ricœur hat später eingestanden, sich mit einer frühen Würdigung der Macht des NS-Regimes ganz und gar geirrt zu haben, die in der von diesem mobilisierten »énergie vitale des peuples plus de sens« erkannte als in »notre idée hypocrite et vide du droit« (*Où va la France?*, 5 f.). Dabei hat Ricœur nicht mit einer Vorstellung vom »guten Tyrannen« geliebäugelt (vgl. P. Ricœur, *Dictature militaire?*, in: *L'Avant-Garde* [1936] 15 oct., 4). Und ein früher, fiktiver, an gleicher Stelle veröffentlichter Dialog über die Legitimität von Gegengewalt, sei es in der Form von ökonomischen Sanktionen, sei es in der Form von Krieg, beweist ein sehr scharfes, »aporetisches« Problembewusstsein in Fragen, die uns noch heute umtreiben (man denke nur an den hybriden Krieg Russlands im Osten Europas); vgl. *Dialogue sur les sanctions* [fiktiver Dialog zwischen einem Befürworter von Sanktionen und Ricœur], in: *L'Avant-Garde* (1936), 15 oct., 4, sowie zum ganzen Kontext F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [2001]. Éd. revue et augmentée, Paris 2008, 67 [=SV]; C&C, 16 f./CeC, 30 f. – Zur Frage, wie jene Selbstkritik heute zu beurteilen ist, und zu den erwähnten Schriften vgl. die Bewertung von Christina Kleiser, *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk 'Gedächtnis, Geschichte, Vergessen'*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der Deutschen Zeitschrift

Doch von ›zureichender‹ Kenntnis konnte seinerzeit und unmittelbar nach dem Krieg gewiss weder im Fall Merleau-Pontys noch Ricœurs, weder im Hinblick auf den Nationalsozialismus²⁸ noch auch auf den Stalinismus die Rede sein.

Die einschlägigen Bücher Merleau-Pontys, *Humanismus und Terror* (1947) und *Die Abenteuer der Dialektik* (1955), sowie Ricœurs Aufsatzsammlung *Geschichte und Wahrheit* (1955) wagen sich angesichts dessen sehr weit vor, zumal sie den Eindruck erwecken, vor allem den Zusammenhang von Gewalt und Geschichte mit Rücksicht auf deren Sinn allgemein beschreiben zu können. Beide Philosophen fassen dabei kaum den Nationalsozialismus ins Auge.²⁹ Und während sie gewissermaßen über ihn hinweg weit nach Osten schauen, um zu überlegen, welche Zukunft der Marxismus oder ein christlich inspirierter Sozialismus haben wird, sehen sie nicht (und können sie noch nicht klar sehen), was im Archipel Gulag und im Lagersystem Kolyma bzw. Dalstroi vor sich ging.³⁰ Allerdings basierte das stalinistische System der Konzentrationslager auf der bereits unmittelbar nach der Oktoberrevolution (1917) einsetzenden Herrschaft »roten Terrors«, über den Autoren wie Sergej P. Melgunow schon in den frühen 1920er Jahren aufgeklärt hatten.³¹ Anfängliche einflussreiche Beschönigungen dieses Systems durch Maxim Gorki und Henri Barbusse (SK, 32) konnten nichts daran ändern, dass seitdem die

für *Philosophie*, Berlin 2010, 333–356, sowie den kritisch replizierenden Beitrag von Yvanka B. Raynova zur »Eigenverantwortung« in diesem Band (I).

28 Siehe aber den frühen Hinweis auf Auschwitz in: P. Ricœur, *La question coloniale* [1947], in: *Réforme*, no. 131 (1947), 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 16–20.

29 Ricœur selbst stellt fest, dass er sich über die Konzentrationslager erst nach seiner Befreiung im Jahre 1945 klar zu werden begann (RF, 20/TP, 12). Vgl. A. Camus, G. Friedmann, M. de Gandillac, P. de Lanux, M. Merleau-Ponty, J. Wahl, *Le destin de l'individu dans le monde actuel*, in: F. Berge (éd.), *Chemins du monde*, Paris 1947, 19–36; M. Merleau-Ponty, *La Guerre a eu lieu* [1945], in: *Sens et Non-sens*, Paris 1966, 245–270; ders., *L'U.R.S.S. et les camps* [1950], in: *Signes*, Paris 1960, 330–343, hier: 337.

30 Vgl. O. V. Klevniuk, *Gulag. From Collectivization to the Great Terror*, New Haven, London 2004.

31 S. P. Melgunow, *Der rote Terror in Russland 1918–1923* [Nachdruck von 1924], Berlin 2009; S. Courtois, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J.-L. Margolin, *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Zürich 1998, 74 [=SK]; P. Urban, *Nachwort*, in: I. Babel, *Die Reiterarmee* [1926], Berlin 1994, 287–317.

Legitimität staatlicher Gewalt, die zu solchen Mitteln griff, radikal in Frage stehen musste.³² Doch selbst die rund zehn Jahre später von Stalin verursachte Hungersnot (*Holodomor*), die u.a. in der Ukraine Millionen Opfer forderte, wurde von westlichen Beobachtern auf üble Weise ignoriert, verharmlost bzw. strikt auf Parteilinie verleugnet, wie sie die Kommunistische Partei Frankreichs (PCF) rigoros vertrat – ungeachtet der Moskauer Prozesse (1936 ff.) und »Stalins fürchterlicher Machenschaften«, deren rückhaltlose Untersuchung unmittelbar nach Kriegsende dann von Autoren wie Viktor Krawschenko, David Rousset und Margarete Buber-Neumann gefordert wurde.³³ Nicht zuletzt katalysiert durch das *Schwarzbuch des Kommunismus* dauert diese Untersuchung bis heute an.³⁴

32 »Warum das Lagerthema? Das Lagerthema, weit gefasst, prinzipiell betrachtet – ist die größte, die Kernfrage unserer Epoche. Ist denn die Vernichtung des Menschen mithilfe des Staates nicht die Kernfrage unserer Zeit, unserer Moral?« – fragt Warlam Schalamow (1965) in seinen Reflexionen *Über Prosa*, Berlin 2009, 30. Dabei bezweifelt er selbst, ob es überhaupt möglich ist, das auf den Staat zurückgeführte Schreckliche »zu beglaubigen und zu zeigen« (ebd., 104). Zwar muss man »die Wahrheit sagen, so schrecklich sie auch sei« (ebd., 69). Doch scheint sie »viel zu ungewöhnlich und unglaublich«, so dass sich der Eindruck aufdrängt: »Der Mensch kennt sich selbst nicht. [...] es findet sich immer Neues, noch Schrecklicheres« – in und nach den »unvergleichlichen« Verbrechen der Nazis wie auch der stalinistischen Gewaltherrschaft. W. Schalamow, *Über die Kolyma. Erinnerungen*, Berlin 2018, 31; zuvor wurde zit.: W. Schalanow [sic!], »Artikel 58«. *Die Aufzeichnungen des Häftlings Schalanow*, Köln 1967, 115.

33 SK, 178, 325 ff., 38; vgl. H. Möller (Hg.), *Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das »Schwarzbuch des Kommunismus«*, München ²1999. Die Krawschenko-Affaire (1949) bezeichnet Ricoeur viele Jahre später selbst als den für ihn entscheidenden Wendepunkt (C&C, 14/CeC, 27). Krawschenko hatte schonungslos über die von den Kommunisten zu verantwortende Hungersnot in der Ukraine und über den Gulag berichtet, wurde dafür diffamiert und musste sich dagegen gerichtlich zur Wehr setzen. (Vgl. zum Kontext mit Blick auf die einschlägigen Reaktionen von Camus, Sartre, Claude Lefort u.a.: T. Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944–1956*, New York, London 2011, 112 f., 140, 146, 155.) Zur Geschichte der wachsenden Kritik am stalinistischen Kommunismus in Frankreich vgl. mit Blick auf Romain Rolland, André Gide, André Malraux, Louis Aragon u.a. F. Furet, *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert* [1995], München, Zürich 1996, 356 f., 366–372, 489 f., sowie R. Colquhoun, *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, London 1986.

34 Vgl. speziell mit Blick auf die Ukraine, in der man seit dem 25. November 2008 an das »Jahrhundertverbrechen« namens *Holodomor* erinnert, vgl. W. Zank, *Stille Vernichtung*, in: *Die Zeit* 48 (2008), vom 20. Nov.

Nachdem André Gide bereits in den 1930er Jahren und nochmals deutlich in seinem Buch *Retour de l'U.R.S.S.* (1945) vom stalinistischen Sowjetkommunismus abgerückt war³⁵, blieb es zunächst Arthur Koestler vorbehalten, bezeichnenderweise im Modus der Fiktion über die unmenschliche Realität jenes Systems unnachsichtig Auskunft zu geben – im Roman namens *Sonnenfinsternis* (1940), dessen auf Deutsch verfasster Originaltext überhaupt erst seit 2018 vorliegt.³⁶ Das ist wiederum ein unübersehbarer Hinweis darauf, dass *der Prozess des Realisierens* dieser Realität immer noch anhält. »Nehmen Sie sich Zeit und lernen Sie Seite um Seite den Leidensweg von Millionen Menschen kennen«, fordert Stéphane Courtois die Leser des *Schwarzbuchs* Ende der 1990er Jahre denn auch auf (SK, 43), so als würde dieser Prozess gerade erst vollumfänglich beginnen. Entscheidend angestoßen wurde er international nach Alexander Solschenizyns, in den 1970er Jahren zur Schullektüre aufgerücktem Erstlingswerk *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* (1962), von dem Roman *Der erste Kreis der Hölle* (1968) und mit weltweit durchschlagendem Erfolg schließlich mit dem monumentalen Bericht über den *Archipel Gulag*, der erst seitdem ein allgemein bekannter Begriff geworden ist.³⁷ Warlam Schalamows Dokumentationen des Lagersystems von *Kolyma*, auf die sich Solschenizyn ebenso als authentisches, wahres Zeugnis beruft wie auf Koestler, wird ebenfalls mit großer Verspätung rezipiert. Spuren und Zeugnisse des sowjetischen Lagersystems dokumentiert die inzwischen in Putins Russland von einer willfährigen Justiz höchstrichterlich verbotene Menschenrechtsorganisation *Memorial* seit den 1980er Jahren systematisch.³⁸ Erst danach kommt es zur Etablierung einer

35 Vgl. dessen Bilanz in: *Ein Gott, der keiner war. Arthur Koestler, André Gide [et al.] schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr*, Zürich 1950/2, 153–179.

36 A. Koestler, *Sonnenfinsternis. Roman* [1940]. Nach dem dt. Originalmanuskript, Coesfeld 2018 [=S].

37 A. Solschenizyn, *Der Archipel GULAG*, Bern 1974; *Folgeband. Arbeit und Ausrottung, Seele und Stacheldraht*, Bern 1974, 203, 389. Solschenizyn sorgt sich wie seine erwähnten Gewährsleute um die »Zukunft der Wahrheit« und fragt sich, ob sie nicht voraussetzt, dass »uns unsere heutige Gewalttätigkeit offenbar[t]« wird (ebd., 200).

38 Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Memorial_\(Menschenrechtsorganisation\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Memorial_(Menschenrechtsorganisation)), sowie die aktuelle Literaturliste unter: www.ausstellung-gulag.org/bildung/literaturverzeichnis/aktuelle-forschungsliteratur.html.

umfassenden historiografischen Befundlage, aus der François Furet 1995 in seinem Buch *Le passé d'une illusion* dann eine für die zuvor speziell in Frankreich gehegten Sympathien mit dem Kommunismus vernichtende Bilanz zieht.³⁹

Man sollte also gewarnt sein vor einer selbstgerechten Beurteilung geschichtsphilosophischer Schriften der unmittelbaren Nachkriegszeit.⁴⁰ Sie mögen im Rückblick ungenügend auf die geschichtliche Wirklichkeit bezogen erscheinen. Doch war diese seinerzeit noch sehr unzulänglich dokumentiert. Zudem versteht es sich keineswegs von selbst, welcher Status geschichtlicher Wirklichkeit überhaupt in Theorien mit geschichtsphilosophischem Anspruch zukommt bzw. zukommen sollte und wie man nach 1945, nach Stalins Tod (1953) und der darauffolgenden radikalen Ernüchterung über die Aussichten und den Sinn eines solchen Anspruchs, überhaupt noch ›Geschichtsphilosophie‹ betreiben sollte⁴¹ – ein Ansinnen, dem Ricœur frühzeitig mit erheblicher Skepsis begegnet.

39 Nicht zuletzt unter Hinweis auf Alexander Solschenizyns Rezeption in Frankreich (Furet, *Das Ende der Illusion*, 615), aber auch auf Wassili Grossmans literarisches Werk, das (bis heute) mit großer Verspätung hinsichtlich seiner historischen Bedeutung als Zeugnis totalitärer Gewalt wahrgenommen und gewürdigt wird (vgl. ebd., 586–596), u.a. bei Levinas. Furet erwähnt übrigens Merleau-Ponty und Ricœur mit keinem Wort. Vgl. Vf., *Maurice Merleau-Pontys ›Humanismus und Terror‹ heute – im Gegenlicht von Wassili Grossmans ›Leben und Schicksal‹*, in: *Journal Phänomenologie* 30 (2008), 25–38; *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. III zu Grossman.

40 Sei es unter dem Aspekt seiner empirischen, narrativen oder normativen Triftigkeit und Adäquatheit. Zu diesen Ausdifferenzierungen von Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis vgl. J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M. 1990, 88 ff., 185.

41 Das gilt auch für Furet, der aus dem Ende aller Illusionen, Geschichte sei in kommunistischem Sinne machbar, den Schluss zieht, nicht nur das »uneingeschränkte Versprechen«, das noch André Gide mit der ehemaligen Sowjetgesellschaft verknüpft gesehen hat, sondern darüber hinaus *jede* »Vorstellung von einer anderen Gesellschaft« sei »praktisch undenkbar geworden« (Furet, *Das Ende der Illusion*, 625, 673).

2. Fragen nach dem Zusammenhang von Sinn und Geschichte – ›nach‹ Hegel

Während Merleau-Ponty zu dem Ergebnis kommt, es gebe »weniger einen Sinn der Geschichte als eine Beseitigung des Unsinnns« bzw. eine fortschreitende, wenn auch von vorübergehenden Regressionen aufgehaltene Beseitigung falscher Lösungen⁴², ist Ricœur anfangs bereit, einen universalen »Sinn der Geschichte« mit Edmund Husserl zu affirmieren, glaubt aber so wenig wie Merleau-Ponty an dessen dialektische Synthese (HV, 79/GW, 74). Eine durch fortschreitende Aufhebung von Widersprüchen dialektisch quasi im Vorhinein gesicherte Identität von Geschichte und Wahrheit sollte die Konjunktion aus seiner Sicht jedenfalls nicht suggerieren.⁴³ Wenn Geschichte und Wahrheit in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bedenken sind, so gerade deshalb, weil Geschichte ›nicht gleichbedeutend‹ mit Wahrheit ›ist‹.⁴⁴ Vielmehr sollten offenbar problematische wechselseitige Bezüge, Überschneidungen bzw. Überkreuzungen von Geschichte und Wahrheit zur Diskussion gestellt werden, so dass von vornherein zu erwarten war, dass *Geschichte nicht in Wahrheit aufgeht und Wahrheit umgekehrt nicht in Geschichte aufgeht – vorausgesetzt, man hat es nicht ohnehin mit gegenseitig sich Ausschließendem zu tun*, mit Geschichte bar jeglicher Wahrheit und mit Wahrheit als Transhistorischem, substanziell aus sich heraus Bestehendem, Ahistorischem, das sich – wie die Ideen Platons, der Himmel bei Aristoteles und die menschliche Seele bei Plotin, bevor sie sich durch eigene Schuld ihre »Unverletzlichkeit« verscherzt⁴⁵ – als unanfechtbar durch jegliche geschichtliche Bedrängnis sollte erweisen können. Unter diesen Voraussetzungen wirft Ricœurs Buchtitel zwei gegenläufige Fragen auf: wie möglicherweise *Geschichte als wahr* bzw. als Wahrheit und wie *Wahrheit als geschichtlich* bzw. geradezu als Geschichte erscheinen und gelten kann.

42 M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 50, 94 [=AD].

43 Noch heute wandeln aber manche auf genau diesen Spuren, auch in Frankreich; vgl. U. J. Schneider (Hg.), *Der französische Hegel*, Berlin 2007 (wo Ricœurs Hegel-Rezeption gar keine Berücksichtigung findet).

44 Vgl. die analytischen, von Ricœur nicht eigens vorgenommenen Differenzierungen bei R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973.

45 Plotin, *Enneaden*, IV 8 [6]; zit. n. *Ausgewählte Schriften*, Stuttgart 1986, 29.

Den zweifellos ambitioniertesten Vorschlag dazu hatte Hegel vorgelegt. Folgt man seinen Vorlesungen über die Vernunft (in) der Geschichte, so kann diese als *fortschreitende Bewahrheitung des Wahren* gelten, das von Anfang an dazu bestimmt ist, erst wahr zu werden. Darin sollte sich die *Wirklichkeit und Wirksamkeit* einer der Geschichte immanenten Vernunft erweisen.⁴⁶ Allerdings um den Preis, dass vieles herausfällt und zurückbleiben muss. Keineswegs hatte Hegel ›die Geschichte‹ im Ganzen zur Wahrheit erhoben. Vielmehr bestand er auf Differenz: nicht alles ist oder wird wahr. Nicht nur lässt ein universaler Prozess fortschreitender Bewahrheitung des Wahren unvermeidlich vieles ausstehen, und zwar so, dass im Einzelnen nicht zu antizipieren ist, *was sich wann wie* (und für wen) bewahrheiten wird. Nirgends spielt sich Hegel denn auch als Prognostiker oder gar als ›wahrsagender‹ Prophet konkreter Ereignisse auf. Vieles bleibt auch zurück im Prozess des *Wahrwerdens*, vor allem natürlich das als unwahr, falsch, widersprüchlich, irreführend Zurückzuweisende, das eine fortschreitende Geschichte hinter sich und das Bewahrheitete unter sich lassen muss.

Die signifikative Differenz, die jenes zwischen Geschichte und Wahrheit geschaltete ›als‹ anzeigt, kann also bereits bei Hegel nicht bedeuten: ›nichts als...‹ – und in diesem Sinne auf eine Identität von Geschichte und Wahrheit hinauslaufen. Sie ruft vielmehr diejenigen zu ihrer Auslegung auf den Plan, die allein mit dieser Differenz umgehen können. Und das sind diejenigen, die ›da‹ sind bzw. ›existieren‹; und zwar in der Weise des (problematischen) Verstehens von ›etwas als etwas‹, wie es vor allem Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) beschrieben hatte. So handelt Ricœurs Buch denn auch nicht bloß von einem dualen Verhältnis, sondern von einer triadischen Problematik: von *Existenz, Geschichte und Wahrheit*, wobei es die menschliche Existenz bzw. das Dasein ist, dem sich in der ihm eigenen Zeitlichkeit der Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit zunächst als fraglicher aufdrängt – mit allerdings ganz ungewissem Ausgang, sei es in ungebrochenem Vertrauen auf diesen Zusammenhang und darauf, dass er fortschreitend ans Licht treten wird, sei es in vager Hoffnung, sei es in definitiver Verzweiflung und defätistischer Geschichtsverachtung oder im Sichklammern an eine Wahr-

46 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994.

heit, die einer unfassbar destruktiven Geschichte nicht ausgesetzt zu sein scheint. Wie auch immer der fragliche Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit sich endlich darstellen wird, vorauszusetzen ist allemal, *dass wir ihm als zunächst fraglichem ausgesetzt sind*.

Im Sinne dieser Überzeugung hat Ricœur offenbar nicht nur *Sein und Zeit*, sondern auch die Ontologie Gabriel Marcells, Emmanuel Mouniers Personalismus und vor allem Karl Jaspers' im März des Jahres 1935 gehaltene Groninger Vorträge über Vernunft und Existenz rezipiert.⁴⁷ Für den Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit bürgte dagegen zuletzt Alexandre Kojève⁴⁸ in seinen zwischen 1933 und 1939 an der Pariser *École des Hautes-Études* gehaltenen, inzwischen zur Legende aufgerückten Vorlesungen zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die noch heute vielfach so aufgefasst werden, als habe es zuvor überhaupt kein ›geschichtsphilosophisches‹ Denken in Frankreich gegeben.⁴⁹ Dabei

47 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München 1987 [=VE]; vgl. KJ, 25 ff. Dabei gerät auch Ricœur in das Fahrwasser des Streits um die angemessene – ontologische oder anthropologische – Deutung jenes Ausgesetztseins. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 115 f.; J. Wahl, *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954. Primär anthropologisch hatten sowohl Kojève als auch Sartre argumentiert. Letzterem kreidete das Heidegger bekanntlich als vollkommenes Missverständnis von *Sein und Zeit* an. Dagegen tendiert Ricœur auch nach dem Ausbruch der daran anschließenden Debatte dahin, die Philosophie der Existenz als eine anthropologisch-hermeneutische Theorie des ›lebenden‹, einzelnen Menschen aufzufassen und ihr eine Philosophie selbstkritischen Denkens und Urteilens auf den Spuren Kants beizuordnen. Auf der Linie dieses geradezu programmatischen Gegensatzes liegt noch sein deutlich späterer Kierkegaard-Essay. Vgl. P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323, hier: 321; *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, in: *Il Pensiero* 5, no. 3 (1960), 273–290 (auch in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 21–47 [=EC3]); *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596; Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 72–80.

48 Vgl. G. Canguilhem, *Hegel en France*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 28–38 (1948–9), 282–297; J. Hyppolite, *Vie et existence chez Hegel*, in: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, 11–41; E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005.

49 Vgl. A. Kojève, *Die Hegelschen Begriffe*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de France 1937–1939*, Berlin 2012, 63–74; J.-L. Pinard-Legry, *Alexandre Kojève. Zur französischen Hegel-Rezeption*, in: J. Sieß (Hg.), *Vermittler. H. Mann, Benja-*

spricht Kojève selbst im Anschluss an Alexandre Koyrés Hegelinterpretation⁵⁰ von der Geschichte als fortschreitender Berichtigung von Irrtümern und als Beseitigung von Widersprüchen⁵¹, deren Vorbild man in der Wissenschaftsgeschichte der Physik erkennen konnte. An dieser hatte sich in Frankreich denn auch zuletzt der Kritizismus Léon Brunschvicgs orientiert.⁵² Bei Gaston Bachelard, Georges Canguilhem und Jean Piaget vor allem wurde dieses Vorbild zum Modell einer epistemologischen Geschichte, das auch auf andere Wissenschaften wie die Biologie, die Medizin und die Psychologie übertragbar zu sein schien (ohne sich dabei noch länger mit Hegel auf eine der jeweiligen Geschichte immanente Teleologie stützen zu lassen).⁵³

Unter Berufung auf Hegel fasst Kojève Geschichte als fortschreitende Bewahrheitung des Wahren⁵⁴ abgesehen davon so auf, dass sie

min, Groethuysen, Kojève, Szondi, Heidegger in Frankreich, Goldmann, Sieburg. *Deutsch-französisches Jahrbuch 1*, Frankfurt/M. 1981, 105–118; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris 1996, sowie die Hinweise auf Jean Wahls *La Conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* (1929) und auf Henri Lefebvre in: D. Eribon, *Michel Foucault. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 1991, 45.

- 50 A. Koyré, *Hegel à Jéna*, in: *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris 1961, 35–174.
- 51 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la ›Phénoménologie de l'Esprit‹ professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Réunies et publiées par R. Queneau [1947], Paris 1968; dt.: *Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum*, Frankfurt/M. 1975, 152, 163 [=H].
- 52 Vgl. die Rückbezüge auf Brunschvicg in: Ricoeur, *L'humanité de l'homme*, 311, 321, sowie die frühe Positionierung zwischen Brunschvicgs Rationalismus und einem Henri Bergson zugeschriebenen Mystizismus in: P. Ricoeur, *Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme*, in: *Le Semeur* 38, no. 9 (1936), 541–557.
- 53 Vgl. HV, 42 zu Canguilhem, sowie J. Piaget, ›L'expérience humaine et la causalité physique‹ de L. Brunschvicg, in: *Journal de Psychologie* 21 (1924), 856–607; *Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979; M. Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], Frankfurt/M. 1981, Kap. IV, 6.
- 54 Merleau-Ponty hat letztere im Anschluss an Henri Bergson als *mouvement rétrograde du vrai* gedacht, als Bewahrheitung, die nicht einfach zum Vorschein bringt, was vorher schon wahr war. (Vgl. u.a. M. Merleau-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 107.) Überdies beschreibt er diese Bewegung so, dass sie eine Inkommensibilität des Bewahr-

alle Menschen und ihr gesamtes Leben umfasst, sofern es Vernunftansprüchen genügen muss; und zwar nicht nach Maßgabe eines ›abstrakten Sollens‹, wie es bei Kant den Anschein hatte, sondern gemäß einer der Geschichte selbst immanenten Vernunft, die *wahr werden* lässt, was als Wahrheit erst hervorgebracht werden muss und, *dank des Staates*, auch hervorgebracht und dauerhaft gesichert werden kann, so dass es zu einem wenigstens auf lange Sicht irreversiblen Fortschritt kommt. Kojève folgt Hegel auch in diesem Punkt: Versagt hinsichtlich dieser Aufgabe ein Staat oder verstrickt er sich in einen mit vernünftigen Mitteln nicht zu schlichtenden Konflikt mit anderen Staaten, so wird der Krieg über deren berechnete Ansprüche entscheiden und auf diese Weise die fortschreitende Bewahrheitung des Wahren mit Gewalt voranbringen, koste es auch den Untergang unzähliger Staaten und ihrer Bürger bis hin zur Verbrennung, aus der die Vernunft wie ein Phönix aus der Asche wiederauferstehen wird...

Nach 1945, werden viele behaupten, könne uns eine solche Geschichtsphilosophie nicht mehr zur Verfügung stehen. Es sei uns »unmöglich, Hegelianer zu sein«, statuiert Ricœur selbst (HV, 79/GW, 74), der noch drei Jahrzehnte später verlangt, »auf Hegel [zu] verzichten«⁵⁵, d.h. hier: die Geschichte der menschlichen Gat-

heiten impliziert. Das tangiert unmittelbar Ricœurs Vorstellung einer irreduzibel plural verfassten Geschichte, deren narrative Dimension erst in *Zeit und Erzählung* mit der Frage ihrer Einheit verknüpft wird. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 1951–1961, Paris 2000, 205, sowie *Vorlesungen I*, 67–73. Die Bergson'sche Formel taucht auch im Freud-Buch mehrfach wieder auf, übersetzt als »rückläufige Bewegung des Wahren«; P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 486; dt.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 475 ff. Vgl. H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985, 33, 123.

- 55 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333; frz.: *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris 1985, 280–299; *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 300 ff. [=SaA]; *Hegel aujourd'hui*, in: *Études théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355; Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. II; zur Vorgeschichte vgl. P. Ricœur, *Éthique et politique*, in: *Esprit* 27, no. 270 (2) (1959), 225–230; auch in: LI, 235–240. Bei näherem Hinsehen kommen ganz unterschiedliche Gründe der Zurückweisung Hegels ins Spiel: eine Verkenntung des in sich unaufhebbar veränderten Selbst, praktischer Weisheit und der durch sie möglichen, brüchigen Versöhnungen (ohne Vermittlung einer dritten Instanz), eine Kritik ›verstaatlichter‹ Sittlichkeit (als Bevormundung der Moralität des

tung im Ganzen nicht mehr als einen jeden ›Preis‹ rechtfertigenden Prozess fortschreitender Bewahrheitung des Wahren zu denken – so schmerzlich der infolgedessen unweigerlich eintretende Verlust auch erscheinen mag. Zerfällt so nicht jede Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie, vorausgesetzt, sie hängt ganz und gar von einem integralen Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit ab, von dem man in einem philosophischen System Rechenschaft ablegen könnte?

Die Möglichkeit eines solchen Systems bestreitet der frühe Ricoeur. Offenbar unter dem Einfluss von Jaspers (aber auch ganz ähnlich wie Merleau-Ponty⁵⁶) behauptet er, »die Wahrheit ist auf radikale Weise intersubjektiv geworden«⁵⁷, denn sie lasse sich nur kommunikativ bewähren (HV, 80/GW, 75).⁵⁸ Den Glauben an die nach wie vor bestehende Gültigkeit eines solchen Systems hatte dagegen Kojève einer ganzen Generation französischer Theoretiker eingepflicht, ohne zu sehen, wie fragwürdig dieser Glaube bereits im Lichte der radikalen Kritik dastehen musste, die Franz Rosenzweig unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkriegs gegen

Selbst), eine Kritik nicht zu rechtfertigender Gewaltsamkeit auch des Vernunft in Anspruch nehmenden Staates selbst und die Verwerfung »vorschneller« Synthesen und Totalisierungen der Geschichte auf der Basis einer Ontologie des Geistes (SaA, 300–301).

56 Vgl. HT2, 97 f.

57 Vgl. die dem entsprechende frühe Deutung des Romans *Les reins et les cœurs* (1946) von P. A. Lesort in: P. Ricoeur, *Le mystère mutuel ou le romancier humilie*, in: *Esprit* 15, no. 132 (4) (1947), 691–699.

58 Daraus hat Jaspers freilich nicht den Schluss gezogen, es sei gar keine Geschichtsphilosophie mehr möglich; im Gegenteil nahm sie für ihn die Form der »Selbsterhellung der Existenz als Geschichtsphilosophie« an (vgl. W. Brünig, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1961, 107). Dabei geht es um die Existenz von Individuen, von denen jedes »einmalig, unersetzlich, einzig« ist, so dass sie sich jeglichem System entzieht. Welche Konsequenzen Jaspers daraus in seiner eigenen Geschichtsphilosophie gezogen hat, konnte Ricoeur seinerzeit nicht wissen. Jaspers' einschlägiges Hauptwerk dazu (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955) ist im gleichen Jahr erschienen wie *Histoire et vérité*. Auf dieses Werk ist Ricoeur weder im Kontext seiner Reflexionen des Tragischen noch auch in späteren Reprisen der »Existenzerhellung« oder im Kontext der Wiederaufnahme der Schuldproblematik zurückgekommen. (Vgl. LI, 141–158; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006 [=L3], 187–209; MHO/GGV, Epilog.).

das Hegel'sche Staatsdenken gerichtet hatte⁵⁹, was dann vor allem bei Levinas auf fruchtbaren Boden fallen wird.⁶⁰ Davon abgesehen nimmt Kojève auch später nicht die bereits artikulierten Sorgen über die künftige Richtung der seinerzeit in Europa mächtigsten Staaten, das Hitler'sche sog. Dritte Reich und die Sowjetunion Stalins, zum Anlass einer entschiedenen Revision seines geschichtstheoretischen Denkens.

Zwar kann nicht einfach vorausgesetzt werden, dass sich eine Geschichtsphilosophie klassischen, Hegel'schen Zuschnitts so zu realer Geschichte verhält, dass sie durch diese direkt zu korrigieren wäre.⁶¹ Doch erschien es nach 1945 zweifellos als außerordentlich unplausibel, auf einen internen und unauflöslichen Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit zu vertrauen, zumal der dafür anscheinend zu entrichtende ›Preis‹ fortan als untragbar anmutete, noch das Unmenschlichste in diesem Zusammenhang aufgehen zu lassen. Vielmehr sprach in einem weitgehend ruinierten Europa geradezu ›alles‹ für ein weitgehendes Auseinanderfallen beider Begriffe, so dass es nahelag, allenfalls noch in menschlicher Existenz selbst nach deren Beziehung zu forschen. *Bezeugt* sie sie nicht, wie es auch Marcel, Mounier und Jaspers, jeder auf seine Weise, suggeriert hatten? Wie verhält sich dann aber das Register geschichtlicher Wahrheit zur erkannten, methodisch gesicherten und intersubjektiv verifizierten Wahrheit als historischer Objektivität?

Kein Zweifel: für Ricoeur mussten nach dem Krieg alle diese Probleme aufbrechen, die er keineswegs auf den Spuren Kojèves oder in einer anderen Spielart von Neo-Hegelianismus, etwa in Eric Weils oder Jean Hyppolites Schriften, fertig beantwortet finden konnte. So wenig wie Hegel selbst, der den Staat als »Wirklichkeit konkreter Freiheit« gefeiert hatte, traten zwar Weil und Hyppolite als Apolo-

59 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [1920], Berlin 2010; ders., *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. ⁵1996.

60 Vgl. die entsprechenden Beiträge in B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

61 Dieser Anschein wird allerdings erweckt, wenn man wie Courtois von einer erwiesenen »Vergewaltigung des Menschen durch den Staat« bzw. durch die in der »Matrix« des Kommunismus angelegten Verbrechen ausgeht und annimmt, durch diese seien die Opfer einem »Hegelschen Gesetz« der Geschichte unterworfen worden (SK, 825), von dem es sich zu befreien gelte.

geten des Staates auf, ohne ihn rigorosen Ansprüchen unterwerfen zu wollen⁶², die zuvor bei Theoretikern des Machtstaates⁶³, vielfach unter sozialdarwinistischen Vorzeichen⁶⁴, ignoriert worden waren. Keineswegs erfüllt ja jeder Staat den Anspruch gleichermaßen, dem Sinn jener Wirklichkeit auch gerecht zu werden. Aber nach den Erfahrungen von Nationalsozialismus und Stalinismus geriet das Staatsdenken als solches doch weit radikaler unter Beschuss, als es sich die hegelianischen Verteidiger der vernünftigen Wirklichkeit des Staates hatten träumen lassen. In mehreren, z. T. in *Histoire et vérité*, später dann in den *Lectures 1–3* zusammengetragenen Aufsätzen hat Ricœur frühzeitig darauf hingewiesen.

Nach 1945 standen die zwei mächtigsten Staaten auf europäischem Boden, das sogenannte Dritte Reich Hitlers und die Sowjetunion Stalins, als totalitäre Inbegriffe der Propaganda, der Lüge und rücksichtsloser Gewalt da⁶⁵ – mit der Folge eines nachhaltigen Vertrauensverlustes in den Staat als solchen einerseits und mit der Konsequenz andererseits, dass man ihn nicht verhandelbaren Legitimitätsansprüchen unterwerfen musste, die keiner politischen Macht der Welt mehr zur Disposition stehen sollten. Heute neigt man dazu, die 1948 weltweit durch die UNO verbindlich statuierten Menschenrechte als Kern dieser Legitimitätsansprüche zu verstehen und

62 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 260; E. Weil, *Hegel et l'état*, Paris 1950; J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1953; P. Ricœur, *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* [1955], in: L2, 173–187. Bei Eric Weil, der für Ricœur der maßgeblichste Neo-Hegelianer war, wird dessen kritische Distanz zu Hegel v.a. darin deutlich, dass er statuiert: der »progrès vers la non-violence définit pour la politique le sens de l'histoire«, wie es auch Ricœur zitiert, nicht ohne allerdings entschiedene Vorbehalte gegen eine dialektische Aufhebbarkeit jeglicher Gewalt geltend zu machen. Ricœur, *La philosophie politique* d'Eric Weil, 426 (in L1, III).

63 Vgl. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* [1957], München, Wien 41976; H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.

64 Diese komplexe Vorgeschichte kann hier nur gestreift werden; vgl. G. Altner (Hg.), *Der Darwinismus. Die Geschichte einer Theorie*, Darmstadt 1981; G. Claeys, *The »Survival of the Fittest« and the Origins of Social Darwinism*, in: *Journal of the History of Ideas* 61, no. 2 (2000), 223–240.

65 M. Sperber, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt. All das Vergangene... Bd. 3*, Frankfurt/M. 1994, 19, 160, 331.

anzunehmen⁶⁶, jene beiden Systeme hätten sich vor allem durch deren Verletzung ausgezeichnet. Doch die historische Rekonstruktion dessen, was jeweils genau vorgefallen war, machte jahrzehntelange politik- und geschichtswissenschaftliche, sozialgeschichtliche und -philosophische Arbeit erforderlich, die *bis heute* mit diesen Fragen beschäftigt ist: Was ist eigentlich geschehen? Worum handelte es sich dabei genau? Woher rührte, was man als Ächtung (der Juden), als Diskriminierung (politischer Gegner), gemeine Drangsalierung, Entrechtung und schließlich als Vernichtung der sozialen, bürgerlichen, rechtlichen und schließlich physischen Existenz (von Millionen Anderer) eingestuft hat, von der man sich glaubte »reinigen« zu sollen? Rührte all das etwa nur von der Macht der jeweiligen, als »monströs« abzutuernden Machthaber her, die mit deren Tod gewiss erledigt sein müsste?⁶⁷ Oder aus der unmittelbaren Vorgeschichte der jeweiligen Gesellschaften, die ihr fatales antisemitisches, rassistisches, chauvinistisches und revolutionäres Erbe so leicht nicht loswerden konnten?⁶⁸ Oder aus der neuzeitlichen Genealogie des Naturzustands europäischer, imperialistischer und kolonialistischer Machtstaaten, aus der sie hervorgegangen waren? Oder gar aus dem viel weiter zurückreichenden Ursprung Europas selbst? Was unterschied ungeachtet dessen die Systeme? Lassen sie sich als Totalitarismen begrifflich auf einen Nenner bringen? Von Simone Weil (die das Kriegsende nicht mehr erlebt hat, aber 1939/40 wie zuvor Levinas nach den historischen Voraussetzungen des Hitlerismus gefragt hatte) und Hannah Arendt über Zygmunt Bauman bis hin zu Philippe Lacoue-Labarthe und Edith Wyschogrod ist über diese Fragen auch geschichtsphilosophischer, bis heute nicht zu schlich-

66 N. Bobbio, *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin 1998.

67 Vgl. K. Breitenfellner, C. Kohn-Ley (Hg.), *Wie ein Monster entsteht. Zur Konstruktion des Anderen in Rassismus und Antisemitismus*, Bodenheim 1998.

68 Und denen das bis heute keineswegs völlig gelungen ist. Selbst die Philosophie ist nach wie vor (bzw. vielleicht sogar jetzt erst überhaupt radikal) mit der Frage ihrer Verstrickung in die entsprechende, selbst Kant und Arendt einschließende Vorgeschichte konfrontiert. Vgl. bspw. R. Bernasconi, *When the Real Crime Began: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of the Western Philosophical Tradition*, in: R. H. King, D. Stone (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, Oxford, New York 2007/8, 54–67.

tender Streit entbrannt, dessen historische Signifikanz nicht allein Historikern überlassen bleiben kann, so unverzichtbar ihre historiografische Forschungsbasis auch sein mag.⁶⁹

So unterschiedlich zu fragen, setzte seinerzeit und setzt bis heute wenigstens einen Ort voraus, wo man die Geschichte davor bewahren kann, für immer verfälscht zu werden. Heute wissen wir, welche Mühe es jenseits und diesseits der Grenzen des Kalten Krieges gekostet hat, der Anerkennung dessen zur Geltung zu verhelfen, was sich bis 1945 bzw. 1953, bis zum Suizid Hitlers und zum Tod Stalins, zugetragen hatte. Signalisierten beide Ereignisse nicht den Bankrott jenes Erbes und insofern eine tiefe Zäsur im Fleisch der deutschen und russischen, europäischen und globalen Geschichte? Wenn ja, was müsste sich daraus für den fraglichen Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit ergeben? Konnte man Mitte der 1950er Jahre überhaupt schon ausreichend darauf vorbereitet sein, ihn angesichts der angedeuteten hyperkomplexen und zugleich außerordentlich instabilen historischen Situation angemessen zu thematisieren? Verhält es sich nicht vielmehr so, dass keine Rede davon sein kann, der wissenschaftliche und interpretative Streit um das Anzuerkennende, um die Objektivität historischer Wahrheit wie auch um die Wahrheit der Antworten, zu denen sie herausfordert, sei längst geschlichtet?

69 Von den zuletzt Genannten hat nur Hannah Arendt Ricœurs Aufmerksamkeit gefunden – mit Blick auf einen frühzeitig (noch *ohne* Bezug auf sie) gebrandmarkten Totalitarismus, der als »nouveau radical« und als spezifisch moderne Krankheit (*La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne*, in: *Le Christianisme Social*, no. 4, mai [1947], 320–331, hier: 325 f.) eingestuft wird, passend zu Arendts späterem Eingeständnis, die ganze vorherige Begriffs- und Ideengeschichte des Westens erscheine ihr angesichts dieser Erfahrung entwertet bzw. unbrauchbar und erfordere deren radikale Revision. So jedenfalls kann man m. E. ihre Zeilen in *Vom Leben des Geistes. Bd. I. Das Denken*, München, Zürich ²1989, 207, deuten; vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1961/1983, 5–31, hier: 9 [auch in LI, 43–66]. Wie sehr Ricœur von einem derart radikalen (auch von Arendt selbst keineswegs ganz durchgehaltenen) Standpunkt jedoch abweicht, geht indirekt u.a. aus seiner Bemerkung hervor, Hitler habe zwar Juden, nicht aber »die Tora ermordet«; vgl. *Entretien* [avec D. Bermond], in: *Lire le magazine des livres et des écrivains* 266 (1973), 26–32, hier: 28. Zur zuvor schon aufgeworfenen Frage nach den Ursprüngen des Hitlerismus vgl. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934]. Suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris 1997; S. Weil, *Einige Überlegungen zu den Ursprüngen des Hitlerismus* [1939/40], in: *Krieg und Gewalt. Essays und Aufzeichnungen*, Zürich 2021, 99–158.

Immerhin: dieser Streit findet öffentlich statt; die historischen Zeugnisse und Quellen werden weitgehend offengelegt, die Beweislage wird zumindest in den Gesellschaften des Westens öffentlicher Kritik ausgesetzt, und jeder, der sich daran beteiligt, akzeptiert, auf Widerspruch zu treffen und möglicherweise widerlegt zu werden.⁷⁰ So ist die Auseinandersetzung mit Fragen der historischen Wahrheit fundiert in einer demokratischen Erinnerungskultur, die sich allen Zeugnissen, Quellen, Dokumentationen und Archiven öffnet, deren strittige Interpretation nicht etwa unterdrückt, sondern fördert und dabei zunächst nur eines ausschließt: den Anspruch, im ›Besitz‹ der fraglichen Wahrheit zu sein.

Diesen auch schon von Gabriel Marcel zurückgewiesenen Anspruch⁷¹ hat der frühe Ricœur als Weg in einen politischen Dogmatismus aufgefasst, an dessen Ende die »humanistischen« Aspirationen des jungen Marx vergessen und bereits bei Lenin, eklatant dann bei Stalin eine monopolisierte ›Wahrheit‹ (*prawda*) zum Instrument der politischen Repression werden konnte (vgl. SK, 824). Dieses vorläufige ›Ende‹, dessen Aufarbeitung überhaupt erst nach Nikita Chruschtschows Abrechnung mit Stalin auf dem XX. und XXII. Parteitag der KPdSU im Jahre 1956 bzw. 1961 erfolgen konnte⁷² und längst wieder empfindliche Rückschläge hinnehmen musste, offenbart in Ricœurs Sicht allerdings eine ›Pathologie‹, deren Ursprünge viel früher zu erkennen waren: in einem irreführenden Verständnis dessen, wie menschliche Existenz ›mit Wahrheit konfrontiert‹ und

70 Bereits für Polen gilt das nicht mehr uneingeschränkt, seit es dort per Gesetz verboten ist, etwa eine ›historische Mitschuld‹ an den Verbrechen der Nazis zu suggerieren. Zu solchen Mitteln glaubt man offenbar noch heute greifen zu müssen, um auf Dauer sicherstellen zu können, was von Jaspers und Arendt frühzeitig bestritten worden ist: dass es sich um ein ›deutsches Problem‹ handelt – und um nichts anderes.

71 »Je ne suis pas dans un rapport de possession à la vérité, mais j'espère être dans la vérité«; so zit. Ricœur Marcel in: *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105. Auch Merleau-Ponty hatte sich einer solchen Formulierung bedient – gleichfalls wie Ricœur *ohne* damit einen privilegierten Zugriff auf das zu intendieren, was als ›wahr‹ gelten darf. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 20, 28; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 18 f., 28.

72 Vgl. SK, 37, 281. Die »kriminelle Illegalität« des stalinistischen Regimes ist weit später offiziell eingestanden worden (ebd. 240).

in diesem weiten Sinne immer schon ›im Wahren ist‹. Damit kann nach Ricœurs, an Jaspers anschließender Überzeugung niemals ein privilegierter Zugang zu ihr oder gar ihr exklusiver Besitz, sondern nur gemeint sein, dass man sich der Herausforderung der Wahrheitsfrage selbst⁷³ stellen muss. Die Frage ist allerdings, wie das geschehen kann bzw. geschehen müsste.

3. Existenz und Wahrheit

Einer »relation possessive à la vérité« muss man jedenfalls *von Anfang an* entgegentreten, nicht erst dann, wenn sie politisch gefährliche, am Ende totalitäre Formen annimmt (HV, 67). Mit Jaspers setzt Ricœur denn auch hier an: bei der ›existenziellen‹ Wahrheitszumutung selbst, nicht beim historischen Diskurs, dem viele Fragen historischer Wahrheit vorrangig, wenn nicht gar allein anvertraut sehen wollen.⁷⁴ *Histoire et vérité* ist darum auch kein Werk eines Historikers, das sich primär um Probleme des historischen Wissens und Erkennens sowie der Methodologie drehen würde, wie man sie schon in Johann G. Droysens *Historik* (1857/8) und in Wilhelm Diltheys *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) und noch bei Raymond Aron (1934/5) und Henri-Irénée Marrou (1954) beschrieben findet, beides Autoren, die den durch Droysen und Dilthey repräsentierten Diskussionsstand der Historik und der Hermeneutik in Frankreich bereits etabliert hatten.⁷⁵ Mit den auf

73 Die bei näherem Hinsehen mehrfach ausdifferenzieren ist (s.u.). Ungeachtet dessen forschte auch Merleau-Ponty seinerzeit nach dem »origine de la vérité«, wie seine Kandidaturschrift fürs *Collège de France* mit dem unter diesem Titel angekündigten Projekt bezeugt, um das noch die späten Arbeitsnotizen Merleau-Pontys aus den Jahren 1959 und 1960 kreisen; vgl. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 215; *Sens et Non-sens*, 165; Vf., *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität*, in: R.-L. Fetz, R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Bd. 2, Berlin, New York 1998, 1248–1276.

74 Vgl. J. H. Plumb, *Die Zukunft der Geschichte. Vergangenheit ohne Mythos*, München 1971.

75 J. G. Droysen, *Historik* [1857–82], Stuttgart 1977; W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910], Frankfurt/M. 1981; R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de*

die menschliche Existenz sich Besinnenden (von Kierkegaard über Jaspers und Marcel bis hin zu Mounier) glaubt Ricœur, dass wir mit jener Zumutung bereits konfrontiert sind, bevor wir Vergangenes als distanziertes Objekt historischen Wissens und Erkennens traktieren können. Wir existieren demnach nicht, um erst *nachträglich* mehr oder weniger *zufällig* in eine verwirrende Wahrheitsproblematik zu geraten; vielmehr hat sich menschliche Existenz von Anfang an mit dieser auseinanderzusetzen.

Bereits bei Jaspers differenziert sich diese ›Problematik‹ jedoch in mehrfacher Weise aus. Jaspers fasst den von Kierkegaard adaptierten Begriff der Existenz zunächst so, dass er im Unterschied zu allen, was ›an sich‹ einfach ›da‹ ist, (a) ein Verhältnis meint, das sich zu sich selbst verhält, wie es Kierkegaard ausgedrückt hatte, der in diesem Sinne vom menschlichen *Selbst* sprach.⁷⁶ In diesem Verhältnis geht es (b) letzterem zudem *um sich selbst*; und das wiederum in einem bestimmten Sinne, nämlich so, dass es (c) danach verlangt, *sich selbst zu verstehen*; und zwar (d) *im Kontext der Situation* und der letztlich alles und alle Anderen einbegreifenden *Welt*, in der sich das jeweilige Selbst vorfindet. Dieses Verlangen erscheint hinsichtlich seiner Erfüllbarkeit aber als derart problematisch, dass die philosophische Untersuchung des ›existenziell‹ fundierten Zusammenhangs von Existenz und Wahrheit vorläufig auf gar nichts anderes bauen kann als auf (e) die Wahrhaftigkeit dessen, der ihn untersucht. Hier spricht Jaspers, an Nietzsche erinnernd, auch von

l'histoire [1938], Paris ³1964; ders., *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938], Paris 1986. Im Vorwort zur 1964er Fassung der zuerst genannten Schrift gibt Aron an, sie bereits 1934/5 verfasst zu haben. H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis* [1954], Freiburg i. Br., München 1973; GW, 51; MHO, 436 ff./GGV, 517 ff.; Dosse, SV, 224, 226. Das später wieder von Hans-Georg Gadamer und Reinhart Koselleck diskutierte Verhältnis von Historik und Hermeneutik bestimmt in revidierter Form auch das zuletzt zit. Werk (GGV, 458 ff.); vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einer Antwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 2003; sowie den Beitrag zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik in Bd. IV. Zur Aron-Rezeption (u. a. durch Marrou in der Zeitschrift *Esprit*, an der sich Ricœur frühzeitig beteiligt hat) mit Blick auf dessen Rezeption deutschen geschichtstheoretischen Denkens und die allgemeine intellektuelle Lage jener Zeit in Frankreich vgl. Colquhoun, *Raymond Aron. Vol. 1. The Philosopher in History. 1905–1955*, bes. 148 f., 248 ff., 301, 352.

76 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* [1849], Frankfurt/M. 1984, 13 f.

»Redlichkeit« (VE, 157⁷⁷), die allerdings nicht einfach für sich selbst in Anspruch zu nehmen ist, wenn sich jede für ›wahr‹ gehaltene, auf Wahrhaftigkeit gegründete Einsicht nur (f) kommunikativ bewähren kann, wobei sie auf die Anerkennung Anderer rückhaltlos angewiesen zu sein scheint (VE, 78 f.).

Ob dabei die angestrebte »Existenzerhellung« (VE, 49) wirklich gelingt, ist eine andere Frage.⁷⁸ Jaspers zieht das selbst grundsätzlich und in mehrfacher Hinsicht in Zweifel, wo er davon spricht, menschliches In-der-Welt-sein stelle sich als »unaufhebbar dunkel« dar. Nicht zuletzt deshalb gilt für Ricœur: »je suis un autre pour moi.«⁷⁹ Dies sei darüber hinaus allenfalls (wenn überhaupt) kommunikativ aufzuklären, vorausgesetzt, man kann sich tatsächlich »appellativ« an Andere wenden, so dass es zu gegenseitigem Aufeinander-hören und dann auch zu Verständigung kommt, die selbst dann, wenn sie gelingen sollte, keine »Erkenntnis« dessen leisten kann, was es in dem zuvor differenzierten Sinne bedeutet, zu ›existieren‹ (VE, 54). Mindestens setzt dies voraus, dass jemand *bereits einer Wirklichkeit ausgesetzt* ist, in der sich jenes Verhältnis (zu sich selbst) konkret darstellen und die Frage auf den Plan rufen kann, um *wen* es sich dabei handelt.

Die schon Kierkegaard und den frühen Jaspers umtreibende Frage, nicht *was*, sondern *wer* wir sind bzw. *wer* jede(r) *für sich genommen* ist⁸⁰, kann keine rein reflexive Antwort finden, davon ist auch Ricœur frühzeitig mit allen überzeugt, auf die er sich als Philosophen menschlicher Existenz beruft. Niemand, heißt das, kann

77 J.-L. Nancy, »Unsere Redlichkeit!«, in: W. Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin, Wien 2003, 225–248.

78 Diesem Begriff bleibt Ricœur dauerhaft verpflichtet; vgl. *Éclairer l'existence* [1986], in: LI, 155–158; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004, 368; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 317.

79 Wobei bereits das spätere Grundmotiv einer Hermeneutik des Selbst anklingt, das geradezu »als ein Anderer« (»soi-même comme un autre«) charakterisiert wird. Vgl. M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 353 [=KJ]. Darüber hinaus wird fraglich, ob die Art und Weise, wie das Selbst von unaufhebbarer Alterität unterwandert wird, auch ein neues Verständnis davon erfordert, um was es ihm geht. Nicht nur ›um sich selbst‹ besorgt und insofern geradezu ›ethisch tot‹ zu sein, würde Levinas antworten, dem Ricœur am Ende darin weit entgegenkommt.

80 Zur Vorgeschichte der Wer-Frage vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

im bloß reflexiven Rückgang unvermittelt auf sich selbst herausfinden, wer er oder sie ist; es bedarf dazu der viel zitierten Umwege des Verstehens über die Welt, die Anderen, die Geschichte, um allenfalls indirekt dem Zusammenhang von Existenz und Wahrheit auf die Spur zu kommen. Ist er nicht etwa von sich aus evident, sondern in jeder Hinsicht problematisch, so kann laut Jaspers nur der Einsatz der eigenen, freilich niemals einfach für sich in Anspruch zu nehmenden, vielmehr nur im Verhältnis zu Anderen bezeugten Redlichkeit weiterhelfen, die allerdings sofort pervertiert zu werden droht, wenn man glaubt, sie sich selbst bescheinigen zu können.

Am Anfang dessen, was man später pauschal »Existenzphilosophie« genannt hat⁸¹, steht also Wahrheit als (niemals durch sich

81 Vgl. die frühe Charakterisierung durch Karl Löwith: *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, 1–18; sowie E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes* [1947], in: *Œuvres de Mounier*, T. III, 1944–1950, Paris 1962, 67–178 [=CEM]; Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, ch. II; B. Waldenfels, *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, 742–752; ders., *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 55 f., wo Ricœurs Engführung von Existenzphilosophie und Anthropologisierung bemängelt wird. Schon Jean Wahl, der in seinem Buch *Le malheur de conscience* (1929) selbst einen »existenzialisierten« Hegel in Frankreich bekannt gemacht hatte, prophezeite Mitte der 1930er Jahre: »l'existentialisme est la mort de l'existence« (SV, 118; vgl. E. Kleinberg, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France 1927–1961*, Ithaca, London 2005, 84 ff.). Und nach dem Krieg sahen sich auch Autoren wie Fritz Heinemann dazu genötigt, zu fragen, ob diese Art Philosophie nicht eine Totgeburt sei. Fast alle, auf die der Terminus gemünzt worden ist, haben ihn, mit der Ausnahme Sartres, im Übrigen von sich gewiesen. Siehe F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?* [1949/1950], Stuttgart ²1954; W. Janke, *Existenzphilosophie*, Berlin, New York 1982; sowie die Zwischenbilanz von P. Ricœur in: *Phénoménologie existentielle*, in: *Encyclopédie française. XIX. Philosophie et religion*, Paris 1957, 19.10–18–19.10–12, und den Rückblick in: P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968. Bereits in der frühen Studie über die Aufmerksamkeit hatte sich Ricœur mit Blick auf die »philosophie de l'existence« gegen einen »mythe d'un sujet impersonnel« gewandt: *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle philosophique de l'Ouest* 4, no. 15 (1940), janv.-mars, 1–28, hier: 27 (auch in: EC3, 51–93); dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer praktischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Paderborn 2019, 345–381, hier: 379. Nach dem Krieg geht Ricœur nur noch vom Plural »Existenzialismen« (darunter auch ein »schwarzer«) aus; *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies*

selbst allein verbürgte) Redlichkeit oder Wahrhaftigkeit, die sich um das Selbstverständnis eines Subjekts dreht, das sich rückhaltlos Anderen und der Welt ausgesetzt weiß; und zwar derart, dass es sich keinesfalls seiner selbst vergewissern kann, wie es in der cartesianischen Tradition angenommen worden war, die das Problem der Gewissheit allerdings auf die Frage, *was wir sind*, bezogen hatte, um über Descartes' *res cogitans* bzw. »denkendes Ding« (das viel zitierte »Ich«) am Ende nicht wesentlich hinauszugelangen. Im mit Mikel Dufrenne in Gefangenschaft auf deutschem Boden geschriebenen Frühwerk⁸² *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) ist dagegen von einer »vérité que je suis« die Rede, die nur dadurch wirklich sein könne, dass sie bezeugt wird.⁸³ »L'existence ne fait [...] le vrai, elle l'atteste« (KJ, 195, 202). Und dazu ist sie rückhaltlos auf Andere angewiesen: »J'ai besoin de l'autre pour être vraiment moi.« »Le propre du vrai est donc de se faire comprendre et approprier par l'autre« (KJ, 155, 202 f.).

In diesem Sinne konstituiert der Dialog »symphilosophisch« menschliche Existenz, die dem Selbst nicht aus eigener Kraft dazu

de l'existence, in: *Le Problème de la philosophie chrétienne*, Paris 1949, 43–67, hier: 51; *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 438. In einem viel späteren Interview (1988) befindet Ricœur: »existentialism belongs completely to the past« (C. E. Reagan, *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago 1998, 110). Die frühzeitig von Löwith v.a. mit Blick auf Kierkegaard und Jaspers monierte »Weltlosigkeit« eines radikal nur auf sich selbst gestellten Selbst, das mangels genügenden Anhalts am »Allgemeinen« in keiner Weise mehr (im Sinne Hegels) »substanziell« werden könne und deshalb zu »romantischer« Vereinzelung neige, hätte Ricœur weitgehend teilen können. Der Weltbezug wird für ihn später allerdings von zentraler hermeneutischer, textuell vermittelter Bedeutung sein; mit der Apologie einer »natürlichen Welt«, wie sie Löwith nach dem Krieg anstimmen wird, verbindet ihn kaum etwas.

82 Vgl. C&C, 18 f./CeC, 33 f. zum Verständnis dessen, wie dies überhaupt möglich war, sowie P. Ricœur, *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 1–38, hier: 29 (zuerst veröffentlicht unter dem Titel *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite* im *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1 [1951], 3–29); C&C, 16/CeC, 30 f.

83 Diese »existenzielle« Problematik ist für den frühen Ricœur eindeutig christlichen Ursprungs; vgl. P. Ricœur, *Le revouvement du problème de la philosophie chrétienne*, 49. Vor diesem Hintergrund hätte er auch jenes *Hic et nunc* betitelte Manifest der Karl Barth nahestehenden Intellektuellen unterschreiben können, in dem es heißt, es gehe darum, »[de] attester que la raison d'un homme n'est pas sa raison d'être« (SV, 53).

verhelfen kann, herauszufinden, *wer* es in Wahrheit ist (KJ, 204, 347). So soll letztlich für jede(n) im Verhältnis zu allen Anderen gelten: »nous sommes témoins de l'existence«, d.h. einer *Inter-Existenz*, in der niemand von sich aus wissen kann, *wer er oder sie ist*. Dabei ist jede(r) eine nicht bzw. nur vermeintlich imitierbare Ausnahme.⁸⁴ Je mehr man mit Anderen in Kommunikation tritt, desto klarer müsste das werden⁸⁵; vorausgesetzt, eine als inauthentisch eingestufte, schon von Kierkegaard beschriebene Furcht davor, überhaupt auf individuelle Art und Weise ›jemand‹ zu sein, verbaut dies nicht früher oder später.

Weit entfernt, die Redlichkeit auf ein sich selbst privilegierendes und selbstgerechtes Selbst zurückzuwerfen, muss dieses sich demnach als auf Andere rückhaltlos angewiesen erfahren, um sich selbst in seinen Verhältnissen zur Welt verstehen zu lernen. Beziehung zu Anderen findet dabei in Modi der Begegnung statt, in denen sich Andere als solche jeglicher subjektiven Konstitutionsleistung entziehen. »On rencontre autrui, on ne le constitue pas«, schreiben Dufrenne und Ricœur mit Sartre.⁸⁶ Noch hat hier die Begegnung vor allem den Charakter des Kampfes⁸⁷ (um Anerkennung bzw. des

84 KJ, 22 ff. Dem entsprechend gilt das Individuum als »ineffable«, denn »il n'y pas de genre existence«: jede ist »existence singulière: exception« (KJ, 160 ff., 329, 330), die nur an eine andere Ausnahme appellieren kann (KJ, 338 f.), ohne dass es dabei irgendeine soziale Garantie des Gelingens gäbe.

85 Vgl. die späte Wiederaufnahme dieser Überlegungen in: P. Ricœur, *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988), oct.-déc. 83–99. Hier wird das Selbst geradezu definiert durch sein Antworten auf den Anderen; dabei realisiert es sich als *ipséité exceptionnelle* – »singularisiert« kraft des Appells des Anderen (83, 88).

86 Vgl. KJ, 154.

87 »Il faut s'affronter pour être autre que l'autre« (KJ, 189), was einer (radikal pazifistischen) Apologie der Nicht-Gewalt zuwiderläuft. Und im Aufsatz über *Sympathie et respect* gilt das agonale Verhältnis verschiedener Bewusstseins als Schlüssel zur Alterität des Anderen (*Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4 [1954], 380–397, hier: 387). Von einer generalisierten Theorie des Kampfes rückt Ricœur in seinen späten Reflexionen über »Wege der Anerkennung« deutlich ab. Aber bereits im Frühwerk kündigen sich mit Mounier abweichende Akzente an: einem juridisch-rationalistischen Menschen, der eifersüchtig über seine Rechte wacht, stellt es einen ›gebenden‹ und generösen, ja sich wegschenkenden Menschen als »personne désarmée« entgegen (HV, 150–163) – in einer Welt, die uns von Geburt an so ›gegeben‹ sei, dass sie von einer »passion de l'avoir«

Anerkennens), wie ihn Kojève mit Hegel beschrieben hat, dem die beiden Autoren ähnlich wie wenig später Derrida⁸⁸ zuschreiben, das »Problem des Anderen« als solchen im Grunde entdeckt zu haben (KJ, 153, 158). Anders als Hegel aber bestehen sie auf der unaufheb-
baren Alterität jedes Anderen: »La tension entre l'individu et le social ne peut disparaître. [...] L'existence est toujours ›l'exception‹, [...] hérétique« (KJ, 161) – »sans *Aufhebung*«, wie es im Original deutsch explizit heißt (KJ, 373). Unversehens ist man so von der Ontologie des Daseins bzw. menschlicher Existenz zum Leben des Einzelnen übergegangen – woran sich bis heute die Geister scheiden.⁸⁹

Alle diese Beschreibungen bleiben zunächst auf der Ebene der Wahrhaftigkeit (*véracité*) menschlicher Existenz, die in eine »vérité dialogale, réciproque« übergehen muss, da sie sich niemals selbst genügen kann.⁹⁰ Auch kommunikative Wahrheit aber kommt über die Misslichkeit nicht hinaus, keinem objektiven Kriterium genügen zu können. Jederzeit droht sie in eine Vielzahl von ›Wahrheiten‹ zu zersplittern (KJ, 171) und gar nicht über sie hinauszugelangen. »La vérité reste multiple«; »une vérité bornée [...] dans l'intervalle d'une vie d'homme«, einer »irréductible pluralité« und »incurable temporalité« überantwortet (KJ, 207, 209).

bzw. »d'exploitation dominatrice« nur zu verfehlen ist, wie es scheint (vgl. MJ, 69, 73). Wenn Ricœur durchgängig auf dem menschlichen ›Können‹ besteht, so meint er offenbar, dass dieses *nicht* sogleich in eine derartige Leidenschaft münden muss. Noch in *Le Juste 1* [1995], Paris ²2022, 30, bleibt indessen das *sujet capable* eindeutig die Basis des Rechts (wie auch des guten Zusammenlebens in gerechten Institutionen).

88 Vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 191.

89 Die Heidegger'sche Trennung von Ontischem und Ontologischem, Existenzziel und Existenzialem weist Ricœur zwar nicht grundsätzlich zurück, neigt aber dazu, sie hermeneutisch zirkulär zu verstehen: Ausgehend von einem anderen, gewissermaßen entsorgten Verständnis des Todes bspw. gelangt man zu einem anderen Verständnis dessen, worum es dem Selbst in seinem Sein geht, wenn nicht nur um ›es‹ bzw. ›dieses selbst‹. Siehe auch Mounier, CEM, 83; E. Levinas, *Ein Beitrag zu Jean Wahls Buch ›Kleine Geschichte des Existentialismus‹*, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, 93–100. Die Kritik einer vom Existenziellen sich weitestgehend abwendenden Seinsfrage entfaltet Ricœur ausführlich in: *Heidegger und die Frage nach dem Subjekt* [1968], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 123–136; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969/2013], Paris 2017, 305–320.

90 KJ, 167, 164; L1, 144.

Mit Jaspers bestehen beide Autoren allerdings auf dem fraglichen Vernunftbezug menschlicher Existenz, welcher in der für diese selbst in Anspruch genommenen Redlichkeit bzw. Wahrhaftigkeit (und in diesem Sinne: ›Wahrheit‹) keineswegs aufgeht. Existenz ist darüber hinaus auf Wahrheit als Vernunft angelegt, nimmt Jaspers an; und »qui veut raison, veut objectivité« (KJ, 41).⁹¹ Zwar kann niemand das »Feld« geschichtlicher Existenz gleichsam überfliegen bzw. im Ganzen übersehen und auf diese Weise zu deren Totalität vorstoßen (KJ, 205).⁹² Gerade deshalb sind wir allerdings auf eine kommunikativ zu etablierende Übereinstimmung angewiesen. Das *wahre Leben* mag ›abwesend‹ sein, wie Stéphane Mallarmé schrieb (KJ, 280, 358, 390). Aber bedeutet dies, dass ein auf geschichtliches Verstehen angewiesenes Selbst darauf verzichten muss oder kann, so etwas wie historische Objektivität sicherzustellen? Davon ist Ricœur nicht überzeugt.

Zumindest provisorisch sollte man das *existenzielle Register der Wahrheit*, um die es dem singulären menschlichen Selbst geht, sei es in der Form der Wahrhaftigkeit, sei es in redlicher Kommunikation, vom *Register historischer Wahrheit* unterscheiden, das Ricœur so wenig wie Jaspers auf ersteres *reduziert* sehen wollte, auf das sich zunächst lediglich die Hoffnung gründen soll, »d'avoir accédé à la vérité« (KJ, 378⁹³). So wird Wahrheit nicht als Gewissheit erschließbar, die kommunikativer Bewahrheitung und Bewährung gar nicht erst bedürfte. Im Gegenteil: der Zugang zur Wahrheit (als fraglicher, gerade nicht zu besitzender, so wie er zunächst in menschlicher

91 Mounier schrieb schärfer: die »vérité vécu ne connaît jamais la vérité« (CEM, 164).

92 Vgl. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 33, 47, 59, 115, 168.

93 Hier bezieht sich der Begriff der Wahrheit letztlich offenbar auf das Sein, durch das menschliche Subjektivität eine ontologische »Dezentrierung« erfährt (KJ, 354 ff.; P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 82, 186 [=MJ]), die Dufrenne und Ricœur mit Blick auf Marcel auch als zweite »kopernikanische Revolution« einstufen, derzufolge wir wissen sollten, dass die »vérité du monde [...] aus mir«, aber nicht »durch mich« gegeben ist (dt. i. Orig.; KJ, 353, 356, 371; vgl. MJ, 40, 82, 259). Dieser Wahrheit gilt auch die »attestation de l'être« (KJ, 377). In *Das Selbst als ein Anderer* ruht sie ganz und gar auf dem zugleich *sich bezeugenden* Selbst, das auf diese Weise »am Werke ist« (SaA, 365, 370). Es bleibt freilich ein Desiderat, diese Verbindungslinien zwischen den frühen und späten Werk Ricœurs ganz auszuziehen.

Existenz aufscheint) macht das rückhaltlose Angewiesensein auf Andere deutlich, die erst zur kommunikativen Bewahrheitung des Wahren beitragen können; gegebenenfalls eben auch in der Form eines kritisch-historischen Diskurses.

4. Abwehr des Äußersten

Bevor Ricœur das Feld des fraglichen und, wie er bereits weiß, »abgründigen« Zusammenhang von *Geschichte und Wahrheit* betritt, lässt er in seinem mit Dufrenne verfassten Buch zu Jaspers folgenreiche Vorbehalte anklingen.

In der Tiefe geschichtlicher, in keinem System integrierbarer Existenz stoßen wir auf ärgstes, äußerstes Leiden, auf dafür verantwortliche Verfehlungen und auf eine Schuld, die zu einer »passion de la nuit« verführen könnten, welche jegliche Versöhnung verweigert und sich einem fragwürdigen »goût de la catastrophe« hingibt (KJ, 174, 181, 391, 393). All das weisen Dufrenne und Ricœur ebenso zurück⁹⁴ wie die Verzweiflung, fatale Auslieferung an den Tod und in diesem Sinne finales Scheitern (das Jaspers bekanntlich in vielen Schattierungen untersucht und sogar mit »dem Geschichtlichen« identifiziert hatte).⁹⁵

Wie ihr nachträglich beigefügter Anhang, ein knapper Kommentar zu Jaspers' 1946 veröffentlichter Abhandlung *Die Schuldfrage*⁹⁶, beweist, ahnten beide Autoren bereits, welche Ausmaße, welche Exzesse und welche radikalen Erscheinungsformen der Gewalt fortan nicht mehr zu ignorieren sein würden⁹⁷, wenn man sich darüber

94 KJ, 277, 279, 348, 381, 388.

95 Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 224.

96 Zum Kontext und zur Aktualität vgl. Vf., *Verfehlte Ethik und politische Schuld. Zur systematischen Aktualität von Karl Jaspers' Abhandlung »Die Schuldfrage« (1946) – mit Blick auf John K. Roths »The Failures of Ethics« (2015/8)*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 51 (2020), 125–164.

97 Mit David Roussets *L'univers concentrationnaire*, Paris 1946 und Robert Antelmes *L'espèce humaine*, Paris 1956 (dt.: *Das Menschengeschlecht*, München 1990) – »das in der französischen Literatur als Standardwerk über die Lager, die Deportation, die totale Menschenverachtung und systematische Vernichtung gilt« – beginnt seinerzeit in Frankreich die Verschärfung jener Fragen erst, was den Nationalsozialismus angeht (was bei Ricœur zunächst nicht erkennbar

klar werden wollte, wie ›nach 1945‹ überhaupt noch – und anders als mit Hegel und Kojève – ein Zusammenhang von Wahrheit und Geschichte zu denken wäre. Das frühe Jaspers-Buch sollte zeigen, wie ein existierendes Selbst aus sich heraus der Frage nach Wahrheit *ausgesetzt* ist und dass sie sich keineswegs auf ein subjektives oder ontologisches Im-Wahren-sein⁹⁸ *reduzieren* lässt. Wenn dieses aber geschichtlich Gestalt annimmt infolge seines Angewiesenseins auf Kommunikation mit Anderen, dann kommt man nicht mehr an der Frage vorbei, wie sich Geschichte weit über den Rahmen der von Kierkegaard beschriebenen »Stadien« eines Lebensweges und über den von Dilthey und Heidegger hermeneutisch und ontologisch charakterisierten »Lebens-« bzw. »Daseinszusammenhang«⁹⁹ Einzelner hinaus darstellt.

Der Anhang zu Jaspers' Buch über den Schuldkomplex zeigt freilich, wie sich mit dieser Frage die *historische Dimension der Wahrheit*, um die es Ricoeur in seinem nächsten Buch ging, erst im Nachhinein wirklich Geltung verschaffte.¹⁰⁰ Zwar kommt eine »historicité joint au monde« bereits mit Dufrenne genauso zur Sprache wie Dimensionen der Schuld, der Fehlbarkeit und der Vergebung angesichts einer Politik, die offenbar in einen totalitären Staat münden kann (KJ, 379–392, 333). Aber dass all das auf eine allgemeine »misère désespérée dans le monde« hinauslaufen soll, wird nicht hingenommen (KJ, 194). Die Spur dieser Widersetzlichkeit führt einerseits auf Marcells Gedanken, angesichts einer »Gabe des Seins«

wird). Für Antelme wird dann Sarah Kofman *Paroles suffoquées* (frz.: 1987; dt.: *Erstickte Worte*, Wien 1988) schreiben – mit Blick auf Maurice Blanchot, dessen erst 1980 publiziertes Buch *L'Écriture du désastre* (dt.: *Die Schrift des Desasters*, München 2005) ebenfalls auf dieser Linie liegt. Philosophisch ist es bislang wenig rezipiert worden. Ein weiterer Hinweis darauf, dass die Geschichte der Auseinandersetzung mit der Gewaltgeschichte, auf die sich Ricoeur beziehen musste, nach wie vor nicht als abgeschlossen gelten kann. Vgl. zum Kontext Vf., *Maurice Blanchots ›Schrift des Desasters‹ und die Historizität menschlicher Sterblichkeit*, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 18, Heft 1: »Todeszonen« (2020), 92–127, sowie das zit. Vorwort von J. Altwegg zu Kofman, 13–23.

98 Wie es Heidegger im erwähnten *Brief über den »Humanismus«* an J. Beaufret als menschlicher ›Subjektivität‹ gerade entzogen charakterisiert: als »Wahrheit gewährende[s] Wesen des Seins« (80).

99 Vgl. C&C, 93 f./CeC, 143 f.

100 Siehe auch die Beiträge zu Jaspers in L1, 141–160.

(*don de l'être*; KJ, 354; HV, 184) zu Dank verpflichtet zu sein, und auf die mehrfach wieder aufgegriffene Idee einer diesen Dank fundierenden ontologischen »Bejahung« zurück, wie sie Jean Nabert beschrieben hatte, die in der »véhémence d'exister«, im Willen zu leben, nachträglich affirmiert wird.¹⁰¹ Andererseits weist jene Spur weit voraus auf das Spätwerk, in dem man es ebenfalls mit der Weigerung zu tun bekommt, der Gewalt, dem Krieg, der Vernichtung das letzte Wort und künftige Geschichte insofern sich selbst zu überlassen. Was auch immer sich in ihr bislang zugetragen haben mag, sie soll nicht alle, die ihr rückhaltlos überantwortet waren und sind, in jener Nacht untergehen lassen. Von einem geschichtsphilosophischen »catastrophisme«, der an Kants »terroristische Vorstellungsart der Menschengeschichte« erinnert¹⁰², hält sich Ricœur ebenso fern wie von einem Purismus, der sich jeglicher geschichtlichen Anfechtbarkeit entzieht. Schließlich bestehe unzweifelhaft die immer neu sich stellende Aufgabe »d'ouvrier l'histoire«.¹⁰³ »Faire parade de malheur« kommt ebensowenig infrage wie Nachgiebigkeit in dieser – religiösen, eschatologisch motivierten – Angelegenheit (KJ, 398; HV, 20).¹⁰⁴

101 HV, 21/GW, 314, 318, 335 ff. Dem Schlüsselaufsatz von HV entspricht: P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–65. Zum Kontext vgl. J. Dosse, *Un philosophe dans le siècle*, in: J. Porée, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 215–236, hier: 218. Die Rede vom Sein und von dessen willentlicher Bejahung geht bis ins Spätwerk hinein mit dem Konzept eines ebenfalls bejahten Zusammenlebenwollens eine enge Verbindung ein, am Ende aber infragegestellt von Levinas' Bedenken, ob der Andere je als Seiendes im Sein aufgehen kann. Diese Bedenken könnten dazu führen, dass in dieser Perspektive auch das Frühwerk Ricœurs in ganz neuem Licht zu sehen ist.

102 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 261–393, hier: 353.

103 Auch dies ein bis ins Spätwerk hinein zentraler Gedanke Ricœurs, der hierbei Raymond Aron im Sinn hat, wenn er verlangt, Geschichte zu »defatalisieren« (C&C, 125/CeC, 189) und die Dialektik von Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten offen zu halten.

104 So heißt es in dem frühen Aufsatz *Le Chrétien et la Civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social* 54, no. 5 (1946), 423–436, sinngemäß: auch angesichts der Verzweiflung der Anderen (»désespoir des autres«) dürfe diese allenfalls das vorletzte Wort haben (436).

Wie es scheint, hat Ricœur einer radikalen Auslieferung jedes Einzelnen, ganzer Staaten und der Welt im Ganzen an eine fatale, heillose Geschichtlichkeit wenn nicht von Anfang an, so doch nach dem Krieg einen Riegel verschieben wollen, nicht zuletzt in der Hoffnung auf die Herrschaft des Rechts als »seule salut dans le monde« (KJ, 396), nicht jedoch in der Hoffnung auf eine idealisierte, utopische Zukunft, wie sie noch Kojève unter Berufung auf Hegel ausgemalt hatte.¹⁰⁵

Kojève hatte bei Jaspers promoviert, tat sich aber als Advokat einer Position hervor, derzufolge nach wie vor gelten sollte: »Wenn es eine GESCHICHTE gibt, ist es die Hegels. Es kann keine andere geben«, wie Sartre in seinen offenbar auf die Jahre 1947/8 zurückgehenden *Entwürfen für eine Moralphilosophie* schrieb, ohne zu vergessen, dass sich »der Existentialismus gegen die GESCHICHTE durch Affirmation der unreduzierbaren Individualität der Person« gewandt¹⁰⁶ und darauf bestanden hatte, »dass das Leid der Geopfer-ten nicht einholbar ist«. ¹⁰⁷

Dergleichen Skrupel sind Kojève offenbar fremd. Wie Hegel sucht er nach personifizierten Höhepunkten der Geschichte und wird wie dieser zuvor bei Napoleon, so nun seinerseits prompt bei Stalin fun-

105 Später bedauert Ricœur allerdings rückblickend, lange Zeit die juristische Dimension des Sozialen und Politischen unterbelichtet gelassen zu haben und unterwirft sogar die in seinen letzten Jahren bedachte Hospitalität dem Recht (C&C, 116, 65 f./CeC, 177, 102 f.), dem er offenbar auch den Frieden weitgehend anvertraut wissen will. Siehe dazu die Bestimmung der Rechtsprechung in *Le Juste 1* [1995], Paris 2022, 20 f. Auf anti-juridistische Momente bei Ricœur wird demgegenüber im Beitrag zu Existenz, Geschichte und Wahrheit (Bd. I) hingewiesen.

106 An dieser Stelle mag Sartre Mounier im Blick gehabt haben, der es in seiner *Introduction aux Existentialismes* (1947), als »péché originel« jedes Rationalismus bezeichnet hatte, zu vergessen, dass er es stets mit einem individuellen, sprechenden Wesen zu tun habe (CEM, 76). Genau hier zweigt dann auch Levinas' Apologie des Sagens (*dire*) ab, deren Vereinbarkeit mit der klassischen idealistischen Philosophie allerdings von Derrida streng untersucht und infragegestellt wurde. Dass dieses Sagen als Antwort auf den Anderen, vor allem im Modus des Hörens, gedacht wird, führt weit hinter die Quellen des Existenzialismus zurück, die Mounier für ihn in Anspruch nimmt: Pascal, Maine de Biran und Kierkegaard, deren Denken einem um sich besorgten Selbst verpflichtet ist, das jene Apologie gerade ethisch zu unterlaufen sucht.

107 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 59 f.

dig.¹⁰⁸ Dabei gefällt ihm das – rückblickend an Friedrich Hölderlin erinnernde – Bild von einem Katarakt der zeitlichen Wirklichkeit, der die Individuen ins Nichts hinabstürzen lässt¹⁰⁹, während sich über ihm ein »Regenbogen« zukunftsweisender »Ideen« zeigt, einer *fata morgana* nicht unähnlich. Kojève aber glaubt an die Zukunft und fragt sich, wem sie wohl »gehört« (H, 14, 40). Antwort: dem Knecht bzw. all jenen, die historisch in einer äquivalenten Rolle auftreten, um die von Hegel und anschließend von Marx beschriebene Dialektik in Gang zu setzen, an deren absehbarem Ende die »Erlösung der Geschichte von der Natur« stehen sollte, in der »das Wahre als Subjekt« endlich ganz zum Vorschein und zum Ziel kommen würde (H, 217, 220, 279).

Dieser Ausschnitt wird eine Anthropologie zugrundegelegt, derzufolge es hierbei um Menschen als begierige und dabei aufeinander bezogene Wesen geht, welche infolgedessen miteinander in Konflikte geraten, die sie nur durch gegenseitige Anerkennung befrieden und davor bewahren können, dass das dabei aufs Spiel gesetzte Leben zu Tode kommt (H, 23, 25). Kojève spricht von einer Andere »unterwerfenden« Begierde, der es scheinbar um jeden Preis darum zu tun ist, sich gegen sie zu behaupten, und gerade deshalb zu scheitern droht (H, 57 f., 63). Wenn der Andere getötet wird, »nützt« sie nichts. Und da der Mensch geradezu »Anerkennen *ist*«, wie Hegel schrieb, droht auch er ganz und gar zu scheitern, wenn dieses Anerkennen nicht gegenseitige Form annimmt und die Aussicht eröffnet, dass durch ihre derart vernünftig gewordene Befriedigung die Geschichte beendet werden kann (H, 46, 64). In der Wirklichkeit der »letzten Menschen« würde sich demgemäß zeigen, dass »der

108 Vgl. H, 12, sowie das Gespräch mit Kojève unter dem Titel *Hegel, das Ende der Geschichte und das Ende des philosophischen Diskurses* aus dem Jahre 1968, in: Sieß (Hg.), *Vermittler*, 119–126, hier: 123.

109 In *Hyperions Schicksalslied* heißt es (F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen o. J., 252):

»Doch ist uns gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.«

Mensch nichts anderes als sein Werden« ist, dessen ganzer Sinn eben darin liegt, zu uneingeschränkter Wirklichkeit zu gelangen (H, 26, 56) – was jedem ›zwischenzeitlich‹ Existierenden, Arbeitenden, sich Verschwendenden, dem Krieg Ausgesetzten... offenbar verwehrt bleiben muss. Unter dieser Voraussetzung kommt die Weltgeschichte aufbauend auf dem voran, was die Menschen getan haben bzw. was ›der Mensch‹ getan hat (H, 49, 72) – im Medium einer rückhaltlos nicht nur vergeschichtlichten, sondern futurisierten Zeit¹¹⁰, die die inkarnierten, sterblichen, im Tode ganz und gar zunichtewerdenden Wesen hinter sich lassen muss.¹¹¹ Zwar gibt Kojève an, wie Hegel (bzw. Kant) um die Einzigartigkeit und den absoluten Wert jeder individuellen Person zu wissen, doch zweifelt er dessen ungeachtet nicht an der Realisierbarkeit eines »allgemeine[n] und homogene[n]« Staates, der »die Individualität völlig verwirklicht« und zugleich »die Geschichte zum Abschluß« bringen können sollte (H, 195, 322, 197).

Wie gezeigt, hat Ricœur niemals eine solche Homogenität für möglich oder auch nur für wünschenswert gehalten, so viele (politische) Sympathien ihn auch mit einem ›humanistisch‹¹¹² gewendeten Sozialismus auf der linkshegelianischen Linie der Marx'schen Frühschriften verbanden. Als sozial und sozialistisch eingestellter Protestant steht er zunächst durchaus auf der Seite eines ›geknichteten‹ Proletariats und sympathisiert mit der Idee einer klassenlosen Gesellschaft, die auch Kojève vorschwebte (H, 288). Aber zu keiner Zeit war er davon überzeugt, diese werde je eine homogenisierte Allgemeinheit¹¹³ im Sinne Kojèves herbeiführen und als solche kön-

110 Diese wird geradezu durch die Zukunft hervorgebracht: H, 123.

111 H, 202, 229, 243 f., 248 ff. Kojève vertritt erklärtermaßen eine »atheistische« Position »rückhaltloser Hinnahme des Todes«, um das Todesbewusstsein auf diese Weise zu »humanisieren« (H, 229, 260, 265). So glaubt dieser Autor, Hegels *Phänomenologie des Geistes* unter Zugrundelegung von *Sein und Zeit* zeitgemäß reinterpretiert zu haben (H, 326).

112 Vgl. die ausführliche Rechtfertigung dieses Attributs in: P. Ricœur, *Que signifie »humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15, mars (1956), 84–92.

113 Von den Einsprüchen Georges Batailles gegen die Vorstellung einer derart aufgefassten ›homogenen‹ Allgemeinheit findet sich so weit ich sehe keine Spur bei Ricœur. Keinesfalls wäre er den Gegenbegriff einer Heterogenität zu übernehmen bereit gewesen, die lt. Bataille aus allem hervorgeht, »was durch *unproduktive* Verausgabung hervorgebracht worden ist« (G. Bataille,

ne sie zugleich die objektive Finalität einer womöglich jeden Preis rechtfertigenden Weltgeschichte darstellen.

Entsprechenden Einwänden gegen die von Koyré, Kojève, Weil und Hyppolite betriebene Hegel-Renaissance¹¹⁴ musste nach 1945 und 1953 ein noch größeres Gewicht zukommen, als deutlich zu werden begann, was man sich unter einem solchen ›Preis‹ konkret vorzustellen hatte: brutalste Diskriminierung und Entrechtung, millionenfache willkürliche Verhaftungen, Vertreibungen in ungeahntem Ausmaß, Deportationen in Konzentrations- und Vernichtungslager mit dem Ergebnis in jeder Hinsicht ›unfassbarer‹ Desaster, die auch alle Worte und Begriffe in Mitleidenschaft ziehen mussten, mittels derer man sie sich ›verständlich‹ oder ›erklärbar‹ zu machen suchte. Infolgedessen konnte eine leichthin behauptete ›Unfassbarkeit‹ des Geschehenen auch zu einer bequemen Ausflucht derjenigen werden, die es aus durchsichtigen Motiven vorzogen, es gar nicht erst näher zu untersuchen, sondern allenfalls zu »beschweigen« (Hermann Lübke), im Übrigen aber ihr mehr oder weniger verschontes Leben zu genießen.

Die psychologische Struktur des Faschismus [1933]. *Die Souveränität* [1956], München 1978, 16 f.). Batailles Begrifflichkeit ist wesentlich angeregt von den ethnologischen Forschungen von Marcel Mauss, allerdings kaum geeignet, es mit jener ›Verschwendung‹ von Millionen Opfern aufzunehmen, die der Nationalsozialismus betrieben hat; unter der Leitung von tausenden von ›Führern‹, die Bataille zufolge zu einer »heterogenen Existenz« zu rechnen wären, die im Vergleich zur Homogenität als das »ganz Andere« gelten soll (ebd., 18). In einem solchen Begriff des Anderen werden alle sozialen, politischen und geschichtlichen Differenzierungen ›heterogener‹ und ›homogener‹ Beziehungen verwischt. Ricœur wird sich viele Jahre später gegen einen Begriff von Differenz wenden, der im Grenzfall alle Differenzen zu tilgen droht, so auch diese (SaA, 346). Es ist ein Desiderat, diese Problematik alteritätsphilosophisch, nicht zuletzt mit Blick auf Levinas, und vor dem aktuellen Hintergrund sogenannter »Politik der Differenz« wieder aufzugreifen. Vgl. A. Hetzel, P. Wiechens (Hg.), *Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung*, Würzburg 1999; Vf., *Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens*, in: *Phänomenologische Forschungen II* (2005), 193–220; A. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015.

- 114 Ausführlicher kommentiert von Ricœur in: *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie française T. XIX* (1957), 19.16–15 bis 19.18–3, sowie in: *Philosophie et ontologie*, in: *Esprit* 23, no. 229 (8) (1955), 1378–1391.

Vor diesem in der unmittelbaren Nachkriegszeit sich bereits deutlich abzeichnenden Hintergrund musste die Lage, in der sich Ricœur als Autor eines Buches über Geschichte und Wahrheit befand, eine andere als diejenige sein, die Kojève ca. zwei Dekaden vorher im Blick hatte. Gleichwohl behaupten bemerkenswerterweise beide, der *Methode der Phänomenologie Edmund Husserls* zu folgen, die Kojève bereits bei Hegel als ein »rein deskriptives«, ja sogar »kontemplatives« Verfahren am Werk sah (H, 136). Wie dem auch sei, wir haben allen Grund, den Stand dieser Methode in Erinnerung zu rufen, so wie sie Husserl selbst zuletzt im Kontext seiner berühmten Schrift über die *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* und der sie flankierenden, 1935 in Prag und Wien gehaltenen Vorträge expliziert hatte. Schließlich hat auch Ricœur in seinem ausführlichen, vor allem für Derrida höchst folgenreichen Aufsatz über *Husserl et le sens de l'histoire* (1949)¹¹⁵ zu der Frage Stellung genommen, wie man methodisch die Frage nach dem Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit aufwerfen muss, die wenig später dann zu seinem Leitthema werden wird.

5. Sinn der Geschichte?

Von Nikolaus Berdjajew und Emmanuel Mounier zu Edmund Husserl

Während Kant, Hegel und selbst Jaspers noch nach dem finalen Zweck oder Ziel der Geschichte fragten und dabei nahelegten, es gehe ihnen insofern um deren Wahrheit, befragt Ricœur mit Husserl zunächst den *Sinn der Geschichte* – ein Ausdruck, der seit dem 19. Jahrhundert zunehmend weniger teleologisch konnotiert wird und seither – spätestens seit Theodor Lessings *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919) – seinerseits die Frage aufwirft, welche Bedeutung er überhaupt hat.¹¹⁶ Explizit hatte zuletzt 1923 Nikolai

115 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54, no. 3/4 (1949), 280–316; auch in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 21–58 [=AEP]; dt. unter dem Titel *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276 [=HSG].

116 T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983; J. Stückrath, *Der Sinn der Geschichte. Eine moderne Wortverbindung und Vor-*

Berdjajew, der in Paris später dem Personalismus Mouniers nahestand¹¹⁷, nachdem er 1922 wie viele andere auch als Angehöriger der Intelligenzija aus Russland ausgewiesen worden war (SK, 147), einen eindeutigen *Sinn der Geschichte* statuiert, um ihn unter exklusiver Berufung auf den christlichen Humanismus der Renaissance als universale Zukunft aller Menschen zu affirmieren; unter dem Vorbehalt freilich, dass *in der Geschichte* die »Zerrissenheit« des modernen Menschen nicht heilbar sei.¹¹⁸

stellung?, in: K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek 1997, 48–78. Während der Begriff des Sinns in so mancher Geschichtsphilosophie bereits derart selbstverständlich gebraucht wird, dass er gar nicht eigens thematisiert wird, beschränkt ihn Löwith am Ende rigoros: Sinn liege nur in Ereignissen und Erzählungen selbst (als ob sie nicht *im Nachhinein* auch einen *anderen* Sinn annehmen könnten); Sinnfragen an »die« Geschichte zu stellen, erscheint ihm dagegen als sinnlos. Vgl. A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Bern, München 1961, Kap. 7; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1979, 16; sowie ders., *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1981 ff., Bd. 3, 364; Bd. 6, 93. In seiner rigorosen, auf Ricceurs Aufsatz über Husserl und den Sinn der Geschichte sich stützenden Rekonstruktion der Beilage III zu dessen *Krisis*-Schrift spricht Derrida vom »Sinn« von Geschichte überhaupt« dagegen so, dass »ihr phänomenologischer *Sinn* mit ihrem teleologischen *Sinn* zusammenfalle«. Anführungszeichen und Kursivierungen reduzieren die vieldeutige Deutungsbedürftigkeit dieses Wortes allerdings nicht. Vgl. J. Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* [1962], München 1987, 35 [=HW]. An anderer Stelle dominiert eindeutig der »Zwecksinn« einer *Teleologie der Vernunft*, die eine *Geschichte der Wahrheit* im Rekurs auf ihren *Ursprungssinn* begründen (HW, 78, 84, 142) und die Aussicht auf eine »Totalität der Geschichte« bzw. auf einen »ihr letztlich Einheit gebenden Gesamtsinn« eröffnen sollte (lt. Husserl, wie ihn Derrida ebd. zitiert: 193). Diese Überlegungen kulminieren schließlich in der Auskunft, man brauche sich gar nicht mehr zu fragen, »welchen Sinn die Geschichtlichkeit hat – ist sie doch in allen Bedeutungen des Wortes *der Sinn* selbst« (HW, 198).

117 Berdjajew ist bereits in der ersten, 1932 erschienenen Nr. der maßgeblich von Mounier vorangetriebenen Zeitschrift *Esprit* vertreten. Zu diesem Kontext vgl. M. Kelly, *Pioneer of the Catholic Revival. The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier*, London 1979, 36.

118 N. Berdjajew, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschenschicks* [1923], Darmstadt 1925, 189 [=SG]. Ricceur wird Berdjajew ebenso wie Levinas u.a. im Salon Gabriel Marcells kennengelernt haben, stützt sich aber nirgends auf ihn (SV, 30); vgl. zur Übersicht das Berdjajew-Kapitel (VIII. *Der mystische Anarchist*) bei Heinemann, *Existenzphilosophie*.

Das Gegenteil zu behaupten und zu meinen, er könne eine »irdische Heimat« finden, müsse letztlich zur Selbstzerstörung seiner »falschen«, weil vom Sinn des Kosmos losgerissenen Freiheit führen, den im 18. und 19. Jahrhundert vor allem Herder und Goethe noch gekannt hätten (SG, 195, 206).¹¹⁹ Unter Berufung auf die Französische Revolution mit ihrer Proklamation universaler Rechte, die jedem Einzelnen zustehen sollten, habe sich letztlich ein individualistischer »Antihumanismus« durchgesetzt, der alle der ausnahmslosen »Verlassenheit« habe überantworten müssen (SG, 222, 234). Dagegen mobilisiert Berdjajew ein mittelalterliches Weltbild, das er auch in der Phänomenologie Husserls verraten sieht. Beschreibt sie den historischen Prozess der Vernunft, die den Sinn der Geschichte auszumachen scheint, nicht so, »daß der Mensch sich schließlich als Hindernis« auf diesem Weg erweisen muss (SG, 224)? Ungeachtet gewisser Zweifel propagiert Berdjajew explizit ein Zurück zu einem »neuen Mittelalter« – auch um den Preis, einer offenbar durchgängig »tragischen« Geschichte keine nicht-apokalyptischen Perspektiven eröffnen zu können. Ohnehin sei es nicht »der Sinn der Geschichte, [...] Aufgaben [...] zu lösen« (SG, 249, 251). Aber der insofern scheinbar grundsätzlich verfehlten Geschichte will er sich nicht mit Leo Tolstoi und Fjodor Dostojewski als existenziell ausgeliefert begreifen, sondern auf das Andere der Zeit hoffen, ohne sich von der »Lüge der humanistischen Prämissen des Fortschritts« täuschen zu lassen, die allemal durch fortwährendes Scheitern konterkariert werden, wie er meint.

Der Sinn der Geschichte kann für Berdjajew niemals in ihr selbst, sondern nur darin liegen, auf ihre Aufhebung im Anderen der Zeit hinauszulaufen. »Die Geschichte hat nur in dem Falle einen positiven Sinn, wenn sie zu Ende geht« (SG, 253 f., 269, 280). Im Anhang zu seinem Buch wirft Berdjajew die Frage auf, ob in dieser Perspektive überhaupt eine Kultur bestehen kann, die sich der Zukunft möglichst guten Lebens futuristisch verschreibt und dabei rückhaltlos auf einen pragmatisch-utilitaristisch-technischen

119 Ganz ähnlich lautet die geschichtsphilosophische und -kritische Diagnose, die Siegfried Kracauer unter dem Titel *Soziologie als Wissenschaft* kurz vor Berdjajew im Jahre 1922 vorgelegt hat (in: *Schriften 1*, Frankfurt/M. 1971, 7–101). Kracauer situiert die Phänomenologie, der man später eine regelrechte Wissenschaft des Sinns zugetraut hat, am Ende eines kosmischen »Auflösungsprozesses« im »Zeichen einer letzten Ferne von Sinn« (61).

»Willen zur Macht« setzt (SG, 295). Seine Antwort lautet so düster wie die eines Oswald Spengler: dem drohenden Untergang dieser Kultur infolge der Selbstdestruktivität dieses Willens kann nur eine »religiöse Transfiguration« zuvorkommen, welche die mittelalterliche Onto-Kosmo-Theologie restauriert...

Mounier beruft sich zwar auf Berdjajew und teilt mit ihm die Sorge um eine spezifisch moderne *Befindlichkeit* (dt. i. Orig.), die »sans défense au monde étranger« der Verlassenheit (*déréliction*) überantwortet sei (CEM, 111, 90). Doch dabei geht es ihm um eine »Krise des Menschen«, die seines Erachtens eine politische Analyse der gegenwärtigen Kultur erfordert und auch nach politischen Antworten verlangt, wenn es zutrifft, »[qu']il n'y a d'existence humaine que dans l'histoire« (CEM, 205, 124). Zwar droht diese auf eine Knechtschaft hinauszulaufen, wie man sie angesichts der »liberté du SS« im KZ Dachau beobachten konnte (CEM, 156). Aber gerade das verlangt nach Mouniers Überzeugung zunächst nach einer ontologischen Revision des menschlichen Seins in der Welt, wie es vor allem Maine de Biran beschrieben habe, dessen »vérité première [...] l'homme entouré, entraîné, appelé« darstelle (CEM, 209). Mounier sucht keine Ausflucht aus diesem Sein (wie fast zeitgleich Levinas¹²⁰), die ihm auf einen infantilen Apolitismus hinauszulaufen scheint (CEM, 188), sondern nach Perspektiven einer Praxis, die sich einerseits mit Gabriel Marcel des »lien nuptial de l'homme avec la vie« bewusst ist und andererseits den Mut aufbringt, das Selbst des Einzelnen dem Leben mit und unter Anderen auszusetzen. Mounier spricht vom »être exposé, disponible« als einer Selbstheit, die sich sozial und politisch in ihrer Gegenwart bewähren müsse.¹²¹ Von dieser Überzeugung war auch die seit 1932 unter der Leitung von Mounier erscheinende Zeitschrift *Esprit* (der Ricœur viele Jahre, ab 1947 auch

120 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935] (frz./dt.), Freiburg i. Br., München 2005.

121 Mit Blick auf die Selbstheit (*ipséité*; CEM, 113) »[de] l'homme concret et exposé«, »dépossédé, dans opacité«, der niemals mit sich selbst übereinstimmen kann (CEM, 445, 447, 453, 456), klingen hier auch schon Grundmotive des Angerufenwerdens und der Bezeugung an (*invocation, attestation*; CEM, 161, 172, 455), die Ricœur wiederholt mit Bezug auf Marcel aufgreifen will. Den politischen Hintergrund Mouniers (der mehr noch mit Pierre-J. Proudhon als mit Karl Marx sympathisierte) beleuchtet Kelly, *Pioneer of the Catholic Revival*, bes. 64 f.

als Redakteur, die Treue hielt) im Geist eines christlichen Existenzialismus geprägt.¹²² Wie diese Bewährung zu verstehen ist, das bewies negativ die Herrschaft der *Kapos* und *Lagerführer* (dt. i. Orig.) »dans notre âge guerrier, atomique, crématoire et concentrationnaire«, die Europa vollständig zu ruinieren drohte (CEM, 105, 358) – in einer Springflut der Barbarei, derzufolge wir nun auch vollständig darüber aufgeklärt sein müssten, was Krieg bedeutet, mit dem die ganze Welt bereits zweimal überzogen worden war. »Guerre: nous savons aujourd'hui ce que veut dire ce mot.« Allerdings habe man auch keinerlei Bedarf an überflüssiger Dramatisierung menschlichen Leidens (CEM, 359 f., 107).

Ricœur war mit diesen Diagnosen bestens vertraut und teilte offenbar zunächst deren kulturkritische und politische Ausrichtung, die ihn bereits Mitte der 1930er Jahre im Zuge seiner ersten Auseinandersetzungen mit dem Historischen Materialismus von Karl Marx nach einem *sens de l'histoire* fragen ließ.¹²³ Er vermisste jedoch zunehmend die methodische Strenge, die, wie er meinte, unumgänglich ist, wenn man sich über den Zusammenhang von Geschichte

122 Zum Verhältnis von Existenzialismus (bzw. Existenzialismen) und Christentum vgl. besonders P. Ricœur, *Note sur l'existentialisme et la foi chrétienne*, in: *Revue de l'Évangélisation (Le Christianisme devant les courants de la pensée moderne)* 6, no. 31 (1951) mai-juin, 143–152. Hier führt Ricœur existenzialistisches Denken auf Nietzsche und Kierkegaard zurück, beschreibt es sodann in nahezu sartrescher Manier (»l'homme est à faire; en choisissant il se choisit«...) und lässt es schließlich ganz in eine Perspektive zugesagten Heils einmünden. Entscheidend bleibt so die »question religieuse par excellence, si l'on entend par question religieuse la rencontre du problème du sens et du non-sens avec le problème du salut et de la perte« (ebd., 150). Dabei steht freilich der Einwurf im Raum, das Christentum kenne keine wirkliche Tragik. *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 207. Dabei scheint letzteres die menschliche Existenz geradezu auszumachen, wie man liest in *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (éd.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87, hier: 62 (auch in: L2, 92–117).

123 P. Ricœur, *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être* 2, no. 5 (1937/8), 6–11, hier: 7. Ricœur wendet sich hier gegen einen dialektischen *mécanisme logique*, der den Klassenkampf und die ökonomisch bedingte Entfremdung zum einzigen Movens der Geschichte macht, und bietet davon abweichende Äußerungen von Karl Marx und Friedrich Engels selbst gegen derartige Simplifikationen auf, die er auf den »esprit systématique hérité de Hegel« zurückführt. Es gebe noch andere Gründe der Entfremdung, die auch in einer klassenlosen Gesellschaft nicht verschwinden dürften – darunter »autres forces historiques également inhumaines, – passions et mythes«... (ebd., 9 f.).

und Wahrheit Klarheit verschaffen will.¹²⁴ Maßstäbe dafür setzte die Beschäftigung mit Husserls *Ideen I*, die Ricœur bereits während der Kriegsgefangenschaft übersetzte¹²⁵, und dann vor allem mit der *wissenschaftskritischen* Krisendiagnose des Phänomenologen, der als in seinem Land diskriminierter Jude erstaunlicherweise weder das Politische mit seinen Pathologien noch auch Fragen einer kulturellen Welt und ihrer ontologischen Fundierung oder gar die Gewalt des Krieges im Blick hatte (dessen neuerlichen ›Ausbruch‹ im Jahre 1939 er nicht mehr erlebt hat). Infolgedessen gerät Ricœurs Auseinandersetzung mit Husserls *Krisis*-Schrift in eine instabile Zwischenlage: negative *kulturelle* Zeitdiagnosen, die wie bei Mounier und Berdjajew (und früher schon bei Paul Valéry vor allem¹²⁶) kritisch auf ein technisches Weltbild, eine neuzeitliche Apotheose der Macht und eine scheinbar bedenkenlose Auslieferung an die Zukunft besseren Lebens zielten, erwiesen sich als nicht ohne Weiteres vermittelbar mit einer sich *prima facie* ganz und gar auf die Methodologie der »europäischen Wissenschaften« konzentrierenden Beschreibung der Aufgaben einer transzendentalen Phänomenologie¹²⁷ – obgleich Mounier mit seiner Diagnose der »Krise des Menschen« zunächst nicht fern zu liegen schien von Husserls Frage nach dem »Sinn des Menschen«.¹²⁸

Ricœur sah offenbar zunächst keine Möglichkeit, beides miteinander zu verbinden. Deshalb erklärt er im Vorwort zur ersten Auflage

124 Weshalb er auch den Ausdruck »christliche Philosophie«, den Mounier für sich in Anspruch genommen hatte, als unhaltbar zurückwies (SV, 42 ff.). Und mit einer katholisch ins Mittelalter sich zurückwendenden Apologie des Sinns à la Berdjajew hatte er nichts gemein.

125 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913], Paris 1950.

126 P. Valéry, *Werke*, Bd. 7. *Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M., Leipzig 1995. Die einschlägigen, noch für Derridas Europa-Kritik zentralen Schriften Valérys zur »Krise des [europäischen] Geistes« bzw. der »Intelligenz« (1916, 1926) zitiert Ricœur erstaunlicherweise nicht. Vgl. J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992.

127 So lautet ja vollständig der Titel der besagten Schrift: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg ²1982.

128 Mounier, CEM, 205; Husserl, *Krisis*, § 6. Bei näherem Hinsehen springen die Unterschiede indessen sogleich ins Auge. Husserl beruft sich nicht, wie Mounier, auf die Renaissance, um der Krise entgegenzuwirken. Und er betreibt keine Kritik der Macht oder der Ausbeutung, wie sie Mounier in ausdrücklicher Abwendung von universitärer Philosophie betrieb (CEM, 154–159; HV, II, 17).

von *Histoire et vérité*, ausgerechnet seine Studie *Husserl et le sens de l'histoire* als »zu technisch« beiseitegelassen zu haben, obgleich sie sich direkt auf das zentrale Thema des Buches bezogen habe (HV, 9). Übrig bleiben scheinbar bloß diverse »écrits de circonstance«, die als solche kaum einen derart anspruchsvollen Titel wie *Geschichte und Wahrheit* rechtfertigen könnten. Ist ein solcher Zusammenhang beiläufig zu thematisieren, um den Lesern die extrem komplexen und schwierigen methodologischen Fragen zu überlassen, die die suggerierte Verbindung zwischen diesen Leitbegriffen zweifellos aufwirft?

Dass Ricœur die Kapitel des Buches als Gelegenheitsschriften einstuft, mag ein Signal der Bescheidenheit sein, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich ihm angesichts seiner eigenen geschichtlichen Situation mit beiden Begriffen, mit Geschichte und Wahrheit, gleichsam zwei Wege eröffnet hatten, die nach seinem Dafürhalten keinesfalls in vollkommen gegensätzliche Richtungen führen durften: in eine Geschichte bzw. Geschichtlichkeit ohne Wahrheit *versus* Wahrheit ohne geschichtliche Situierung, ohne geschichtliche Orientierung und Zukunft. Es ist kaum übertrieben, in diesem Grundproblem den Kern all der Auseinandersetzungen zu sehen, die der späte Ricœur nach langen Umwegen über die Psychoanalyse, diverse Strukturalismen und ideologiekritische Positionen mit den Komplexen Zeit und Erzählung, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen und Versöhnung geführt hat, ohne sie zu einer Art Synthese bringen zu können (oder dies auch nur zu wollen). Schon der frühe Ricœur hat »synthetisches« Philosophieren weitgehend zugunsten eines »paradoxen« Denkens in Begriffen dialektisch unaufhebbarer Aporien verworfen, so dass es verfehlt wäre, ihm hier einen Mangel anzukreiden.¹²⁹ Aber es lässt sich nicht bestreiten, dass das Kardinalthema »Geschichte und Wahrheit« bereits im Frühwerk eine Aufteilung in viele gedankliche Baustellen erfährt, die zu keinem System, sondern eher zu einer Topografie führen, die man nur

129 Vielmehr ist es bemerkenswert, wie unbefangen sich Ricœur auch viel später noch dialektischen Vokabulars bedient, obgleich er sich im Umkreis von HV und der vorangegangenen Bücher zu Jaspers und Marcel vielfach mit »unaufhebbarer« Aporien und Paradoxien konfrontiert gesehen hatte. Vgl. Dosse, *Un philosophe dans le siècle*, 225, zur »catégorie anthropologique générale du paradoxe« bei Ricœur.

nach und nach erkunden kann, indem man die jeweils eröffneten Denkwege selbst begeht, ohne sie sich je alle zugleich erschließen zu können. So muss das Thema ›Geschichte und Wahrheit‹ unterhalb der Schwelle der Totalisierung bleiben und verlangt am Ende nach einer neuartigen Geschichtsphilosophie, die nicht davon abhängt, dass man diese Schwelle überschreitet.¹³⁰

Im Rückblick ist es immer noch erstaunlich, dass sich der Transzendentalphänomenologe Husserl überhaupt dazu veranlasst gesehen hat, sich auf Probleme der Geschichtsphilosophie einzulassen. In der Sache treffend, aber die Irritation noch verstärkend, wird ca. zwei Jahrzehnte später Derrida, damals der junge Assistent Ricœurs, von *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* bzw. mathematischer Idealitäten sprechen (HW, 37).¹³¹ Jedenfalls erschloss sich Husserl spät, vielleicht auch zu spät dieses Feld seines Denkens – um den Preis, dass es für ungenügend diagnostizierte Fehlentwicklungen, die alsbald in ungeahnten Desastern kulminieren sollten, eine Art Therapie anbot, die stellenweise weltfremd anmutet. Ricœur deutet das an, wo er vermutet, der jüngste »tragische Verlauf der Geschichte« habe Husserl dazu veranlasst, »historisch zu denken«: »Der alte Husserl, der den Nationalsozialisten als Nichtarier, als wissenschaftlicher Denker und noch grundsätzlicher als sokratisches Genie und Infragesteller verdächtig war, konnte, pensioniert und zum Schweigen verurteilt, nicht umhin zu entdecken, daß der Geist [...] krank sein kann und daß die Geschichte für den Geist der Ort der Gefahr und des möglichen Verlusts ist«¹³² – weit über jene Bücherverbrennungen und Verwüstungen von Biblio-

130 Dass Ricœur in die zweite Auflage von HV zwar die wichtige, eng an Jaspers anschließende Studie *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai* (1953), aber keineswegs weitere strengere geschichtstheoretische Reflexionen und in die dritte Auflage schließlich Studien zur Sexualität und zur Ökonomie aufnahm, lässt darauf schließen, dass er keine Möglichkeit sah, seine bis dahin zurückgelegten Denkwege in die ›fertige‹ Konzeption einer Geschichtsphilosophie münden zu lassen.

131 Über den vorausgegangenen Einfluss Ricœurs auf Derridas anschließende Denkwege lässt letzterer keinen Zweifel in seiner 1953/4 verfassten, erst 1990 (frz.) bzw. 2013 (dt.) veröffentlichten Diplom-Schrift *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie*, Berlin 2013, 171, 179.

132 HSG, 232/AEP, 22; vgl. GW, 55/HV, 41 f.

theiken hinaus, die Derrida als Möglichkeit der »Verwundbarkeit« geistigen Sinns in Erinnerung rief.¹³³

Aber würde Husserl in der Lage sein, es mit Hilfe transzendentalphänomenologischer Methoden mit den »Kranken, nämlich d[en] Nationalsozialisten, [die] den gesamten Rationalismus als dekadentes Denken denunzierten«, aufzunehmen?¹³⁴ Hatte er versucht (oder war es überhaupt seine Absicht), die »Krankheit« der »Kranken« richtig zu diagnostizieren? Hatte er sich nicht von jeglicher Politik, Weltanschauung und Ideologie weitestgehend ferngehalten? Konnte er im Ernst auf eine praktisch nicht vorhandene Diagnose einer ihm weitgehend fremd gebliebenen Pathologie eine effektive Therapie gründen wollen?

Diagnostiziert hat Husserl zunächst eine Krise der Wissenschaften, die in ihrem Objektivismus (HSG, 258/AEP, 42) vergessen zu haben scheinen, was ihr eigentlicher Sinn bzw. ihr Telos ist, nämlich Universalität, deren Ursprünge der Phänomenologe als ein ganz Europa verpflichtendes Erbe in anamnetischer Einstellung in Erinnerung rufen will. Dabei erweist er sich insofern durch und durch als Phänomenologe (und nicht als Historiker), als er nach der Subjektivität fragt, die seines Erachtens allein diese Universalität hervorbringen kann in einem dies »leistenden Leben«, das keine Philosophie zuvor ans Licht gebracht zu haben scheint, auch Kants Kritizismus nicht, dem es vor allem darum gegangen sei, wie Objektivität sicherzustellen ist (HSG, 264/AEP, 47).

Indem Husserl den Ursprüngen der »Forderung des Universalen« nachgeht, glaubt er, eine bleibende, alle Menschen verpflichtende Aufgabe (als Idee im kantischen Sinne; HSG, 244/AEP, 32) entdeckt zu haben, die man zwar vergessen oder gering schätzen, aber nicht mehr aus der Welt schaffen kann. Insofern spielen die Irrungen und Wirrungen konkreter geschichtlicher Verläufe für ihn keine beson-

133 HW, 125. Ich lasse dahingestellt, ob Derrida im weiteren Verlauf seiner Überlegungen nicht gerade diese Verwundbarkeit idealen Sinns in Zweifel gezogen hat.

134 Ebd. Die gleiche Frage könnte man hinsichtlich jener »*obsession économique*« stellen, von der später im Gespräch mit Raymond Aron die Rede ist, in: R. Aron (éd.), *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee* [École Pratique des Haute Études, Congrès et colloques III], Paris, The Hague 1961, 170.

dere Rolle.¹³⁵ Was er mit Blick auf diese Forderung den Sinn des Menschen und der Geschichte nennt, ist gleichsam mit einem Schlage, urgestiftet, da, und fortan nur noch in einsichtigem Nachvollzug zu realisieren. Insofern scheint dieser Sinn unabhängig von jeglicher Geschichte ›gegeben‹ zu sein und nicht erst mühsam erworben oder gegen Zerstörung gesichert werden zu müssen. Der »geschichtlichen Realität des Abendlandes« musste für Husserl scheinbar keine besondere Bedeutung zukommen – obgleich er selbst in ihr situiert war¹³⁶ und sich mit einer unüberschaubaren Vielfalt des Sinns konfrontiert sehen musste, ohne kraft höherer Einsicht unangefochten über ihr stehen zu können (HSG, 234, 268, 248).

In einer solchen Lage muss der Phänomenologe, legt Ricœur nahe, mit der Krise selbst – diesem »auf den Maßstab einer ganzen Kultur vergrößerten Zweifel« (HSG, 242/AEP, 30¹³⁷) – beginnen, in der er sich vorfindet und die nicht bloß einen äußeren Anlass dazu abgibt, sich auf das Wesentliche zu besinnen, das dem Philosophen kraft professioneller Kompetenz einsichtig sein könnte. Nur als in sie bereits Verstrickter, Beteiligter, in ihr Situierter kann er auszuloten versuchen, worin jene Aufgaben einer auf Universalität verpflichteten Vernunft und Wahrheit bestehen würden, indem er der wahrgenommenen Krise entgegentritt. Verfügt er als seinerseits ihr Überantworteter aber überhaupt über genügend Distanz zu ihr? Bedarf es nicht zunächst einer möglichst komplexen Verständigung mit Anderen, um die Krise einer ganzen Kultur, ja des Menschen selbst ausloten zu können, auf die man erst im zweiten Schritt eine angemessene Antwort zu geben versuchen könnte?

Husserl war nicht der Einzige seinerzeit, der weitgehend zu einer monologischen Selbstüberschätzung einer Philosophie neigte, die

135 Wir haben uns, schreibt er ausdrücklich, »jeder Bindung an die faktisch geltende Welt enthoben«; E. Husserl, *Beilage III*, in: *Husserliana VI*, Haag 1962, 365–386, hier: 383.

136 Worauf bekanntlich vor allem Merleau-Ponty insistierte – der freilich keineswegs geschichtsphilosophisches Denken einfach einem auf ›Tatsachen‹ sich berufenden Empirismus ausliefern wollte, wie es Derrida nahelegt (HW, 148, 154). Das ›Tatsächliche‹ bzw. das, was es in seiner Faktizität ausmacht, wäre selbst neu zu bedenken.

137 Vgl. den späteren Aufsatz Ricœurs *Ist die Krise ein spezifisch modernes Phänomen?*, in: K. Michalski (Hg.), *Über die Krise. Castalgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1985, 38–63 (auch in: EC4, 165–196).

solche Umstände scheinbar gar nicht machen müsste, wäre sie wirklich dazu in der Lage, allein kraft eigener Einsicht eine Situation zu diagnostizieren, der sie selbst angehört, ohne daran gehindert zu sein, sich gänzlich von ihr zu lösen auf der Suche nach wie auch immer pathologisch verfälschten oder verschütteten und weitgehend vergessenen Ursprüngen, die die Einheit einer menschheitlichen Geschichte im Sinne transhistorischer Aufgaben verbürgen könnten. Aber genau diesen Eindruck erweckt Husserl: ohne Weiteres¹³⁸ auf diese Ursprünge zurückgreifen zu können und damit zugleich den letztlich unverlierbaren, teleologischen Sinn der Geschichte als dasjenige, worauf sie mit uns hinauswill, geistig in der Hand zu haben.¹³⁹ So fallen hier Geschichtsphilosophie, Archäologie des Sinns und Teleologie der Vernunft zusammen (HSG, 242/AEP, 30); und zwar ohne besondere Rücksicht auf die zwischenzeitliche Wirklichkeit einer offenbar krank gewordenen Kultur, von deren Diagnose Husserl nur abspringt, ohne sie genauer in den Blick zu nehmen.

Im Gegensatz zu Hörern seiner Wiener und Prager Vorträge wie Jan Patočka, die ihre europäische Gegenwart zutiefst der »Nacht« des Krieges (*pólemos*) verfallen sehen und in dieser Nacht nach einer »Solidarität der Erschütterten« suchten¹⁴⁰, fällt es dem Begründer der Phänomenologie unter diesen Voraussetzungen leicht, sich einen Begriff vom vernünftigen Sinn der eigenen Kultur zu machen, ohne diesen Begriff selbst geschichtlich affiziert zu denken. »Die Ge-

138 Trotz vielfacher Sedimentierungen, Entstellungen und der Notwendigkeit, erst durch sie entlarvende Rückfragen zu den fraglichen Ursprüngen einer Geschichte vorstoßen zu können, die den Sinn ihres »Kurses« sollte behalten können, ohne Rücksicht auf jegliche mundane Geschichte (HW, 48, 67).

139 E. Husserl, *Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie*, in: *Husserliana VI*, 294–313, hier: 312.

140 J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 141–160. In diesem Band finden sich auch Antworten von Ricœur und Derrida auf Patočkas Konzept des *pólemos*, das von der Negativität des Erschüttertwerdens durch den Krieg ausgeht und von daher nach dem Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit neu zu fragen zwingt, ohne sich von vornherein auf eine angeblich Europa »eingeborene« und unverlierbare Vernunft zu stützen. Vgl. P. Ricœur, *Jan Patočka et le nihilisme* [1990], in: LI, 84–92, hier: 85. Ricœur greift Patočkas Frage nach jener Solidarität mit Blick auf Primo Levi, Alexander Solschenizyn und Jorge Semprun explizit auch wieder auf in C&C, 170–187/CeC, 256–278.

schichte des Begriffs« soll nämlich »auf die Wahrheit des Sinnes keinen Einfluß« haben – und »Geschichten« braucht man demnach nicht zu erzählen, um ihn als geschichtlich maßgeblichen zu statuieren (HSG, 234 f.). Das gilt umso mehr, als Husserl das Bewusstsein, in dem das geschieht, zwar nicht außerhalb jeglicher Zeit (denn es ist selbst zeitlich verfasst), wohl aber außerhalb aller Geschichtlichkeit ansiedelt (HSG, 239/AEP, 29) und auf diese Weise zugleich um seine Pluralität bringt. So kommt es gar nicht in Frage, dass viele, geschichtlich situierte Bewusstseine erst durch ihre Verständigung über die Negativität der Krise, in der sie sich sehen, zu deren tieferem Verständnis gelangen. Nur deshalb kann Husserl auf den abenteuerlichen Gedanken kommen, Philosophen wie er könnten als »Funktionäre der Menschheit« Europa und dann auch fremden Gebilden von anderem »empirisch anthropologischem Typus« wie China oder Indien den richtigen weiteren Weg weisen – im unilateralen Verfahren einer »Europäisierung fremder Menschheiten«.¹⁴¹ Während der nazistische »Antisemitismus der Vernunft« – ein früher, auf das Jahr 1919 zurückgehender, bemerkenswert zweideutiger Genitiv Hitlers¹⁴² – bereits triumphal seine Weltmacht durchzusetzen beginnt, will der deutsche Jude Husserl unter den skizzierten Prämissen an eine Europa »eingeborene«, aber offenbar trefflich zum Export geeignete Vernunft erinnern, die alle Menschen lehren sollte, worauf die Geschichte mit ihnen hinauswill: auf eine von der Vernunft stets geforderte, dynamisch herbeizuführende »totale Ordnung«, die am Ende alle im »Haß des Geistes und in der Barbarei« sich manifestierende »Entfremdung« voneinander zu beseitigen verspricht (HSG, 250, 266/AEP, 37, 48 f.).

Zu solchen – rückblickend als tragisch-verfehlt erscheinenden – Hoffnungen gelangt Husserl ausgehend von einer Kritik wissenschaftlichen Objektivismus, Naturalismus und Reduktionismus, nimmt aber die politische, kulturelle, ethische, von weit her kommende Krise seiner eigenen Gegenwart im Grunde nicht philosophisch ernst, lotet sie nicht mit Anderen aus und vertraut den Sinn der Geschichte letztlich bloß innerlicher Einsicht an, die die Geschichte in seiner eigenen Gegenwart münden und gewisserma-

141 Husserl, *Krisis*, § 6.

142 J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Modernismus*, Münster 2002, 138.

ßen vorzeitig (jedenfalls im Bewusstsein ihres Sinns) enden lässt. Damit engstens verknüpft ist das »Paradox der Geschichte«: Es liegt darin, »daß die Geschichte einerseits unverständlich wird, wenn sie nicht eine einzige, von einem einheitlichen Sinn bestimmte ist, aber andererseits verliert sie gerade ihre Geschichtlichkeit, wenn sie kein unvorhersehbares Abenteuer ist« (HSG, 269 f./AEP, 51). Verhält es sich nicht tatsächlich so, dass dieser Sinn nirgends feststeht, sondern immer neu, in der Auseinandersetzung mit der Negativität einer krisenhaften, aber vielleicht auch desaströsen Gegenwart mit Anderen bestimmt und einer offenen Zukunft ausgesetzt werden muss? Deshalb weist Ricœur am Schluss seines frühen Husserl-Aufsatzes auf die »Vielheit der verantwortlichen Wesen« hin. Ereignet sich nicht originär zwischen ihnen die Herausforderung, jenen Sinn neu auszuloten und als eine zukunftsweisende Aufgabe aufzufassen, die gerade deshalb ein unvorhersehbares Abenteuer bleibt (HSG, 272/AEP, 53)? War nicht Husserl selbst dieser diskontinuierlichen Vielheit »einzelner Existenzen« bereits in seinen *Cartesischen Meditationen* von 1929 (zuerst frz. 1932 veröffentlicht) auf die Spur gekommen, wo er der Möglichkeit originärer Fremderfahrung nachging?

Bekanntlich hat Levinas diese auf Pariser Vorträge zurückgehenden Meditationen mit Gabrielle Pfeiffer ins Französische übersetzt und damit eine bei Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty u.a. nachhaltige sozialontologische Diskussion angeregt, die auf die radikale Frage zulief, was den Anderen als solchen, in seiner irreduziblen Alterität und Fremdheit, ausmacht. Nach dem Krieg wird diese Frage um eine weitere, sich direkt anschließende verschärft: Was macht Andere als solche so aus, dass es selbst äußerster Gewalt versagt ist, diese Alterität in Genoziden, Verwaltungsmassenmorden, Vernichtungs- und nicht umsonst Weltkrieg genannten Desastern aus der Welt zu schaffen?¹⁴³ Diese Verschärfung deutet sich auch in Ricœurs *Geschichte und Wahrheit* unverkennbar an, wird den Autor aber noch Jahrzehnte später, im Kontext mehrfacher Auseinandersetzung

143 Vgl. 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.

mit Levinas¹⁴⁴, zutiefst irritieren und die daran anschließende Diskussion weiter beschäftigen. Damit wird ein Problematisierungsniveau erreicht sein, hinter das inzwischen wieder zahlreich aufgetretene Apologeten des Sinns, der Vernunft, der Rationalität, des Fortschritts oder der Rehabilitierung einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie nicht leicht zurückfallen dürften.

6. Zwischen Wahrheit, Alterität und Objektivität

Wenige Jahre nach Ricœurs ›begriffstechnisch‹ anmutendem Aufsatz zu Husserl und zum Sinn der Geschichte haben sich die Koordinaten geschichtstheoretischen Denkens weitgehend verschoben. Husserl mochte noch darauf bauen, dass eine Archäo-Teleologie der Vernunft zugleich den Sinn der Geschichte aufgrund ›evidenter‹ Einsicht enthüllt, die jegliche Rücksicht auf konkrete ›Geschichtswissenschaft‹ entbehrlich machen würde. Doch auch die derart ›begründete‹ Geschichte, an der er sich dabei in der Absicht orientierte, einen durch mundane Geschichtlichkeit überhaupt nicht anfechtbaren und zugleich wegweisenden Sinn in Erinnerung zu rufen, beruht auf der Geschichtlichkeit derer, die sie hervorbringen, ihre Kontinuität sichern und womöglich teleonom ausrichten. Bei dieser Geschichtlichkeit kann es sich aus Ricœurs Sicht letztlich nur um die menschliche, zuvor auf den Spuren Kierkegaards herausgearbeitete Existenz handeln, die sich in einer radikalen Pluralität singulärer Quellen der Geschichtlichkeit manifestiert (HV, 47/GW, 61) und nur durch die kommunikative Verbindung Einzelner erweisen kann,

144 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas, Paris 1997; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015; *L'histoire autrement*, in: N. Frogneux, F. Mies (éd.), *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris 1998, 293–309, wo Ricœur (mit Blick auf Franz Rosenzweig) Levinas' Werk zum Anlass nimmt, Geschichte anders (*l'histoire autrement*) zu denken – im Zeichen des Anderen, dessen Alterität jedoch nicht zu einer alles beherrschenden erhoben wird. Siehe dazu auch die aktuelle Bilanz in geschichtswissenschaftlicher Perspektive in: A. Becker, J. Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

was sie gemeinsam angeht. Dabei werden sie sich zugleich als aufeinander angewiesen erfahren, nimmt Ricœur an. Das »être dans la vérité« ist dabei allerdings nur eine Hoffnung, womöglich eine leere (HV, 13, 66 ff.). Ob es sich so verhält, bleibt zu fragen in der Auseinandersetzung mit Anderen, unter der Voraussetzung einer ersten Öffnung auf sie und auf mögliche Wahrheit hin; einer Öffnung, die Dialog überhaupt erst möglich und nötig macht. Wie dabei der Andere zur Sprache kommt, ob als ›Sozius‹, als Nachbar(in), Mitmensch oder Nächste(r) jenseits sozialer Funktionen und womöglich ›unvermittelt‹¹⁴⁵, ist wieder eine andere, anscheinend in keiner Weise bereits vorentschiedene Frage. Hat man in dieser Hinsicht überhaupt die Wahl, wie es Ricœur zunächst nahelegt, oder erweisen sich Andere stets entsprechend vieldeutig?¹⁴⁶ Auf jeden Fall aber kommt es darauf an, in der Kommunikation *aus sich herauszugehen*. Und das bedeutet: »se dépayser en autrui« oder sogar: »se placer sous la loi d'autrui« (HV, 54, 62).¹⁴⁷

Bevor es dabei darum gehen kann, wer etwas Richtiges oder Falsches, Wahres oder Unwahres sagt und wie das zu beurteilen ist, ist die *Alterität* des Anderen bereits im Spiel (HV, 60), die sich im jeweils Gesagten nicht erschöpft. Die in seiner Rede selbst, in seinem Mitteilen und nicht erst in der erfolgten Mitteilung liegende Wahrheit erschließt sich uns dieser Beschreibung zufolge, noch bevor es gegebenenfalls möglich ist, zu einer »vérité-adéquation« oder »véri-

145 Vgl. HV, 114, 117, 126/GW, III, 114, 123; RF, 80.

146 Ricœur spricht von »falschen Alternativen« (HV, 119/GW, 115 f.).

147 Als entscheidende Frage wird sich das Problem herausstellen, ob dies einem grundsätzlich souveränen Tun des Selbst oder einer vorgängigen Verfügbarkeit (*disponibilité*) und Ansprechbarkeit seitens des Anderen zu verdanken ist (HV, 182 f.). Letztere bringt Ricœur mit Mounier und Marcel gegen Sartre in Stellung, neigt aber erst in viel späteren Schriften zu Marcel und Levinas zu einer radikalen Kritik souveränen, freien Selbstseins, das auch über den Sinn seiner Beziehung zum Anderen noch souverän befinden könnte, wenn es nach Sartre geht, der dem Gedanken einer im Zeichen des Anderen passionierten Freiheit allerdings später selbst entgegenkommt. Vgl. Vf., *Passionierte Freiheit. Jean-Paul Sartres ›Entwürfe für eine Moralphilosophie‹ nach dem letzten ›Weltkrieg‹*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. IX.

té-découverte« überzugehen (HV, 59¹⁴⁸). Adäquate und entdeckte Wahrheit, die man Kommuniziertem zuschreiben kann, ist sekundär gegenüber der Wahrheit des kommunikativen Geschehens selbst, in dem sich – »au-delà du vrai et du faux« – überhaupt erst die Öffnung zur Alterität des Anderen ereignet, ohne die es gar nicht zu einem Gespräch oder Diskurs, zu Streit oder Verständigung kommen könnte. So polemisch eine kommunikative Auseinandersetzung auch ausfallen mag, niemand ist dabei im Besitz der Wahrheit und kommt je über einen Prozess hinaus, in dem man bestenfalls auf eine »vérité totale« *abzielen* kann (HV, 65), die allerdings dem Prozess ein Ende setzen würde.

Davon sind jedoch auch die Historiker mit ihrem Anspruch auf geschichtliche Objektivität weit entfernt, die jede ernst zu nehmende Philosophie der Geschichte zur Kenntnis nehmen muss (HV, 12). Diese Objektivität wiederum kann nur ein Teil einer viel komplexeren kulturellen Situation sein, in der sich auch der Historiker situiert findet, ohne sie als Ganze kennen zu können. Diese Situation erfordert aber eine vielfache praktische Kritik im Lichte einer Geschichte, der wir unterliegen, die uns prägt und ausmacht, einerseits und einer nach Besserem verlangenden Geschichte andererseits, die durch menschliches Handeln vorangebracht werden soll. Dieses bezeugt (»attester en vérité«) vor allem in seinen Kriseninterventionen Gründe, von deren Gewicht und Triftigkeit die Handelnden überzeugt sind im Namen einer regulativen »vérité-à-faire«, die selbst dann, wenn sie auf eine Wahrheit *der* Geschichte abzielt, nur beanspruchte Wahrheit *in* der Geschichte zur Geltung bringen kann (HV, 15, 17).

Ricœur gibt keine solche Wahrheit »positiv« an. Nachdem er die beschriebenen Register der Wahrheit – von der kommunikativen Offenheit gegenüber der Alterität des Anderen über die Wahhaftigkeit und die Wahrheit als Adäquatheit und Objektivität, die bezeugte Wahrheit praktischen Engagements und ihr Abzielen auf eine Wahrheit der Geschichte – ausdifferenziert hat, warnt er vor

148 Kritisch wird Ricœur später mehrfach auf die klassische Vorstellung von Wahrheit als einer »Übereinstimmung« mit einer als bereits »gegeben« vorausgesetzten Realität Bezug nehmen. So u.a. in: *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: 63.

allem vor jeglichem überzogenem Kohärenz- und Totalitätsanspruch (HV, 13, 18 f., 67), vor einem vorschnellen »appetite de réconciliation« ebenso wie vor fanatischen oder skeptizistischen Abwegen, besonders aber, was die Geschichtsphilosophen angeht, vor einer rationalistischen Hybris, die auf die eine oder andere Weise darauf hinausläuft, einer alle Widerstände und Widersprüche menschlicher Praxis überspringenden finalen Einheit des Wahren *vorgreifen* zu wollen und dabei ein eigenes Gedankensystem insgeheim zum letztgültigen Sinn der Geschichte zu erheben (HV, 13, 54 ff./GW, 85).

Wenn ein solcher Sinn nur Angelegenheit eines Glaubens, nicht aber Sache der Vernunft ist (HV, 108/GW, 106 f.), dann droht die Philosophie an dieser Stelle arbeitslos zu werden. Soll ein dem Ende der Geschichte vorgreifendes System nicht jegliche *historia* im Grunde überflüssig machen, ja vernichten, jedenfalls aber erdrücken (HV, 43/GW, 57), insofern es von ihm allein abhängt, ob uns die Geschichte »vernünftig ansieht« (Hegel), dann muss sich der nach jenem Sinn Forschende unterrichten lassen von der Erkundung geschichtlicher Erfahrung selbst (HV, 167), die uns keineswegs ganz freie Wahl lässt, sie beliebig zu deuten. Zumindest dann nicht, wenn sie Antwort gibt auf unsere »condition historique« – dt. übersetzt mit »geschichtliche Befindlichkeit« (HV, 32/GW, 44), von der Ricoeur später sagen wird, sie sei keineswegs einfach »subjektiv«. Was wir so nennen, drückt vielmehr »ebenso sehr Weisen des Erscheinens der Dinge aus wie Weisen unseres Verhaltens zu diesen. Mit wieviel stärkerem Recht erst werfen uns die Empfindungen, Stimmungen, »moods«, »humeurs«, die insbesondere »durch die dichterische Sprache ausgedrückt, geformt, gebildet werden, mitten in die Dinge«!¹⁴⁹ Zunächst, heißt das, *finden* wir uns unter gewissen historischen Bedingungen »immer schon« leibhaftig in Geschichten und in diese verstrickt, die sich nicht auf ein »rein subjektives« bzw. »privates« Leben beschränkt erweisen. Sollen »verlogene und gewaltsame Rationalisierungen« vermieden werden, so gilt es, sich zunächst mit Hilfe nicht-philosophischer Artikulationen dieses Verstricktseins dagegen zu versichern (HV, 22/GW, 35).¹⁵⁰

149 P. Ricoeur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 55.

150 Soweit ich sehe, hat Ricoeur die bekannte Rede Wilhelm Schappys von einem »Verstricktsein in Geschichten« erst in der Trilogie *Zeit und Erzählung* (Bd.

Dabei vertraut Ricœur mit Arnold Toynbee weitgehend darauf, dass daraus *challenges* hervorgehen, die nach geschichtlichen, konkreten Antworten verlangen, welche ihrerseits auf der Suche nach den in diesen Herausforderungen liegenden ›Fragen‹ sind.¹⁵¹

Zwar mag die in saturierten Gesellschaften sich ausbreitende Langeweile (*ennui*), die andere mit Blick auf Hegel und Kojève als eine beschäftigungslose, leerlaufende Negativität beschrieben hatten, empfindliche Zweifel daran wecken (HV, 363/GW, 320), doch mit Merleau-Ponty hält Ricœur daran fest, dass wir so oder so nur »au monde«, zur Welt und in der Welt, sind, »weil es Wahrgenommenes gibt« (HV, 190/GW, 154). Und nur aufgrund dieser unserer leibhaftigen Einfügung in die Welt ist uns überhaupt etwas zu Erfahrendes, allerdings der Deutung Bedürftiges ›gegeben‹. Ricœur besteht darauf, dass das Erfahrene *gesagt zu werden verlange*, auch wenn das nicht immer gelingen will. Es entstamme einer Urschicht der Erfahrung, die »immer schon vorher da« ist und uns »immer zu spät kommen« lässt. Insofern ist »die Welt [...] das Wort, das mir auf der Zunge liegt und das ich doch nie aussprechen kann«. Die »Einheit der Welt« erst ist »zu sehr vorher [*trop préalable*], um in Besitz genommen zu werden, sie ist zu sehr gelebt [*trop vécu*], um gewußt werden zu können. Sie ›entzieht‹ sich, sobald sie erkannt wird«, wie ein im Voraus verlorenes Paradies.¹⁵²

Immerhin spielt sie uns Sinnhaftes zu, das eine völlig souveräne »Sinnggebung« weder möglich noch erforderlich macht (HV, 45/GW, 59). Mit Merleau-Ponty und Husserl deutet Ricœur die uns derart vor-gegebene Welt der Erfahrung als *Lebenswelt* (dt. i. Orig.) und suggeriert, alles, was uns zunächst als Wahrnehmbares vorgegeben ist, spiele sich in deren »Horizont« ab, nicht etwa außerhalb. Dagegen meldet sich der Verdacht, es sei längst eine unsagbare und

I, München 1988, 119; frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 114) aufgegriffen, obgleich sie eine weit zurückreichende phänomenologische Vorgeschichte hat; vgl. Vf., *Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schappas*, in: K. Joisten, N. Thamer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schappas – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010, 22–48.

151 HV, 74, 101/GW, 69, 98, 231. Bekanntlich ist das Frage-Antwort-Verhältnis dann von Hans-Georg Gadamer, Hans R. Jauf und Bernhard Waldenfels ausführlich entfaltet worden. Vgl. auch Merleau-Ponty, AD, 195.

152 HV, 221 f./GW, 187. Übers. leicht verändert.

unsägliche Gewalt vorgefallen, die sich »außerhalb der Welt«¹⁵³, jedenfalls einer noch sprachlich artikulierbaren Welt zugetragen habe, auf die Ricœur weitgehend sein Vertrauen setzt. »Mein Reich ist die Rede, und ich schäme mich dessen nicht«, bekennt er (HV, 11/GW, 33). Aber als sich so zur Welt als einer sprachlich verfassten Bekenner weiß er, dass Shakespeare Hamlet ausrufen ließ: »Words! Words! Words!« – *nichts als leere Worte*, meinen bis heute andere, in deren Chor schließlich auch Levinas einzustimmen schien, als er beklagte, die Welt habe aller weltweit überbordenden »Kommunikation« zum Trotz »die Sprache verloren«.¹⁵⁴ So artikuliert sich bis heute ein radikaler Vertrauensverlust in die Sprache bzw. in menschliche Rede *als solche*, die auch Ricœur frühzeitig an radikale Grenzen stoßen sieht, ungeachtet seiner mehrfach versicherten hermeneutischen Grundüberzeugung, dass alles Erfahrbare auf Sagbarkeit angewiesen sei, nach ihr verlange und auch auf sie vertrauen dürfe.¹⁵⁵

Vermag Hegel sein angebliches Versprechen, »den Schmerz der Geschichte« letztlich integrieren, überwinden, bewältigen oder »aufheben« zu können, wirklich zu halten (HV, 364 ff./GW, 322 ff.)? Auch dort, wo es sich um den »unendlich« betrauten »Verlust eines unersetzlichen Wesens« handelt?¹⁵⁶ Diese Erwartung sei »von der tatsächlichen Geschichte enttäuscht worden«, befindet Ricœur, ohne allerdings zu präzisieren, wo und wie. Ob integrierbar oder nicht, was auch immer sich als geschichtliche Erfahrung artikuliert, es kann sich nur im Modus *bezeugter Wahrheit* darstellen (HV, 201/GW, 167), der man vor jeder kritischen Prüfung zunächst *Glauben schenken* muss. Zwar kann man das verweigern, doch verhält sich jeder, der dies tut, zu einer bereits an ihn ergangenen Aufforderung, dem Anderen zu glauben. Auf diese Weise ereignet sich eine

153 A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 36 f.

154 Vgl. HV, 253/GW, 206; E. Levinas, *Freiheit des Worts* [1957], in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 155–158; K. Barth, *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*, Göttingen 1962, 62; Vf., *Das »Wort« und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik*, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6, Heft 1 (2019), 211–238.

155 Vgl. die aktuelle Revision dieses Zusammenhangs bei B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019.

156 HV, 392/GW, 350 f.

religio oder *religatio* an den Anspruch derjenigen, die Bezeugtes an Andere adressieren.¹⁵⁷

Das gilt auch und gerade dann, wenn letztere von einem angeblich »unerläßlichen Anteil an Leid« der »Geringen« erfahren, die – wie das unschuldig leidende Kind – scheinbar nicht ins Gewicht fallen, wo es darum geht, ob »der Mensch ›voranschreitet‹« (HV, 103, 115 f., 374/GW, 101, 112, 332). Soll bzw. kann man diese Gewalt als eine Art Pädagogik mit geheimer erzieherischer Absicht auffassen, wie es jüngst noch Charles Taylor versucht hat?¹⁵⁸ Und wie würde »das zerstörte Leben eines Kindes in [deren] Bilanz« eingehen, fragt man sich noch heute (vgl. SK, 629).

So bedenklich Ricœur stellenweise ebenfalls in diese Richtung tendiert, so unnachsichtig hat er doch auch jeglichem noch ernst zu nehmendem Geschichtsdenken abverlangt, sich zur »Welt der Gewalt« ohne Verkürzung zu verhalten. Das heißt: er verlangt nach einer »Physiologie der Gewalt«, welche die Aufgabe hat, die »Welt der Gewalt in ihrer Gesamtheit [bzw. Dichte und Mächtigkeit; *épaisseur*]« zu erkunden (HV, 266, 269/GW, 220, 222) – einschließlich nicht nur singulärer, als »monströs« geltender Untaten, sondern jener »Strukturen des Schrecklichen«, die besagen, dass viele Andere »zuviel« und deshalb restlos zu vernichten seien (HV, 270/GW, 225).¹⁵⁹ Zwar glaubt Ricœur, dass es eine »offensichtliche, unumstrittene und unbedingte Grenze« gibt, die aller Gewalt gesetzt sei, nämlich das alte Gebot: *Du sollst nicht töten!*¹⁶⁰ Aber diese Grenze wird doch unzweifelhaft auf alle erdenklichen Arten und Weisen überschritten

157 Von hier aus hat Derrida später zu einer Revision des Religionsbegriffs angesetzt, die ohne den angedeuteten Zusammenhang mit dem Wahrheitsmodus der Bezeugung nicht verständlich ist. Vgl. J. Derrida, G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001.

158 Vgl. HV, 108/GW, 105; C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012, sowie die Kritik d. Vf., *Humanismus, Gewalt und Religion* (Kap. 17 und 18), in: M. Kühnlein (Hg.), *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2018, 179–196.

159 Einschließlich aber auch jener »injustices profondes«, die darauf hinauszulaufen drohen, »[de] briser la vie d'autrui par des silences, des omissions, des habiletés de carrière«, und die möglicherweise schwerwiegender noch die »vocation d'autrui« beeinträchtigen als so manches Verbrechen; P. Ricœur, *Le droit de punir*, in: *Cahiers de Villemétrie*, no. 6 (1958), 2–21; zit. nach dem Wiederabdruck in: *Foi et vie* 104, no. 1 (2005), 75–96, hier: 85.

160 HV, 287/GW, 242; vgl. SaA, 404, 411; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 388.

bzw. ignoriert. Und dagegen hilft eine zwar respektable, aber im Grunde weltfremde Ideologie der Gewaltlosigkeit keineswegs, die auch Merleau-Ponty zurückgewiesen hatte (s.o.).¹⁶¹ Bestenfalls mag sie als »schlechtes Gewissen der Geschichte« fungieren (ebd.).

Aber auch als solches ist sie darauf angewiesen, sich *in* einer vielfach gewaltsam sich vollziehenden Geschichtlichkeit *gegen sie* zu behaupten, um zu bezeugen, dass kein Anderer je in letzterer aufgeht. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich, dass der auf Gewalt gegründete und sich durch Gewalt aufrechterhaltende Staat nicht mehr die Substanz der Geschichte repräsentieren kann (HV, 271/GW, 226, 240). Obwohl aber der Staat insofern notorisch unter Gewaltverdacht steht, redet Ricœur nicht etwa einem sich prinzipiell über ihn erhaben dünkenden Gewissen das Wort, das sich dazu genötigt sehen kann, angesichts nicht zu rechtfertigender staatlicher Gewalt Verrat an ihm zu üben (HV, 292/GW, 247). Im Gegenteil sieht er die Gefahr, dass es sich in einem selbstherrlichen Zeugnis der Gewaltlosigkeit selbst zu anti-politischer Gewalt ermächtigt – falls es sich nicht voller Verachtung angesichts eines gewaltsamen Staates von jeglicher Politik gänzlich fernzuhalten versucht und auf diese Weise selbst an deren fortgesetzter Gewalt mitschuldig wird. Gegen einen a-politischen oder gar anti-politischen Moralismus verteidigt Ricœur die weder auf Ökonomie noch auf selbstherrliche Souveränität reduzierbare »Autonomie des Politischen« (HV, 296/GW, 250 f.),

161 Gegenwärtig wiederholen sich diese Problemstellungen in gewisser Weise – bspw. in der Auseinandersetzung mit einer für manche immer noch »in-diskutablen« Rechtfertigung der Folter, der man den Weg auch durch eine überzeichnete »absolutistische« Position bahnen kann, die sie unter allen Umständen ablehnt, um sodann zu einer »utilitaristischen« Rechtfertigung überzugehen; vgl. die aktuelle Bilanz (in der der »Yogi« wieder seinen Auftritt hat) bei D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge, Medford 2018, ch. 9 zu T. Nagel und M. Walzer. Für Ricœur, der in den 1990er Jahren mehrfach auf die Folter zu sprechen gekommen ist, stellt sie etwas schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes, Intolerables dar. Darauf reagiert spontan der »cri, c'est injuste!« Warum aber? Ricœurs Antwort: weil in der Folter wie nirgends sonst offen das verletzt wird, was Respekt und Achtung verdient: eine unersetzbare Person in ihrer singulären Existenz, die nach wie vor als die eines *homme capable* begriffen wird. Dabei beruft sich Ricœur wie schon in seinen frühen Schriften zu Kant auf einen »sens compréhensif« der Menschheit. Ein weiterer Beweis der erstaunlichen Kontinuität im Denken des Philosophen. Vgl. Ricœurs Vorwort unter dem Titel *Ce que la torture enseigne*, in: A. Jacques, *L'interdit ou la torture en procès*, Paris 1994, 9–17, hier: 9, 14 f., 17.

die er jedoch in der ständigen Gefahr sieht, in das »politische Böse« umzuschlagen, das er *en passant* mit Hinweisen auf die Moskauer Prozesse und auf Stalin erläutert (HV, 318/GW, 273). So beschreibt er aporetische Verhältnisse zwischen Gewissen und Staat, Moral und Politik, Gewaltlosigkeit und Schuld, die gerade nicht dialektisch aufzulösen, sondern allenfalls durch Formen der Kontrolle zu entschärfen sind: durch die Kontrolle des Staates¹⁶², durch Evolution zur Demokratie, durch möglichst uneingeschränkten und irreversiblen Zugang aller zu den wichtigsten Grundgütern etc. (HV, 328/GW, 282), kurz: durch einen demokratischen Sozialismus bzw. durch eine wahrhaft soziale Demokratie. Als menschlicher Kern eines entsprechend verfassten Zusammenlebens erscheint ihm offenbar die Fähigkeit, sich in die ›Perspektive‹ Anderer zu versetzen, von denen jede(r) wiederum ›anders‹ ist, auch das eigene Selbst. Immerhin kann es aber den perspektivischen Beschränkungen seiner Wahrnehmung durch Formen der Rede entgehen, die *sagen*, was man bzw. ein Anderer so oder so *sieht*, um einen a-perspektivischen, de-zentrierten Sinn (»sens [comme] le non-point de vue«) zu kommunizieren.¹⁶³ Genau das wird das große Thema von Ricœurs nächstem Buch über die ›fehlbare‹ Situation des Menschen zwischen der Endlichkeit seiner perzeptiven Leiblichkeit einerseits und präntendierter Universalität andererseits sein.

Wird auf diese Weise nun der Königsweg eines gleichsinnig als Dezentrierung vorzustellenden Fortschritts sozialer und politischer Vernunft gewiesen, wie es von André Lalande und Léon Brunschvicg über Jean Piaget bis hin zu Jürgen Habermas der Fall ist, der sich immer wieder auf den Genfer Epistemologen beruft (ohne dabei aber die frankophone Vorgeschichte dieses Modells in Rechnung zu stellen) und noch seine späte Geschichte der Philosophie auf dieser Linie konzipiert, um sie auf eine veritable Philosophie der Geschichte hinauslaufen zu lassen?¹⁶⁴ Einen solchen Weg schien Ricœur nicht einschlagen zu wollen, bekennt er doch ausdrücklich,

162 Fraglich aber erscheint, ob sie durch das Volk möglich sein wird. Wie wir aktuell sehen, bewirkt gerade der Populismus, der sich notorisch auf das Volk beruft, die Erstickung der »freien Diskussion«, als die Ricœur die Demokratie versteht (HV, 318–321/GW, 273 ff.).

163 Vgl. HV, 336, 381 ff., 386 f./GW, 291, 338 ff., 344 f.

164 J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 1/2, Berlin ³2019; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Haber-*

»über keine Geschichtsphilosophie« zu verfügen, »um die Probleme der Koexistenz« zu lösen (HV, 338/GW, 293), deren vielfach paradoxe und aporetische Struktur er auf den Spuren von Jaspers herausarbeitet. Die Überwindung der »über den einzelnen Irrtum hinausreichenden Befindlichkeit« dessen, »was Parmenides das ›Irrer‹ [*l'errance*] genannt hat«¹⁶⁵, kann und will er nicht in Aussicht stellen (HV, 403/GW, 362).

Und doch hält er energisch von Anfang an und bis in sein Spätwerk hinein an dem Gedanken fest, dass »die Menschlichkeit des Menschen [...] angesichts des Un-Sinns« essentiell in der »Aufrechterhaltung eines Projekts für die Gesamtheit der Menschen, im Willen zur Einheit der Menschheit« bestehen müsse und dass dies impliziere, dass »der Mensch ein Gattungswesen sei, das Subjekt einer einzigen Geschichte und Bestimmung«.¹⁶⁶ Diese ist freilich keinem unanfechtbaren Ursprung der menschlichen Gattung und keinem im Voraus festliegenden Telos zu entnehmen und durch einseitige »Europäisierung fremder Menschheiten« zu realisieren, wie es sich offenbar Husserl vorgestellt hat. Viel eher geht sie aus möglichst solidarischem Kampf gegen die »déshumanisation« hervor (HV, 351), die, wie Merleau-Ponty im Vorwort zu seinen zeitgleich mit *Geschichte und Wahrheit* erschienenem Buch *Die Abenteuer der Dialektik* formuliert, anlässlich »der Untersuchung der Ereignisse« deutlich wird, welche uns lehren, »was für uns unannehmbar ist« (ohne dass immer schon klar wäre, wer ›wir‹ ist). »Diese interpretierte Erfahrung wird dann zur These und Philosophie« (AD, 7). Und zwar in der Form von Forderungen, dem Unannehmbaren bzw. schlechterdings nicht zu Tolerierenden entgegenzutreten, zumal in seinen schlimmsten Erscheinungsformen, die man als ›entmenschlichende‹ bezeichnet. Erst im Widerspruch zur Negativität dieser Erscheinungsformen, deren vorläufig extremste die jüngsten

mas' *Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

165 Vgl. H. Diels, W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin ¹⁰1961, 28 B 6; J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker* (griech./dt.), Stuttgart 1987, 317 f.

166 GW, 307; vgl. *Zeit und Erzählung III*, 412/*Temps et récit III*, 370. Andernfalls »I can slip into fascism or a kind of dispersion of human reality«, äußerte Ricœur in der kollektiven Diskussion mit I. Berlin, S. Hampshire, M. Black, Y. Yovel, R. Polin, D. Davidson, N. Rothenstreich und C. Taylor über die Frage: *Is a Philosophy of History Possible?*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240, hier: 230.

Totalitarismen gerade erst in ›unglaublicher‹ Weise zum Vorschein gebracht haben, wird ›positiv‹ angebbbar, was es konkret bedeutet, etwa die Würde des Anderen *als solche* (und als eines *Anderen*) zu achten. Kann sich das nicht gewissermaßen vollumfänglich (wenn überhaupt je) erst abzeichnen, wenn man untersucht hat, wie Andere in exzessiver, extensiver und radikaler Weise entwürdigend traktiert worden sind? Hatte nicht auch Ricoeur genau dies im Sinn, als er nach einer Physiologie der Gewalt verlangte?

Dabei schwenkte er allerdings wiederum nicht auf eine Dialektik ein, die aus der Negation jener Negativität zukunftsweisende Wege in Richtung auf weniger Gewalt abzuleiten versuchen würde. Er gesteht der Negativität überhaupt nicht den Rang zu, den Hegel ihr beimaß. Am Anfang aller Erfahrung stehen die Alterität, die Abweichung von Anderem und das Unterscheiden, nicht die Negation (HV, 390 ff./GW, 348 ff.). Die Negation muss zudem nicht gleich dramatische oder tragische Formen annehmen. Und selbst dann, wenn das geschieht, kann es vielfach nicht zu dialektischen Synthesen kommen, die auch Merleau-Ponty weitgehend verworfen hat, wo er programmatisch von einer »Dialektik ohne Synthese« sprach.¹⁶⁷

Das bleibt vorläufig der Diskussionsstand beider Philosophen, bevor Sartre mit seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* (1961) wenige Jahre später noch einmal den groß angelegten Versuch macht, mit Hegel und Marx einen integralen und ›fortschrittlichen‹ Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit zu denken.¹⁶⁸ Ricoeur hätte zwar wohl nicht Sartres pauschale Feststellung unterschreiben können, der Marxismus sei »die sich bewußt werdende Geschichte selbst« (ebd., 41). Dazu war ihm die Inanspruchnahme des Deutungsmonopols ihrer Wahrheit durch eine stalinistische Partei früh genug deutlich geworden. Aber als christlich inspirierter Sozialist hatte er doch zumindest mit Merleau-Pontys Position sym-

167 Wird man auf diese Weise auf eine lediglich ›hypothetisch‹ verfahrenende, auf eine Pragmatik des Wahrscheinlichen sich beschränkende »Politik des Verstandes« zurückgeworfen, ohne eine Perspektive der Vernunft, für die nur vage Hoffnungen Ersatz bieten, die ständig von geschichtlicher Erfahrung konterkariert werden? Das sind bis heute virulente Fragen, die auch Merleau-Ponty mit Blick auf die Abenteuer der Dialektik bewegt haben (vgl. HV, 211, 217/GW, 177, 183).

168 J.-P. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*. Bd. I. *Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], Reinbek 1967, 30–33, 870.

pathisiert, der Marxismus sei *die* ernst zu nehmende Philosophie der Geschichte¹⁶⁹ – unter dem wichtigsten, auch Sartre keineswegs fremden Vorbehalt, dass niemand je in seiner Geschichtlichkeit aufgeht.¹⁷⁰

Ricœur selbst hat indessen keine solche ›Großtheorie‹ anzubieten. Gegen jegliche Logifizierung der Geschichte zu einem durch Negationen sich teleologisch voranarbeitenden Prozess hegt er den Verdacht, so werde gerade das Geschichtliche selbst geradezu unwichtig, zur bloß vorübergehenden Zwischenzeit depotenziert, ja sogar eliminiert.¹⁷¹ Dagegen hält er die Überzeugung, dass man sich hermeneutisch erst einmal über die geschichtliche Wirklichkeit jener *challenges* in Kenntnis setzen lassen muss, deren Bedeutung ihm zu denken gibt, ohne dass er sich dabei auf einen vorweg gesicherten Sinn der Geschichte stützen könnte. Das galt seinerzeit für die »tromperie des années 1933–9«, die u.a. durch das KZ Buchenwald demaskiert worden sei.¹⁷² Aber es galt im Hinblick auf den Marxismus und dessen stalinistische Perversion¹⁷³ nicht weniger, wie v.a. die einschlägigen Zeugnisse Arthur Koestlers deutlich gemacht haben, ohne die Ricœurs frühe Auseinandersetzungen mit geschichtstheoretischem Denken so wenig zu verstehen sind wie die entsprechenden Beiträge Merleau-Pontys.¹⁷⁴ Diese Zeugnisse lassen sich ohne Weiteres als Warnung davor verstehen, was herauskommt, wenn ein politisches Subjekt über den Zusammenhang von Geschichte und Wahrheit zu verfügen glaubt.

169 Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète*, 47; HT2, 60.

170 Vgl. Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, 105 f., 108, 242, 279.

171 Sich derartiger Depotenzierung zu widersetzen, wäre dann umgekehrt ein unverzichtbarer Ansatzpunkt zu einer weniger gewaltträchtigen Geschichtstheorie.

172 HV, 159; Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, 840. Noch viele Jahre später spricht Arthur Koestler allerdings mit Blick auf die mangelhafte historische Aufklärung jener Jahre von einem »Loch im Gewebe der französischen Nation«. In: *Die Armut der Psychologie*, Frankfurt/M. 1989, 57.

173 Bis heute dauert die Diskussion darüber an, ob diese ›Perversion‹ nicht in der Matrix des Kommunismus von Anfang an angelegt war (SK, 39 f., 292; s. o. Abschnitt 2).

174 Vgl. besonders Merleau-Ponty, HT1, 45 ff.

7. Die »Welt der Gewalt« zwischen »unbarmherziger Redlichkeit« und Klischees

Koesters Roman *Sonnenfinsternis* ist bis heute lediglich als ein erster Katalysator eines nach wie vor unabgeschlossenen, nachträglichen und nachholenden Prozesses der Bewahrheitung dessen zu verstehen, was seinerzeit in der Sowjetunion vorgefallen war und von vielen, zeitweise wohl auch von Ricœur, deshalb nicht recht geglaubt werden konnte, weil es sich gerade in jenem Land abgespielt hat, auf das man zeitweise alle kosmopolitische Hoffnungen glaubte setzen zu dürfen.¹⁷⁵ Koestler aber entlarvt »im Namen der kosmopolitischen Vernunft« auftretende gnadenlose »Neo-Machiavellisten«, die unwiderleglich wissen wollten, dass ihnen die Zukunft recht geben wird (S, 96, 207) und dafür auch die eigenen Parteigänger »in das leere Nichts« der Verlassenheit von allen Anderen zu stoßen bereit waren, wenn sie auch nur Bedenken hegen oder gar sich widersetzen wollten (S, 48, 127). Der Gipfel solcher Geschichtspolitik im Namen einer die Geschichte finalisierenden, buchstäblich »zu Ende gedachten« Wahrheit war bekanntlich, dass die entsprechend Verdächtigten ihre angeblich »mit Recht« erfolgende Verurteilung und Vernichtung öffentlich selbst anerkennen mussten im Geständnis ihrer tatsächlich gegenstandslosen Schuld (S, 107, 223). Selbst in ihrer Vernichtung sollten sie sich auf diese Weise noch als »nützlich« erweisen im Dienst an einer Wahrheit, die im Tun von denjenigen, die sie zu verwirklichen suchten, jeglichen Anstand durch logische Konsequenz ersetzt zu haben schien.

Gegen eine derart »kranke« Geschichte »handelnder Philosophen« (S, 65, 160) helfen schließlich keine Erinnerungen an den »schönen Tod« von Helden, die sich wie Danton für eine Sache opfern, keine »Tolstoischen Anwandlungen« und »humanistische Sentimentalitäten« unter Berufung auf Dostojewskis Rede vom Gewissen mehr (S, 138, 208 f.). Warum das Individuum sakrosankt

175 In der *Times* fragte Arthur Koestler 1944, warum Gräueltaten nicht geglaubt werden, wenn sie auf Ohren treffen, die nicht hören, und warum sie eine Scheinwelt ungetrübt lassen, die andernfalls veritable Brüche in der Zeitgenossenschaft zeitigen würden, die mit »normalem« Leben anscheinend nicht in Verbindung zu bringen sind (DGB, 85, 87 ff.); vgl. Sperber, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt*, 141 ff.

sein und nicht für einen guten Zweck geopfert werden sollte (wo doch auch die Natur fortwährend eine unerhörte Verschwendung von Menschenleben betreibt), wird nun ›erklärungsbedürftig‹ (S, 146, 149). Ist nicht alles angeblich unbedingte Sollen nur ein Hindernis auf dem Weg zum historisch Besseren, das man unverzüglich und energisch (insofern ebenfalls ›unbedingt‹) zu verwirklichen versuchen muss? Gegen die entsprechende Gewissenlosigkeit von Technokraten der Wahrheit richtet jedenfalls ein Gewissen ›à la Dostojewski‹ nichts aus, meint Koestler und beschreibt davon ausgehend das aporetische Verhältnis des dem Anspruch nach ganz Gewaltlosen (des Yogis) zum skrupellosen Kommissar, der wissen will, wie die Geschichte der Menschheit im Ganzen zu ihrem Ziel und Ende zu bringen ist, und zwar auf kürzestmöglichem Wege, auch wenn es seinen eigenen Untergang kosten sollte. Beide Wege hält Koestler in Wahrheit für fatale Abwege. Auch dem scheinbar Gewaltlosen (wie Mahatma Gandhi) traut er nicht über den Weg.¹⁷⁶

Allein Georges Orwell besteht¹⁷⁷ in seinen Augen letztlich mit seiner »unbarmherzigen Redlichkeit« und nicht etwa privaten, sondern »auf die gesellschaftliche Ebene übertragenen« Verzweiflung (DGB, 194 f.), die Koestler angesichts bevorstehender »neuer Erschütterungen« zu erkunden und an der er gleichsam Maß zu nehmen verlangt, um zu eruieren, was nach dem bezeugten Zusammenbruch der stalinistischen ›Synthese‹ von Geschichte und Wahrheit überhaupt noch Gültigkeit haben kann. Der erste Schritt in diese Richtung wäre: die »Zeugenschaft« angesichts der Realität der Lager »anzunehmen«, die in der Perspektive der westlichen Beobachter nur wie die »dunkle Seite des Mondes« erscheint: vollkommen von ihnen abgewandt, unzugänglich, unerforschlich (DGB, 95, 186, 137).

Inzwischen tendiert die Rede von *dark sides* genauso zum erstarrten Klischee wie die Rede von ›Hiroshima‹¹⁷⁸ und von ›den‹ Lagern,

176 Koestler, *Die Armut der Psychologie*, 188, 190.

177 Abgesehen von »vielleicht E. M. Forster« und »ein paar Stellen aus Churchills Reden« (DGB, 195).

178 Wie Koestler selbst schreibt; *Die Armut der Psychologie*, 351. Zu besagten ›dunklen Seiten‹ vgl. Vf., *Blendender Optimismus. Zum Versiegen radikaler Kulturkritik*, in: *Information Philosophie I* (2019), 74–81.

Auschwitz eingeschlossen.¹⁷⁹ So konnte der Eindruck entstehen, diese Problemkomplexe stellten gar keine zentrale Herausforderungen einer geschichtsphilosophisch ernst zu nehmenden »Physiologie der Gewalt« mehr dar, sieht man von einigen Ausnahmen wie Günther Anders und Hannah Arendt, Tzvetan Todorov, Giorgio Agamben, Yves Terson, Pierre Vidal-Naquet und Enzo Traverso einmal ab.¹⁸⁰

Ricœur markiert mit seiner Forderung, die Welt der Gewalt erst einmal zu erkunden, ein bis heute sozial- und geschichtsphilosophisch erst ansatzweise eingelöstes Desiderat. Indem er diese Forderung aufstellt, verlangt er anscheinend, an dieser dunklen ›Welt‹ Maß zu nehmen, d.h. die ihr entspringende Erfahrung zur Aussprache ihres eigenen Sinnes gelangen zu lassen (um es mit Husserl zu sagen) – vorausgesetzt *sie* ist (und *wir* sind) dessen überhaupt fähig. Entsprechende, inzwischen radikalisierte Zweifel an der Sagbarkeit, Ausdrückbarkeit, Bezeugbarkeit und Überlieferbarkeit gerade des ›Schlimmsten‹ begleiten uns seither, nicht selten auch mit dem Unterton eines schwarzen Negativismus, dem sich

179 Es gab hunderte von (verschiedenen) Lagern; und Auschwitz war ein Vernichtungslager, kein bloßes Arbeits- oder Konzentrationslager. Dennoch ist vielfach unterschiedslos von einem »Jahrhundert der Lager« und vom »Lager« als »Paradigma« des 20. Jahrhunderts bzw. der Moderne die Rede.

180 Gewiss: keiner der Genannten begreift sich als »Geschichtsphilosoph«. Aber ihre Schriften sind für eine geschichtskritische Philosophie der Gewalt nach wie vor von großer Bedeutung. Man vgl. nur bspw. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990; P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris 1987; ders., *Les juifs, la mémoire et le présent. T. 1*, Paris 1995; G. Anders, *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach »Holocaust«* [1967/1979], München ²1985; T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993; Y. Terson, *Der verbrecherische Staat. Völkermord im 20. Jahrhundert*, Hamburg 1996; E. Traverso, *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000; ders., *Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors*, Köln 2003; G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt/M. 2003; E. Traverso, *Im Bann der Gewalt. Der europäische Bürgerkrieg 1914–1945*, München 2008. In den durch diese Veröffentlichungen markierten Diskussionsfeldern wird der Beitrag Ricœurs zu einer geschichtskritischen Philosophie der Gewalt allerdings bis heute so gut wie gar nicht wahrgenommen. Vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014; ders., *Verletzbarkeit, Gewalt und Schutz vor ihr: Quellen – Geschichte – neue Formen in interdisziplinären Auseinandersetzungen*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 74, Nr. 1 (2021), 78–103.

Ricœur allerdings immer widersetzt hat. Dass das Geschichtliche und das Wahre noch »koinzidieren« könnten, wie es bei Eric Weil auf neo-hegelianischer Linie den Anschein hatte (SV, 220), glaubt Ricœur nicht mehr. Aber selbst dort, wo er abgründigem Leiden begegnet, will er es noch als »découverte de sens«¹⁸¹ begreifen und es als erzählbares einem versöhnenden Vergessen zuführen (SV, 153, 219), das letztlich niemanden aus dem doppelsinnig *geteilten Sein* in der Welt ausschließt. Darin klingt nun allerdings doch wieder ein kryptohegelianisches Moment an: Der völligen »Zerrissenheit«, der Hegel die Aufhebung alles Negativen entgegensetzte, widersetzt auch Ricœur sich¹⁸² – sowohl in seiner Auseinandersetzung mit dem Tragischen (SV, 498, 525) als auch mit neuen Erscheinungsformen des Bösen; beides Kategorien, die angesichts desaströser Gewalt, wie sie das 20. Jahrhundert zum Vorschein gebracht hat, als geradezu veraltet erscheinen, folgt man George Steiner.¹⁸³

»Le XX^e siècle a poussé l'horreur de la guerre à son paroxysme«, stellt François Dosse fest (SV, 141). Das scheint erforderlich zu machen, sich gegen neue »Exzesse des Bösen« zu wappnen – in fragwürdigem Vertrauen auf ein »ressort humain indestructible« –, um jegliche Fatalität zurückweisen zu können, die darauf hinauslaufen würde, uns einer desaströsen Geschichtlichkeit rückhaltlos auszuliefern, die unter bestimmten Bedingungen jederzeit wieder in neue derartige Exzesse münden könnte (SV, 143–146). Diese müsse man so weitgehend wie nur möglich verständlich machen, heißt es weiter, um politisch formiertes Zusammenleben vor einer Wiederholung Desselben zu bewahren. Ungeachtet der drohenden Selbstzerstörung Europas im Ersten Weltkrieg und der gleich darauf folgenden »totalitären Krise« bleibe die Aufgabe bestehen, die Geschichte fortzusetzen.¹⁸⁴ Dazu bedürfe es womöglich einer durchgreifenden und nachhaltigen Trauerarbeit (SV, 496, 527), die sich gleich weit ent-

181 P. Ricœur, *Sur le tragique* [1953], in: L3, 187–209, hier: 194.

182 Obgleich er in seinen letzten Lebensjahren den Gedanken einer alle Menschen einschließenden Versöhnung als gewaltsam verwirft und konsequenter Intoleranz angesichts derer das Wort redet, mit denen kein »désaccord raisonnable« à la John Rawls denkbar erscheint. Vgl. Ricœur, *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, 97–105.

183 Vgl. G. Steiner, *Der Tod der Tragödie*, Frankfurt/M. 1981, sowie das Kapitel zum mytho-poetischen Leben in Bd. II.

184 Gabriel Marcel hatte noch 1961 in seinen Harvard-Vorlesungen von einem im Zweiten Weltkrieg vollendeten Suizid Europas gesprochen und behauptet, »al-

fernt hält vom angeblichen Fortschritt einer indifferent über Leichen gehenden Vernunft wie von einem moralistischen Dolorismus, der nicht nur die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch schon die Zukunft der Nachfolgenden, die bereits da sind, der Verachtung preisgibt (SV, 528).

Tatsächlich bleibt dieser Grundton auch im Spätwerk noch deutlich erkennbar, wo ein versöhnendes Vergessen gegen eine Geschichtsverachtung aufgeboten wird, die jegliches praktisches Engagement für eine bessere Zukunft zu lähmen droht. Aber hat sich an der Diagnose etwas geändert, dass das »*phénomène totalitaire*«, diese historische Krankheit, als die Ricœur es in seinem Aufsatz über die »*culpabilité allemande*« (1949) beschreibt, noch immer nicht bis in seine Wurzeln ausgelotet und in seiner universellen Bedeutung erkannt worden ist? Gilt jedenfalls nicht nach wie vor, »[que] nous n'avons pas intégré la terre à une anthropologie« – einschließlich jenes »*univers concentrationnaire*« (LI, 153) und seiner zahllosen Varianten, über die die historische Forschung Rechenschaft ablegt, ohne es einfach mit unserer Welt zu identifizieren? Kann sich in dieser Lage ein »tragischer Optimismus« bewähren (HV, 171), oder ist das ein hölzernes Eisen – genauso wie die Vorstellung, selbst noch die extremste Gewalt, jene Tragik und das Böse anthropologisch »integrieren« zu können?¹⁸⁵

Mit seinen frühen geschichtsphilosophischen Arbeiten legt Ricœur keine »synthetische« Auflösung aller dieser Fragen vor und hat wohl nie dergleichen beabsichtigt. Was er seinen Lesern nahelegt, ist dagegen eine aus inkarniertem, praktischem Leben keimende *theoría*, die phänomenologisch-hermeneutisch aufzuzeigen hätte,

le Ereignisse, die vor uns in beschleunigtem Tempo abrollen, sind nur die Folgen dieses Selbstmordes«; G. Marcel, *Die Menschenwürde und ihr existenzieller Grund*, Frankfurt/M. 1965, 83. Ähnlich äußert sich Ricœur noch in *L'unique et le singulier*, Bruxelles, Liège 1999, 34 f. Nähme man das genau, so hätte Europa inzwischen das Kunststück fertiggebracht, sich selbst zu überleben – oder es würde sich darüber hinwegtäuschen, *nicht* überlebt zu haben...

- 185 Die späte Diskussion Ricœurs mit Cornelius Castoriadis streift dieses Problem erneut, wenn auch nur kurz. Während letzterer von einer konstitutiven Blindheit (»*cécité*«) angesichts der zuvor als »monströs« bezeichneten Gewalt ausgeht, hält Ricœur dagegen, dass ihm auch das schlechterdings Inakzeptable nur in den Grenzen eines (argumentativ abgestützten) Verstehenwollens begegne. C. Castoriadis, P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris 2016, 70.

was durch und mit Menschen geschehen ist und nach weiterführenden Antworten darauf verlangt. Dabei werden Phänomenologie und Hermeneutik noch nicht derart methodisch einander zugeordnet, wie es in späteren Schriften geschehen ist¹⁸⁶; und ob Ricœur noch ›Anthropologe‹ sein oder doch dem Sog einer Ontologisierung nachgeben will, die seinerzeit von Marcel ebenso ausging wie von Heidegger, bleibt weitgehend unklar.¹⁸⁷ Vor allem versetzt er, ähnlich wie Merleau-Ponty, die Philosophie, die das Verhältnis von Geschichte und Wahrheit zu bedenken hat, in eine Position der Nachträglichkeit gegenüber nicht-philosophischen Artikulationen eines vielfach – nicht nur im totalitären Staat – gewaltsam versehrten Lebens, dem sie gerecht werden soll. Infolgedessen hat sie zunächst einmal die Aufgabe einer Bestandsaufnahme und wird – nicht weit entfernt von den Begründern der sog. *Kritischen Theorie* – reichhaltig fündig: in Phänomenen der Entfremdung unter dem Druck von Technik und kapitalistischer, von *trusts* beherrschter Ökonomie¹⁸⁸, wo jeder zum Feind des Nächsten und »étrangère à lui-même« zu werden droht (HV, 170; EC4, 56 f.); aber auch in »inhumanen« Gesellschaften des Überflusses (HV, 341 f./GW, 296) und schließlich in einer »unification mondiale violente, où tout chose devient objet de maîtrise« (EC4, 350). Dagegen schwebt ihm als Vision oder Idee im kantischen Sinne die Aussicht auf eine Welt vor, die gemeinsam *bewohnbar* wäre, ohne destruktiv instrumentell dominiert zu werden (HV, 351, 354/GW, 306, 309). Anders als Heidegger, der an dieser Stelle nur einen Ausweg in das Sein in Betracht zog, wo ›der Mensch‹ angeblich (wieder) *humanus* werden könnte¹⁸⁹, sieht Ricœur mit Gaston Berger die Notwendigkeit einer »prévision« bzw. »prospective« im Sinne eines »projet humain«, das schließlich weltweit jede(n) sollte einbeziehen können und auf eine institutionelle

186 V. a. in: P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75.

187 In C&C, 150, 78 f./CeC, 226–227, 122 f., nimmt Ricœur den Begriff der Anthropologie allerdings recht eindeutig für sich in Anspruch und weist mit Blick auf Foucault die Rede vom Ende des Menschen als überspannt zurück.

188 S. o., Abschnitt I.

189 Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 91, 104. Bezeichnenderweise bezieht sich das Wohnen hier nur auf die viel zitierte »Nähe des Seins«, aber nicht auf den Anderen, angesichts dessen es sich doch als Gastlichkeit zu bewähren hätte, wie es auch spätere Schriften Ricœurs andeuten.

Gewährleistung angewiesen ist (HV, 340/GW, 295; EC4, 26, 32). Dabei ist er sich auch hier der Grenzen einer derart – ungeachtet aller abgründigen geschichtlichen Negativität – praktisch ausgerichteten Philosophie bewusst: »Il nous faut être progressistes en politique et archaïques en poétique« (HV, 356), denn es sind ganz andere, nicht-prosaische, metaphorische, lyrische... Textsorten (die Musik fehlt hier gänzlich), denen wir die Vision einer solchen, teils erhellten, teils verfinsterten Welt verdanken und die uns dafür sensibilisieren, was man sich unter deren Bewohnbarkeit vorstellen könnte.¹⁹⁰ Ohne die poetische, imaginative Ausmalung einer solchen Welt bliebe die praktische Energie geschichtlichen Handelns womöglich auf die Frage fixiert, welches Ziel oder welcher Zweck einer Geschichte zu erkennen ist, die zuletzt Millionen von Opfern »gekostet« hatte, für die es keinerlei Rechtfertigung mehr geben konnte. So waren »die Schrecken der Geschichte« scheinbar nicht mehr zu ertragen, wie es Ricoëurs späterer Kollege an der Universität Chicago, der Religionshistoriker Mircea Eliade, formulierte.¹⁹¹ Die Frage, wie gleichwohl Spielräume eines weniger versehrten Lebens zu eröffnen wären, musste vorläufig offen bleiben. Sie war für Ricoeur jedenfalls weder durch einen Rückzug in das geschlossene Weltbild eines neuen Mittelalters noch auch in neo-hegelianischem Bestehen auf universalem »progrès par la douleur« (EC4, 42) legitim beantwortbar, nachdem nach 1945 und 1953, als literarisch nicht umsonst das »Absurde« auf fragwürdig-pauschale Weise Karriere machte, allenfalls noch »Sinnsetzen«¹⁹² übrig geblieben waren, von denen keiner zu sagen wusste, ob und wie sie je wieder zusammenzufügen wären.

190 Nur am Rande ist hier noch darauf hinzuweisen, wie nahe der späte Ricoeur all diesen Fragen wieder gekommen ist; nicht zuletzt in seinem mit André LaCocque verfassten Buch *Penser la Bible* (Paris 1998/2016), wo jene poetischen Quellen mit einer – nachträglich als ursprünglich vorgestellten (81) – religiösen Überlieferung verknüpft werden (13), auf die sich Ricoeur beruft, um eine »vulnérabilité intrinsèque« jeder Ordnung herauszustellen, die Verantwortlichkeit angesichts jedes einzelnen Anderen und Gerechtigkeit angesichts aller Anderen nicht zu synthetisieren vermag, schon gar nicht in Anbetracht einer schier unüberwindlichen »détresse historique« (303).

191 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, Frankfurt/M. 1986, 163.

192 Sperber, *Bis man mir Scherben auf die Augen legt*, 205.