

Jakub Čapek

## Entscheidung im Schatten der Identität

### Phänomenologie des Entscheidens und Hermeneutik der Selbstausslegung bei Paul Ricœur

1. Einleitung (1615) | 2. Phänomenologie des Entscheidens (1617) | 2.1 Definition der Entscheidung (1617) | 2.2 Die Geschichte der Entscheidung (1619) | 2.3 Gegen den Existenzialismus der Angst: Engagement und Naivität (1622) | 2.4 Probleme der frühen Auffassung (1625) | 3. Hermeneutik der Selbstausslegung (1628) | 3.1 Handlung, Absicht und Zeit (1629) | 3.2 Beständigkeit und Wandelbarkeit des Selbst (1632) | 3.3 Lebensentscheidungen als Form der Selbstausslegung (1634) | 3.4 Probleme der späten Auffassung und Aussicht (1639)

#### 1. Einleitung

Philosophische Hermeneutik verbindet das Verstehen mit Veränderung. Im Prozess des Verstehens – sei es einer anderen Kultur, der eigenen Vergangenheit oder eines Kunstwerks – verändert sich nicht nur die Vorstellung von dem, was wir vor uns haben, sondern auch unser eigenes Selbstverständnis. Diese allgemeine Grundannahme der Hermeneutik, der zufolge Verstehen mit möglichem Anderswerden einhergeht, teilt Paul Ricœur mit Autoren wie Hans-Georg Gadamer oder Charles Taylor und durchdenkt sie in zumindest drei verschiedenen Kontexten. In seinen Analysen zur personalen Identität sieht er das Anderswerden vor allem in Zusammenhang mit unerwarteten, die Lebenspläne durchkreuzenden Ereignissen. Die Zeit ist in diesem Kontext für Ricœur als »Faktor des Abstands und der Differenz« zu denken. Denn es ist der zeitliche Wandel, der uns anders macht. Unsere persönlichen Akte, z. B. ein Versprechen, stellen sich aus dieser Perspektive als eine Möglichkeit dar, der Zeit Widerstand zu leisten.<sup>1</sup> Der zweite Kontext, in dem Ricœur das personale Anderswerden thematisiert, ist die Deutung von Texten und

---

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [=SaA], 146 und 154.

Kunstwerken. Seiner Auffassung nach ist das Verhältnis zwischen der »Welt des Textes« und der »Welt des Lesers« als Distanz zu denken. In der Lektüre setzt sich der Leser dem Angebot einer anderen Welt und einer anderen Weise der Existenz aus. Die Lektüre führt somit eine »Enteignung« des Lesers herbei, eine Distanz »im Verhältnis des Selbst zu sich selbst«.<sup>2</sup> Ricoeur scheut sich dabei nicht, von einer Metamorphose der Welt und des *ego* zu sprechen. Den dritten Kontext stellen Ricoeurs Analysen des Handelns dar. In diesem Fall ist der mögliche Wandel nicht von außen initiiert, nicht durch von uns unabhängige Ereignisse und Werke, sondern er geht von uns selbst aus, und zwar dadurch, dass wir uns in einer bestimmten Weise entschieden haben.

Ich möchte dem Thema der personalen Veränderung bei Ricoeur gerade in diesem dritten Kontext nachgehen. Die Fähigkeit, sich zu entscheiden und zu handeln, galt Ricoeur sowohl in seinem frühen, phänomenologischen Werk *Das Willentliche und das Unwillentliche* (1950) als auch in seiner hermeneutischen Monographie *Das Selbst als ein Anderer* (1990) als wichtiger Ausdruck menschlicher Aktivität. Obwohl diese zwei Phasen in Ricoeurs Denken etliche methodische und sachliche Unterschiede aufweisen, können wir auch auf konstante Motive verweisen. So ist z. B. die entschiedene Ablehnung des Existenzialismus von Jean-Paul Sartre ein wiederkehrendes Thema. Freiheit steht für Ricoeur nie mit Negation oder mit Angst in Verbindung. Die Entscheidung steht im Zeichen des freudigen Schwungs (*élan*), mit dem wir uns in die Zukunft hinein entwerfen. Später versteht Ricoeur das Entscheiden als eine Interpretation, eine Annäherung, in der wir zwischen unseren Lebensidealen und der konkreten Lebenspraxis vermitteln wollen.

Doch Entscheidung kann nicht nur als Suche nach einer entsprechenden Auslegung gedeutet werden, sondern auch als Versuch, sich dem eingefahrenen Leben zu entreißen, eine stresshafte Beziehung zu unterbrechen, eine Ungleichbehandlung zu brechen und neue Möglichkeiten aufzutun, kurz: das eigene Leben zu verändern. Wir werden wiederholt die Frage stellen, ob Ricoeur die Entscheidung nicht ihres Veränderungspotenzials beraubt. Und auch wenn wir – in völliger Übereinstimmung mit Ricoeur – die Entscheidung als

---

2 P. Ricoeur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Du texte à l'action*, Paris 1986, 130–131.

Selbstausslegung verstehen, sollten wir über ihn hinausgehen und, dem Grundimpuls der Hermeneutik folgend, aufzeigen, dass Selbstauslegung auch Veränderung nach sich zieht. Mögen Ricœurs hermeneutische Analysen des Entscheidens im Schatten seiner Hermeneutik der persönlichen Beständigkeit stehen, sie enthalten dennoch eine Fülle von wichtigen Denkipulsen für eine hermeneutische Entscheidungsauffassung.

## 2. Phänomenologie des Entscheidens

### 2.1 Definition der Entscheidung

Wie der Titel des Werkes *Das Willentliche und das Unwillentliche* bereits deutlich macht, geht Ricœur von der Idee einer fundamentalen Bipolarität menschlicher Existenz aus. Wir können unser Leben durch voluntative Aktivitäten zwar teilweise beeinflussen, doch über weite Strecken bleibt es unserem Wollen entzogen. Die Tatsache, dass unser Entscheiden und Handeln begrenzt ist und an un-willentliche Quellen gebunden bleibt – etwa an unsere Motive, Emotionen oder Gewohnheiten – ist keine Verneinung oder Verminderung unseres Wollens, sondern für ein willensbegabtes Wesen die einzig sinnvolle Form der Existenz. Das drückt sich auch in dem Sinnbild aus, das Ricœur für sein Buch wählt. Es ist das von Rilke übernommene (und von diesem auch erfundene) Sternbild des Reiters: der Reiter ist mit seinem Pferd zwar verbunden, aber nicht eins.<sup>3</sup>

Das Entscheiden ist im frühen Denken Ricœurs eine der drei grundlegenden Formen des Wollens, neben dem Handeln und dem Einwilligen (*le consentement*). Jede der drei Formen des Willentlichen entspricht eine spezifische Form des Unwillentlichen. Die Entscheidung ist auf einen bestimmten Ausschnitt des Unwillentlichen bezogen, und zwar auf die Motivation, auf die sie sich gründet. Die zweite Form des Willentlichen, das Handeln, steht in einem Spannungsverhältnis zur »leiblichen Spontaneität« (ungelernte leibliche Fähigkeiten, Emotionen, Gewohnheiten), durch die es in Gang

---

3 R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus*, I, 11. Ricœur stellt dieses Zitat seinem Werk als Motto voran: P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, München 2016 [=WU], 22, siehe auch 562.

gesetzt wird. Im Einwilligen schließlich bezieht sich das Wollen auf das, was es nicht verändern kann: das Leben und Altern, der Charakter oder das Unbewusste. Die Analyse des Entscheidens stellt somit im Gesamtwerk Ricœurs zwar eine Schlüsselstelle dar – sie beeinflusst zum Beispiel Ricœurs Freiheitsbegriff –, ist aber dennoch nur eine Stelle in einem größeren Projekt.

Zunächst definiert Ricœur, dass Entscheidung eine *cogitatio* oder, phänomenologisch gesprochen, ein intentionaler Akt ist. Sich zu entscheiden heißt etwas ganz Konkretes »meinen« oder im Sinne haben. Eine Entscheidung, nachdem man sie getroffen hat, »meint« (oder »bezeichnet«) einen künftigen Zustand, doch dieser ist noch nicht wirklich.<sup>4</sup> Ricœur grenzt dabei die Entscheidung von anderen Akten ab, durch die sich unser Bewusstsein auf zukünftige Zustände bezieht: die Entscheidung ist beispielsweise zu unterscheiden vom Befehl, Wunsch oder Begehren, von der Furcht oder Prognose, die sich alle auch auf etwas Künftiges beziehen (WU, 75). Eine Entscheidung aber ist anders als diese nur auf das bezogen, was »von mir abhängt und in meinem Vermögen steht« (WU, 68). Diese erste Definition von Entscheidung wird von Ricœur in vieler Hinsicht ergänzt, wobei die zwei wichtigsten Ergänzungen die Struktur der Motivation und die Zuschreibung des Ich betreffen. Jede Entscheidung stützt sich auf gewisse Motive, sollten sie auch unklar oder versteckt sein. Und jede Entscheidung ist ein Sich-Entscheiden von jemandem: das Ich ist in der Entscheidung präsent, ohne dass wir es bemerken. Das Ich ist in der Wahl präreflexiv eingeschlossen. Die Entscheidung hat somit eine dreigliedrige Struktur der Selbstbestimmung, des Entwerfens einer Tat und der Motivation: (1) *ich* entscheide *mich* (2) zu *etwas* (3) auf Grund einer bestimmten *Motivation*. In einer getroffenen Entscheidung ist diese dreigliedrige Struktur eindeutig: ich weiß, *was* ich machen will, *warum*, und ich verstehe dabei, wenn auch implizit, was es für mich bedeutet. Ich bestimme durch die Entscheidung auch *mich selbst*. Wenn wir uns aber noch nicht entschlossen haben, d.h. wenn sich unsere Entscheidung erst bildet oder wenn wir schwanken und unschlüssig sind, spiegelt sich das auch in der Struktur der Entscheidung wider: es ist unklar, was ich tun soll, meine Motive sind mehrdeutig, wie auch mein Ich, da ich

---

4 WU, 67 f.; P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1988, 42 [=VI].



wissen Entscheidungen meinen grundlegenden Prinzipien: »Ich erkenne die Grundlinie meines Verhaltens in der neuen Entscheidung wieder, ich erkenne mich selbst wieder; ich bin mit mir selbst einverstanden.« Wenngleich die Wahl in solchen Fällen einer notwendigen Schlussfolgerung sehr nahe stehen kann, so ist sie doch mit ihr nicht identisch: »ich kann auch nicht schließen.« Damit die Wahl getroffen wird, muss etwas hinzukommen. Die Entscheidung wird sich nicht von selbst ergeben, jemand muss sie auf sich nehmen. Eine Entscheidung bleibt somit immer ein Entwurf, ein »Wurf der Handlung und Wurf des Selbst vor sich selbst« (WU, 206–209).

Das führt jedoch unmittelbar zur zweiten, diskontinuierlichen Lesart. Ricœur schreibt sie den voluntaristischen und existenzialistischen Philosophen wie Jean-Paul Sartre, William James, Friedrich Nietzsche oder Søren Kierkegaard zu. Auch wenn jede Entscheidung aus einer Motivation hervorgeht, kann sie durch diese Motivation allein nicht begründet werden. Das zeigt sich bei Entscheidungen, »bei denen inkommensurable Zwecke aufeinander treffen, bei denen unser Werthintergrund selber in Frage gestellt wird, kurz, bei denen unsere Wahl eher ethischer als technischer Natur ist« (WU, 211). Die Wahl birgt somit immer eine Ungewissheit und ein Risiko.

Die erste Lesart betont, dass sich eine Entscheidung auf Motive gründet, um kontinuierlich in die Zukunft hinein zu schreiten. Die zweite Lesart hingegen konzentriert sich auf den »Sprung des Ereignisses«, der besagt, dass wir unserer eigenen Zukunft nur diskontinuierlich näher kommen. Beide Lesarten zusammengenommen stellen ein Paradox dar, das nicht theoretisch gelöst, sondern nur praktisch versöhnt werden kann.<sup>6</sup>

Und an dieser Stelle seiner Analyse formuliert Ricœur eine These, die nicht nur seine Entscheidungsanalyse weiterführt, sondern darüber hinaus seinem Freiheitsbegriff klaren Umriss gibt. Ricœur schildert den Prozess des Entscheidens als eine »innere Aushandlung«, in deren Verlauf verschiedene Motive und die sich aus ihnen ergebende Entwürfe auftauchen. Zwar können wir nicht bestimmen,

---

6 WU, 205, 220. Siehe auch P. Ricœur, *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 1–35, hier: 26: »Die Wahl müsste zugleich der Legitimität und der Erfindungsgabe, dem Wert und dem Mut, zu existieren, genügen.«

welche Motive uns beeinflussen, doch wir können »die Verhandlung führen, indem wir Zeugen aufrufen oder erscheinen lassen«. <sup>7</sup> Anders gesagt, wir haben die Fähigkeit »unsere Motive und damit unsere Entwürfe beizubehalten oder zu wechseln«. Gerade in dieser Fähigkeit, den Verlauf unseres Entscheidungsprozesses zu lenken, besteht Ricœur zufolge der »freie« oder »willentliche« Charakter der Wahl (WU, 187 f.). Ricœur bezeichnet diese Fähigkeit als Aufmerksamkeit. Es handelt sich dabei um eine allgemeine Fähigkeit, die mit allen *cogitationes* verbunden sein kann. So kann zum Beispiel eine Wahrnehmung passiv erlebt werden (in Verzauberung, Obsession, Faszination), oder eben aktiv, im Modus der Aufmerksamkeit. In ersterem Fall erweise ich mich nicht als fähig, das Objekt zu ändern. In letzterem Falle habe ich sehr wohl die Fähigkeit, »Objekte oder Objektaspekte erscheinen zu lassen«. Sie bekommen dann »Relief« und »Klarheit«, was keine Prädikate ihres Seins, sondern ihres Erscheinens sind. Obschon ich mich durch Objekte leiten lasse, »orientiere ich *mich* unter den Erscheinungen«. Gerade wenn wir höchst aufmerksam, d. h. aktiv sind, sind wir auch höchst rezeptiv. <sup>8</sup>

Ricœur schlägt vor, im Entscheiden einen Sonderfall von Aufmerksamkeit zu sehen. Nicht mehr Objekte gewinnen »Relief« und »Klarheit«, sondern Motive und Werte. Der auf sie gerichtete Blick ist sowohl rezeptiv als auch aktiv, weil er »Aufnahme« und »Beweglichkeit des Blickes« verbindet (WU, 195). Ricœur zufolge besteht die menschliche Entscheidungsfreiheit in der »Freiheit der Aufmerksamkeit« (WU, 185), die sich sowohl in der Kontinuität als auch in der Diskontinuität der Wahl zur Geltung bringt. Die Aufmerksamkeit, die sich bewegt, lässt verschiedene Motive und Entwürfe kontinuierlich erscheinen. Die Aufmerksamkeit, die »aufhört ihre Gründe zu bedenken«, ist synonym mit dem abrupten Entspringen eines Entwurfs. Ganz, wie Ricœur es bildlich fasst, wenn er sagt »Bewegung und Anhalten [sind] die beiden Waffen ein und dersel-

7 WU, 187. Ricœur bedient sich hier einer metaphorischen Ausdrucksweise: Entscheidung gleicht einer Verhandlung vor Gericht, Motive sind »Zeugen«, die Wahl ist dann so etwas wie ein Richterspruch.

8 WU, 189–192, siehe auch 200. Ricœur verbindet Aufmerksamkeit mit größtmöglicher Offenheit, mit der »Naivität des Blicks«, mit seiner »Unschuld«, mit der »Aufnahme des Anderen als Anderen« (191; Übersetzung korrigiert nach VI, 147).

ben zeitlichen Freiheit der Aufmerksamkeit«. <sup>9</sup> Ihm geht es nicht um eine Lösung des Lesarten-Paradoxes, sondern darum, die Freiheit, die somit immer ein Paradox bleibt, in beide Aspekte des zeitlichen Verlaufes, die Kontinuität und den Bruch zu integrieren.

### 2.3 Gegen den Existenzialismus der Angst: Engagement und Naivität

Ricœur zufolge besteht ein »ursprünglicher Pakt« zwischen Motivation und Entwurf. Doch steht außer Zweifel, dass dieser Pakt in gewissen Fällen zerbricht, dass »der sie zusammenschließende Wollensakt« zersplittert. Das geschieht nach Ricœur im Willkürakt und in der Angst (WU, 112).

Der Willkürakt (*l'acte gratuit*), d. h. eine Wahl ohne jedweden Grund, wird von Ricœur eindeutig abgelehnt, jedoch nicht aus moralischen Gründen, sondern aus fester Überzeugung, dass eine völlig motivlose Wahl undenkbar ist. Wie aus der Analyse der Grundstruktur der Entscheidung folgt, wählen wir immer aus gewissen Gründen, ob nun zu zahlreich, oder auch unzureichend. Auch eine Freiheit, die sich selbst durch einen Willkürakt affirmiert, wie etwa die Tat von Lafcadio in *Les caves du Vatican*<sup>10</sup>, ist motiviert: sie hat sich selbst zum Motiv. Es gibt keinen Ausweg aus der Reziprozität zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen, es gibt keine motivlose Tat (WU, 218–221, 112).

Die Erfahrung der Angst hingegen wird von Ricœur nicht geleugnet oder herabgesetzt. Doch Ricœur formuliert eine vehemente Polemik gegen eine existenzialistische Interpretation der Angst. Beim Entscheiden verhalte ich mich zu meiner zukünftigen Existenz, die nur möglich und mir selbst überantwortet ist. Doch können mich in dieser Macht über meine Existenz Angst und Schwindel befallen.<sup>11</sup> In dieser Erfahrung bin ich von meinem Entwurf getrennt und unfähig, gar ohnmächtig, meiner Zukunft einen klaren Umriss zu geben. Ricœur stellt gegen diesen Existenzialismus der Angst zwei methodische Regeln auf. Die Analyse der Entscheidung sollte erstens

9 WU, 205. Übersetzung geändert (nach VI, 159).

10 A. Gide, *Les caves du Vatican*, Paris 1995.

11 Indem er über den Schwindel und die »Angst des Sein-Könnens« spricht, verweist Ricœur klar auf Kierkegaard und Heidegger (WU, 90 und 113).

von einem *präreflexiven Bewusstsein* ausgehen, in dem ich mich zu etwas entscheide und dabei präreflexiv (oder implizit) erkenne, dass ich es bin, der sein Vermögen ausübt und über seine eigene Zukunft bestimmt. Die Analyse sollte zweitens von der *einfachsten Möglichkeit* ausgehen, die sich durch mein Entscheiden auftut, und das ist die Möglichkeit einer konkreten, oft leiblichen Handlung (und einer konkreten Veränderung in der Welt).

Auf dieser Basis erhebt Ricoeur seinen Einwand gegen den Existenzialismus der Angst: Vermögen und Akt können voneinander nie völlig getrennt werden. Mein Vermögen ist immer »Handlungsmächtigkeit«: in einer Situation, wo ich einer konkreten Tat nicht mächtig bin, wo ich meine Freiheit durch keinen Akt bestätige, habe ich das entsprechende Vermögen nicht. »Mein Sein-Können hängt an meinem Tun-Können.«<sup>12</sup> Das Bewusstsein unseres Wollens ist das Bewusstsein, dass wir etwas tun können, es ist eine Art selbstbewusster »Schwung« (*élan*), ein »Wurf« (*jet*) oder »Sprung« (*saut*). Ricoeur bringt diese Erfahrung der Freiheit gerne mit Descartes Begriff der »Freigiebigkeit« (*générosité*) in Zusammenhang: »Mir scheint, dass man vollständig in die Irre geht, wenn man die Erfahrung der Freiheit mit Schwindel und Entsetzen verknüpft; die *ausgeübte* Erfahrung der Freiheit ist ohne Angst. [...] Die von Descartes gelehrtete ›Freigiebigkeit‹ ist ohne Angst« (WU, 92).

Die Freiheit, so wie wir sie im Wollen erfahren, ist eine »engagierte Freiheit« und keine beängstigende Möglichkeit. Ricoeur bietet deshalb eine alternative Analyse der Angst, die an seine Beschreibung der »Unschlüssigkeit« (*hésitation*) anknüpft. Im Laufe des Entscheidens erfährt der Wille, dass zu ihm nicht nur die Wahl, sondern auch das Nicht-Wählen gehört. Meine Unschlüssigkeit kann in eine Reflexion münden, die mir mein Können vor Augen stellt. Ricoeur hält – ähnlich wie Kierkegaard – diese Erfahrung für höchst wichtig: es ist ein »Abenteuer [...], das [...] mich zum Menschen macht«. Doch er fügt sofort hinzu: »wenn mich dieses Abenteuer einerseits auch zum Menschen macht, [bedeutet] es andererseits und tiefergehend den Verlust eines Schwungs, den Verlust einer Naivität und einer Kindheit«.<sup>13</sup>

12 WU, 91. Etwas später bezeichnet Ricoeur die Angst als einen »Aufstand des Könnens gegen den Akt«, »die verdorbene Blüte der Reflexion«, WU, 229.

Sollte die Angst überwunden werden, sollte die Wahl getroffen werden, muss man den Sprung tun. Ricœur beschreibt dies als eine wiedergefundene Unmittelbarkeit des Strebens, als eine zweite Naivität des Wollens: »Aber dieser Sprung ist keine Frucht der Angst, er wird über sie hinweg aufgegriffen wie eine zweite Unmittelbarkeit des Wollens. Aber auch die Angst war nicht anfänglich, sondern über die Freigiebigkeit des Schwungs hinweg aufgegriffen. Ich hebe nun die Klammer auf, die den Akt ausgesetzt hat. [...] Ich prangere das Können-Können als Kastration des ersten Wollens an, das sein Vermögen in der Ausübung entdeckt hatte.«<sup>14</sup>

Äußerungen dieser Art zeigen, dass Ricœur vom Primat einer anfänglichen »Freigiebigkeit« oder eines »ersten Wollens« ausgeht. Diese Naivität kann bzw. muss sogar durch die Unschlüssigkeit und die Erfahrung der Angst zuerst gebrochen werden, um dann als eine »zweite Unmittelbarkeit« oder zweite Naivität ins Leben zurückgebracht werden: »Wenn das Leben jenseits der Angst beginnt, bedeutet dieses Jenseits eine Rückkehr zum Diesseits, zur Naivität, die durch die Erfahrung der Angst erst heranreifen musste« (WU, 112).

Diese Passagen sind von größtem Interesse, weil sie eine Grundannahme der Philosophie des Wollens bei Ricœur verdeutlichen. Auch wenn eine konkrete Entscheidungsbildung zwischen Möglichkeiten auswählt, ist das Bewusstsein, dass sich entscheidet, von einem »Schwung« (*élan*) getragen. So bildet ein »alternativloses Wollen« den Hintergrund für Ricœurs Überlegungen zur Entscheidung.<sup>15</sup> Dieses Wollen ohne Alternative ist in seiner frühen Philosophie nicht weiterentwickelt. In seinem späteren Werk *Das Selbst als ein Anderer* wird es wieder aufgenommen und in einem teleolo-

---

13 WU, 229. Für Ricœur ist die mit der Wahlfreiheit verbundene Angst nicht die tiefste. Die radikalste Form der Angst stellt die Erfahrung des Bösen, der Schuld und der versklavten Freiheit dar. Siehe P. Ricœur, *Vraie et fausse angoisse*, in: *Histoire et vérité* [1955], Paris 2001, 371; näher dazu im Beitrag von Olga Navrátilová, *Symbolik des Bösen: Grenzen des ethisch autonomen Willens* (in Band I).

14 WU, 229. Übersetzung geändert.

15 WU, 202 (»vouloir sans alternative [...] l'élan futur de la conscience«, VI, 157). »Vielleicht gibt es gar keine vollkommen radikale Alternative in der Gestalt von Sein und Nicht-Sein« (WU, 202–203). Kurz danach (204) spricht Ricœur von einem »vorgängigen und radikalem Schwung zu entscheiden, der mich als Existenz konstituiert«.

gischen, aristotelischen Rahmen konkretisiert: als eine Ausrichtung auf das gute Leben.

## 2.4 Probleme der frühen Auffassung

Ricœur's höchst komplexe Beschreibung des Entscheidens entwirft vielleicht ein allzu optimistisches Bild, indem sie die Entscheidung als wiedergewonnene Unmittelbarkeit des Handelns darstellt. Die Gleichsetzung von Freiheit und Wollen (resp. dem Willentlichen) könnte sich außerdem als ungeeignet erweisen, gewisse Erfahrungen von Freiheit ernst genug zu nehmen. Und schließlich erscheint die Analyse der Aufmerksamkeit eher rigide und zu wenig phänomenologisch.

(1) Generiert jede getroffene Entscheidung eine neue Unmittelbarkeit? Es gibt Fälle, wo wir eine schwierige Wahl treffen müssen. Ricœur selbst erwähnt Situationen, »bei denen inkommensurable Zwecke aufeinander treffen, bei denen unser Werthintergrund selber in Frage gestellt wird, kurz, bei denen unsere Wahl eher ethischer als technischer Natur ist«. Ist die getroffene Wahl immer ein wiedergefundener Schwung, oder nicht doch zumindest manchmal eine erlittene, beängstigende Notwendigkeit, die man auf sich nehmen und mit der man weiter leben muss? Ricœur knüpft seinen Gedanken von der zweiten Naivität an die Tatsache, dass ein Entscheidungsprozess zu einem Ende kommen muss und dass die daraus resultierende Handlung nicht erneut durch Unschlüssigkeit und Zweifel in Frage gestellt werden darf. Auch wenn dies zutrifft, folgt daraus nicht, dass der Modus, in dem man handelt, naiv und unmittelbar ist. Ein durchaus naives und unmittelbares Handeln könnte ja vollkommen unreflektiert sein (ob nun gewissenlos, glücklich oder vergesslich). Ricœur redet bestimmt nicht der Rückkehr zu unreflektierter Naivität das Wort. Er bezeichnet die hier in Frage stehende Naivität vielmehr als eine »zweite« Naivität, die »durch die Erfahrung der Angst erst heranreifen musste«. Das aber ist keine Rückkehr zu etwas, was wir schon waren, es ist eine Veränderung, ein Anderswerden, ein Reifwerden. Sobald wir den Fall der schwierigen Entscheidung genauer betrachten, als Ricœur es tut, müssen wir einräumen, dass mit der Unbestimmtheit (Unschlüssigkeit) durch eine Entscheidung kein Ende gesetzt ist, sondern dass diese Unbestimmt-

heit in der auf die Entscheidung folgenden bestimmten Handlung weiterlebt: Wir führen kein glückseliges Leben, das die Augenblicke der Wahl hinter sich lässt, sondern ein reiferes, d.h. ein für immer verunsichertes Leben. Eben ein Leben der Freiheit.

(2) Ricœur verbindet Freiheit nicht mit Verunsicherung, sondern mit der willentlichen Lenkung des Blickes (der Aufmerksamkeit). Können aber Freiheit und das Willentliche einfach gleichsetzt und die Erfahrung der Angst und Unsicherheit als irrelevant abgetan werden? Bedenken wir noch einmal, dass es Situationen gibt, in denen uns die Entscheidung nicht angeboten, sondern auferlegt wird, d. h. in denen unsere Entscheidung nicht Ausdruck unseres Vermögens, sondern eher einer uns aufgezwungenen Notwendigkeit ist. Ricœur selbst führt später das Beispiel des Offiziers an, dessen Truppe zu Beginn des Zweiten Weltkrieges eingekesselt wurde: Er muss wählen zwischen vergeblichem Kampf und Kapitulation. Dieses Beispiel aus Ricœurs Leben, denn besagter Offizier ist er selbst, zeigt keine ohne weiteres gewollte Wahl.<sup>16</sup> Aristoteles bezeichnet solche Handlungen als »gemischt«, etwa wenn Seefahrer während eines Sturms Ladung über Bord werfen. Sie handeln aus Zwang, und daher sollte die Handlung als unfreiwillig (»unwillentlich«) gelten, doch haben sie andererseits einen Entscheidungsspielraum, und da sie die Handlung wählen, ist sie auch freiwillig.<sup>17</sup> Die »gemischte Handlungen« bezeugen, dass wir manchmal genötigt sind, etwas zu wählen, was wir nicht ohne weiteres (an sich) wollen. Ist Freiheit, wie Ricœur behauptet, immer mit dem Willentlichen identisch? Dem existenzialistischen Entwurf zufolge hängt Freiheit nicht nur mit der Frage zusammen, ob diese oder jene Wahl von uns abhängt, sondern auch mit dem unausweichlichen Faktum, dass wir manchmal wählen müssen, und letzten Endes mit unserer Existenz, die von uns nicht gewählt, sondern zu übernehmen ist. Diese Freiheit ist nicht nur mit einer Wahl, sondern auch mit Zwang oder »Last« verbunden. Ricœur hat das bisweilen anerkannt, wenn er sagt, dass uns die Angst »zum Menschen macht«. Doch hat er die Bedeutung

---

16 P. Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, 31.

17 Genauer gesagt ist sie »an sich zwar unfreiwillig, jedoch für jetzt und um der Rücksicht willen freiwillig«. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1985, 44–45.

der Angst sogleich wieder in Abrede gestellt und sie als eine verdorbene, jede Handlung verunmöglichte Reflexion beschrieben. Immerhin macht, wie auch er zugibt, gerade eine durchlebte Angst und Verunsicherung eine Handlung zu einer menschlichen Handlung, d. h. zu einer Handlung, die sich sehr wohl bewusst ist, dass sie anders hätte verlaufen können bzw. dass sie eine andere Handlung ausgeschlossen hat.<sup>18</sup> Ricœurs Gleichsetzung der Freiheit mit dem Willentlichen erweist sich somit als fraglich. Freiheit ist nicht nur Wille und Wahl.

(3) Ricœurs Analyse der Aufmerksamkeit greift zu kurz. Ricœur leitet sein Verständnis von Aufmerksamkeit aus dem bewegten resp. angehaltenen Blick ab. Doch das ist in den phänomenologischen Texten seiner Zeit, etwa in Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, noch nicht Aufmerksamkeit, sondern die Kontinuität jedweder Wahrnehmung, die sich im Wechsel von Gegenstand und Horizont abspielt.<sup>19</sup> Aufmerksamkeit vollzieht etwas anderes, nämlich eine Umstrukturierung des Feldes. Sie ist keine Umorientierung des Blickes, die gewisse Objekte deutlicher *erscheinen* lässt, sondern eine Umstrukturierung des Feldes, dank deren es gewisse Objekte überhaupt gibt. Nehmen wir die strukturellen Phänomene der Gestaltpsychologie als Paradigma, können wir sagen, dass wir dank der Aufmerksamkeit nicht nur verschiedene Motive in Betracht ziehen, sondern dass wir *anders sehen*, weil wir das Feld anders gestaltet haben.<sup>20</sup> Objekte oder Motive bleiben nicht, was sie waren. Das kann zwar nicht mit einer Analyse der Aufmerksamkeit (zumindest wie Ricœur sie auffasst) gezeigt werden, aber es kann anhand eines anderen Verfahrens, der Interpretation, durchdacht werden.

18 Als *locus classicus* können wir hier die folgende Formulierung Heideggers zitieren: »Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählkönnens der anderen.« M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1993, §58, 285.

19 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris 1999, 81–86. Merleau-Pontys Äußerungen zur Aufmerksamkeit klingen fast wie eine Ablehnung *avant la lettre* von Ricœurs Analyse, siehe etwa S. 38: »Faire attention, ce n'est pas seulement éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour *figures*.«

20 Ebd., 37: »La première opération de l'attention est donc de se créer un *champ*, perceptif ou mental, que l'on puisse ›dominer‹ [Überschauen].«

### 3. Hermeneutik der Selbstausslegung

Auch in seinem späteren Werk *Das Selbst als ein Anderer* (1990) legt Paul Ricœur einen besonderen Nachdruck auf das menschliche Handeln. Die hier entfaltete Ontologie greift in expliziter Anspielung auf Aristoteles zur Rehabilitation einer Bedeutung des Seins: Sein im Sinne von Akt und Vermögen. Sein heißt *aktiv, tätig sein*, ob nun tatsächlich oder der Möglichkeit nach (SaA, 31, 366–382).

Diese Betonung des Handelns mündet bei Ricœur jedoch nicht in eine Philosophie des sich selbst bestimmenden Subjektes, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Zum einen ist Handeln keineswegs eine eindeutige Kategorie, vielmehr umfasst es eine Pluralität von Bedeutungen. So ist Sprechen und Erzählen eine Art Handeln, wie auch jedes leibliche Sich-Bewegen, das Ausüben von komplexeren »Praktiken« (Berufe oder Spiele), aber auch ein Sich-Verantworten vor den Anderen. Ricœur lässt eine Polysemie der Handlungsarten nicht nur zu, er stellt, wiederum in Anspielung auf Aristoteles, explizit fest, dass die Einheit des Handelns höchstens eine analogische sein kann (SaA, 30 und 374). Zum anderen ist Handeln kein direktes Selbstbestimmen; das Subjekt nämlich verfügt über keine direkte Selbsterfahrung oder Selbstgewissheit, da es für sich selbst immer vermittelt ist. Ricœur streicht den Terminus »Ich« aus seinem philosophischen Wortschatz und spricht nur noch vom »Selbst«. Das Selbst ist in bestimmten sprachlichen, kulturellen und gesellschaftlichen, geschichtlich variablen Handlungstypen befangen. Eine »Hermeneutik des Selbst« will aufzeigen, was es für unseren Begriff vom Selbst bedeutet, wenn das Selbst zuerst z.B. in der Aktivität des Sich-Verantwortens vor den Anderen auftaucht, bevor es zu sich selbst kommt. Das Selbst kann seiner selbst auch im praktischen Sinne nie vollkommen gewiss sein. Es kann z. B. nie vollkommen sicher sein, dass es Handlungsfähigkeit besitzt, oder dass die von ihm selbst erzählte Geschichte des eigenen Lebens zutrifft. Ricœur zufolge lässt sich diese Unsicherheit nicht durch ein klares Ja oder Nein auflösen. Wir können lediglich wählen zwischen Vertrauen und Misstrauen. Wir können eine Handlung im Vertrauen vollziehen, dass wir selbst die Handelnden sind. Gleiches gilt auch im zwischenmenschlichen Umgang: Wir können jemandem unser Vertrauen schenken, wenn er die Motive seiner Tat offen zu erkennen gibt, aber wir können

auch weiterhin Verdacht gegen ihn hegen.<sup>21</sup> Das Vertrauen resp. die »Bezeugung« (*attestation*) ist, wie Ricœur hervorhebt, der Generalschlüssel zu seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer*.<sup>22</sup>

### 3.1 Handlung, Absicht und Zeit

Wenngleich Ricœur in seiner Philosophie des »handelnden und leidenden« Menschen von einer Vieldeutigkeit des Handlungsbegriffs ausgeht, ist allen, oder zumindest etlichen Handlungstypen eine formale Eigenschaft gemein: Die Handlung fängt etwas an, was es vorher nicht gegeben hat; es kommt zu einer Veränderung in der Welt, und zwar zu einer Veränderung, die von jemandem verursacht ist. Ricœurs »fundamentale Anthropologie«, wie er sein Projekt auch bezeichnet, muss einige »Urtatsachen« (*fait primitifs*) annehmen, so z.B. die Sicherheit, dass wir überhaupt Handlungsfähigkeit haben. Doch diese »Urtatsache« kann nicht als ein unmittelbares Erlebnis oder eine letzte Gewissheit beschrieben werden, sondern nur anhand einer Aporie (SaA, 127).

Diese Aporie entwickelt Ricœur mit Hilfe der dritten Antinomie in Kants *Kritik der reinen Vernunft* [=KrV]. Eine Handlung ist somit als der Anfang einer kausalen Reihe zu denken. Ricœur kann sowohl die These (die Annahme einer »Kausalität durch Freiheit«, KrV, B 472) als auch die Antithese (alles geschieht »lediglich nach Gesetzen der Natur«, ebd., B 473) dieser Antinomie beibehalten, indem er den Begriff der »Initiative« einführt (SaA, 135). Damit bringt er eine Bemerkung zur Stellung des Handelnden ins Spiel, der, wie er sagt, »eine eigenartige Ursache« sei. Wenn der Handelnde überlegt, was er zu tun hat, kann er viele Gründe oder Motive durchspielen, aus denen sich jeweils verschiedene Handlungen ergeben. An diesem Punkt formuliert Ricœur »das Paradox der Zuschreibung«. Ich zitierere *in extenso*: »auch wenn die Suche nach den Motiven einer Hand-

21 SaA 34: »Die Bezeugung ist grundlegend eine *Selbstbezeugung*. Dieses Vertrauen seinerseits wird ein Vertrauen in die Kraft des Sagens, in die Kraft des Tuns, in die Kraft, sich als Handlungsträger einer Erzählung zu bekennen, schließlich in die Kraft, auf eine Beschuldigung mit einem Akkusativ zu antworten: »Hier, sieh mich [Me voici!] [...] die Bezeugung [kann] definiert werden als die *Zuversicht, selbst ein Handelnder und Leidender zu sein*.«

22 »Bezeugung: dies ist das Paßwort dieses ganzen Buches.« SaA, 349, Anm. 84.

lung unabschließbar bleibt, [kann] diejenige nach ihrem Urheber abgeschlossen werden [...]: Antworten auf die *Wer*-Frage, mögen sie einen Eigennamen, ein Pronomen oder eine definite Beschreibung enthalten, setzten der Untersuchung ein Ende. Dies ist nicht der Fall, weil die Untersuchung willkürlich abgebrochen würde, sondern weil die Antworten, die die Befragung beenden, von dem, der sie gibt, für ausreichend, und von dem, der sie erhält, als solche für annehmbar gehalten werden« (SaA, 130).

Die Reihe der Motive, die hinter einer Tat stehen, ist deshalb nicht unendlich, weil eine bestimmte Erklärung, die *von jemandem* angeboten wird, entweder von einer außenstehenden Person akzeptiert oder von der handelnden Person selbst für ausreichend gehalten wird. In letzterem Fall – wenn uns also ein bestimmtes Motiv als hinreichende Begründung für unser Handeln erscheint – haben wir es mit einer Entscheidungssituation zu tun. Genau das drückt Ricœur's erste Definition von Entscheidung in diesem Werk aus: »Die Zuschreibung besteht genau in der Wiederaneignung seiner eigenen Überlegung durch den Handelnden [*la réappropriation par l'agent de sa propre délibération*]: Sich zu entscheiden bedeutet die Debatte zu beenden, indem man eine der erwogenen Optionen zu der seinigen macht.«<sup>23</sup>

Entscheidung wird also als ein »Paradox der Zuschreibung« von innen her gesehen, d. h. vom Standpunkt dessen, der zu handeln hat. Bezeichnend für Ricœur ist dabei, dass er die beiden Perspektiven – die des Handelnden, der seine Motive sucht, und die des Außenstehenden, der diese Motive beurteilt – immer zusammen betrachtet. Das Paradox gilt gleichermaßen für die beiden Perspektiven. Die Zuschreibung ist eine Art Verbindung dreier Kettenglieder oder besser dreier Fäden eines Netzwerkes: »Das Handlungsvermögen besteht gerade in der Verbindung beider Ermittlungen, in der sich die Forderung, das *Wer* mit dem *Warum* über das *Was* der Handlung zu verknüpfen, widerspiegelt« (SaA, 136).

Das »Urfaktum« erweist sich somit als eine komplexe und aporetische Struktur. Um sie zu verstehen, müssen wir als Handelnde die einzelnen Knoten und Fäden dieser Struktur verstehen, was Ricœur manchmal auch mit dem Benutzen von Sprache vergleicht

---

23 SaA, 119. Vgl. eine ähnliche Formulierung bei E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1997, 242 f., 295.

(SaA, 120). Nichtsdestoweniger handelt es sich für Ricœur um eine »Urtatsache, nämlich um die Gewißheit des Tun-Könnens auf Seiten des Handelnden, das heißt um die Gewißheit, Veränderungen in der Welt hervorrufen zu können«. Diese Form der Bezeugung, diese »Gewißheit des Tun-Könnens [*assurance de pouvoir-faire*]« ist Teil von Ricœurs »Ontologie des Selbst« (SaA, 138–189), die auch »Urtatsachen« beinhalten wird wie den eigenen Leib oder die »Eigenheit« (»Jemeinigkeit«; *mienneté*) des eigenen Erlebens.<sup>24</sup>

Die Überzeugung, dass wir Handlungsfähigkeit besitzen, ist jedoch nur ein erster Schritt. Handeln heißt nicht nur etwas anfangen. Jedes Handeln schließt eine zumindest implizite Kontrolle dessen ein, was wir tun und inwieweit uns dies gelingt. Handeln ist ohne eine zeitübergreifende Struktur – nennen wir sie Absicht, Intention, Entwurf oder latente Handlungsorientierung – kaum unterscheidbar von anderen Prozessen, wie etwa einem reflexiven Reagieren oder dem Ausüben tief verwurzelter Gewohnheiten. Ricœur thematisiert diese zeitübergreifende Struktur unter dem Stichwort »Intention« und betont die Rolle des zeitlichen Abstands – oder eben Aufschubs – zwischen Intention und Handlung. Dabei bezieht er sich explizit auf seine früheren Analysen, hebt aber hervor, dass die zeitliche Erstreckung nicht nur die von ihm damals entwickelte Phänomenologie der Absicht impliziert, sondern auch die Ontologie des Wesens, das sich in die Zukunft entwirft: »Mit dem Aufschub [*délai*] aber enthüllt sich nicht nur der Charakter der Antizipation, der Leerabsicht, der Intention, wie wir aus einer Husserl'schen Perspektive sagen, sondern auch der Entwurfscharakter der Lage des Handelnden selbst, wie wir aus einer Heidegger'schen Perspektive sagen.«<sup>25</sup>

Ricœur schließt sich mithin eindeutig Heidegger und seiner Ontologie des Daseins an. Doch erweitert er sie um eine Beobachtung, die sowohl für seine Handlungsanalyse als auch für seine Behandlung der personalen Identität ausschlaggebend ist. Das Sich-Entwerfen – und das heißt hier so viel wie: eine Absicht haben – ist als Versprechen zu sehen, das wir uns selber geben. Das bedeutet aber, dass die zeitübergreifende Struktur, die mich vor der Handlung mit mir selbst nach der Handlung verbindet, von mir abhängig

24 SaA 163 f., 184–186.

25 SaA, 104. Siehe auch ebd., 108 für die explizite Anknüpfung an *Das Willentliche und das Unwillentliche*.

ist. Mit Ricœur gesagt: die »Absicht der Absicht« bezeichnet »die spezifische Ausrichtung auf die Zukunft, in der die zu vollziehende Sache getan werden muß – von mir, demselben (*ipse*), der sagt, daß er tun wird« (SaA, 93). Das freilich ist die entscheidende Frage: Ist die Identität dessen, der eine Absicht hat, mit dem, der sie vollstreckt, von der Absicht abhängig, also eine »Selbstheit« (*ipse*), oder ist sie von ihr unabhängig, also eher eine Selbigkeit (*idem*)? Ricœur scheint hier Ersteres anzunehmen. Man könnte einwenden, dass auch eine nicht verwirklichte, aufgegebene Absicht von »demselben, der sagt, daß er tun wird«, aufgegeben werden muss. Dann bestünde aber keine Identität im Sinne von *ipse*. Anders formuliert: Ricœur verbindet die Identität dessen, was getan wird, sehr eng mit der Identität des Handelnden. Doch die zweite Identität kann auch ohne die erste bestehen. In seinem frühen Werk (siehe oben, 1a) war das Ich und seine Identität in der Wahl präreflexiv eingeschlossen und nicht von der Wahl (und vom Wollen) abhängig. Hier scheint die Identität des Selbst *durch* die Absicht »gehalten« oder aufrechterhalten, was sich doch recht voluntaristisch ausnimmt. Auch wenn Ricœur den Voluntarismus der Entscheidung bekämpfen wird (siehe unten, 2c), seine Idee der Identität des Selbst durch die Zeit der Handlung hindurch trägt voluntaristische Züge.

### 3.2 Beständigkeit und Wandelbarkeit des Selbst

Ricœurs Hauptinteresse in *Das Selbst als ein Anderer* gilt dem handelnden Selbst und der ihm entsprechenden zeitlichen Dimension. Das Selbst, dessen werden wir wiederholt versichert, ist kein unwandelbares Wesen: »die im Sinne des *ipse* verstandene Identität [impliziert] keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit« (SaA, 11).

Ogleich Ricœur wiederholt betont, dass das Selbst Veränderlichkeit einschließt, gilt sein Interesse eher dem Bestehen als dem Anderswerden. Personale Identität fasst er als komplexe Identität, die sowohl die Selbstheit (*ipse*), als auch die Selbigkeit (*idem*) in sich birgt. Er unterscheidet »zwei Modelle der Beständigkeit [*permanence*] in der Zeit«<sup>26</sup>: den Charakter und das gehaltene Wort

---

26 SaA, 147; siehe auch SaA, 373, Anm. 13.

(Versprechen oder Treue in der Freundschaft). Der Charakter stellt dabei die Summe aller verfestigten Gewohnheiten, Handlungsweisen und Selbstidentifikationen dar, die für die betreffende Person auf Dauer kennzeichnend sind. Mögen diese zunächst gewählt sein, so werden sie allmählich zu einem stabilen, beständigem Muster, zu einem »idem« der Person, die ihre Permanenz durch die Zeit hindurch nicht immer wieder neu behaupten muss. Ein Versprechen hingegen ist eine völlig andere Form der Stabilität, eine Permanenz, die *gehalten* werden muss. Dasselbe gilt für die Freundschaft, die nur dann Bestand hat, wenn die Freunde sich, selbst unter sich verändernden Bedingungen, treu bleiben. In ebenjenen Phänomenen – dem Versprechen, der Treue – tritt laut Ricœur das Selbst der Person ohne Stütze in deren »idem« zutage. Dieser für die Person höchst wichtige Aspekt ihres Seins, sieht Ricœur als eine Verneinung der Veränderung. Das Halten eines Versprechens ist, ihm zufolge, »eine Herausforderung an die Zeit [...], eine Verneinung des Wandels.«<sup>27</sup> Ricœur nähert sich dem Selbstsein offensichtlich unter dem Aspekt der für dieses Selbstsein spezifischen *Beständigkeit*.

Doch ein Selbst sein heißt auch sich verändern können, was Ricœur keineswegs bestreiten will. Das Anderswerden kann teils äußeren Geschehnissen, etwa unvorhergesehenen Ereignissen zugeschrieben werden, teils eigenen Entscheidungen der betreffenden Person. Den ersten Typ von Veränderung berücksichtigt Ricœur vor allem in seiner Theorie der narrativen Identität. Veränderungen, unvorhergesehene Ereignisse werden nicht nur zugelassen, sondern zusammen mit den von einer jeweiligen Person geplanten Handlungen zu deren Charakteristikum erhoben. Die Einheit der Person erwächst aus der Einheit ihrer Lebensgeschichte, und diese ist eine Einheit in Vielheit, eine diskordante Konkordanz, wie es bei Ricœur heißt. Für unser Thema sind jedoch stärker diejenigen Veränderun-

---

27 SaA, 154. Es ist bezeichnend, dass die Negation bei Ricœur vor allem als Negation der Veränderung (eine Art Negation der Negation) eine Rolle spielt, d. h. als das Nicht-Verändern eigener Absicht (oder des gehaltenen Wortes). Was aber ist mit der sozusagen »einfachen« Negation passiert, die für einen Philosophen wie Sartre so grundlegend war, dass er sie mit Freiheit gleichgesetzt hat? Dazu vgl. T. Matějčková, *Saying No (to a Story): Personal Identity and Negativity*, in: *Phenomenology and the Cognitive Science* 20, no. 2 (2021), 353–364. Siehe auch Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Histoire et vérité*, Paris 2001, 378–405.

gen von Interesse, die die Person selber herbeiführt, d.h. ihre eigenen Entscheidungen und Handlungen.

### 3.3 Lebensentscheidungen als Form der Selbstausslegung

Bevor Ricoeur darlegt, wie wir selber Veränderungen herbeiführen, d.h. entscheiden und handeln, bekennt er sich zu ebenjener Grundvoraussetzung, mit der Aristoteles seine *Nikomachische Ethik* eröffnet. Jedes Handeln und jedes Entscheiden steht im Zeichen des übergreifenden Verlangens, ein gutes bzw. gelungenes Leben zu führen. Ricoeur nennt das »die Ausrichtung auf das gute Leben« oder auf das »erfüllte Leben«. Diese Ausrichtung ist keine konkrete Absicht, etwa ein Versprechen oder ein Abzielen auf Erfolg, sondern eine Gesamtperspektive. Sie hat somit keine eindeutig bestimmbareren Kriterien des Gelingens oder Misslingens. Der Einzelne muss vielmehr durch konkrete Entscheidungen und Handlungen herausfinden, was genau für ihn das gute Leben bedeutet. Ricoeur zufolge sind einzelne Lebensentscheidungen als verschiedene Interpretationen einer Ausrichtung auf das gute Leben zu verstehen. Entscheiden heißt interpretieren.

Bevor er diese These (entscheiden heißt interpretieren) formuliert, unterzieht er den Handlungsbegriff einer Revision. Jede (einzelne) Handlung im Sinne einer durch jemanden in der Welt herbeigeführten Veränderung spielt sich in einem größeren in einem größeren praktischen Kontext ab. Ricoeur entwickelt eine »Hierarchie von Praxiseinheiten«<sup>28</sup>, auf die er sich bei seiner Entscheidungsanalyse bezieht. Er unterscheidet drei Praxiseinheiten: Praktiken, Lebenspläne und die Einheit des Lebens.

Die Praktiken (*les pratiques*) bilden in dieser Hierarchie die unterste Stufe. Es sind gesellschaftlich eingefahrene komplexe Tätigkeiten, wie Berufe, Künste und Spiele (hier nicht nur etwa Schach oder Fußball, sondern auch die soziale Interaktion mit ihren Regeln). Die Praktiken verfügen über eine interne Organisation, die viele kleinere Akte koordiniert. So sind etwa das Halten einer Rede, das Argumentieren und Verhandeln, das Tragen öffentlicher Verantwortung, das Abstimmen, das Entscheiden über andere und das

---

28 SaA, 188–194, 214–216.

öffentliche Erklären dieser Entscheidung mögliche Teiltätigkeiten der Praktik »Ausübung eines öffentlichen Amtes«. Die Ausübung der Praktiken unterliegt »konstitutiven Regeln«, die festlegen, »als was« ein bestimmtes Verhalten genommen werden kann. Dieselbe Geste, z. B. das Heben der Hand, kann je nach Praktik Verschiedenes bedeuten: Gruß, Abstimmung, Taxi anhalten. Die konstitutiven Regeln ermöglichen darüber hinaus, eine ausgeführte Tätigkeit als gelungen oder misslungen zu beurteilen, sie rechnen mit dem, was Alasdair MacIntyre »Maßstäbe der Vortrefflichkeit« nennt.<sup>29</sup> Wenn wir etwa den Beruf des Lehrers oder Politikers wählen, können wir nur in eher begrenztem Ausmaß definieren, was als gelungene Ausübung dieses Berufs zu gelten hat. Denn es ist gerade umgekehrt die Praktik, die uns vorschreibt, was wie zu tun ist, damit wir unseren Beruf gut machen. Die Tatsache, dass den Praktiken ein eigenes Gutes immanent ist, ist von großem Belang für die »Widerlegung einer jeden solipsistischen Deutung der Selbsteinschätzung«,<sup>30</sup> eine Widerlegung, die gegen Philosophen wie Sartre gerichtet zu sein scheint.

Die oberste Stufe der Hierarchie bildet das Leben des Einzelnen. Das Wort »Leben« in diesem Sinne verhält sich zum Lebensganzen, es bezeichnet »die Einheit des ganzen Menschen, insofern er einen bewertenden Blick auf sich selbst richtet« (SaA, 217). So verstanden ist »Leben« ein einschätzender, wertender Begriff, »ein nebulöses Gebilde von Idealen und Erfüllungsträumen, angesichts deren ein Leben als mehr oder weniger erfüllt oder unerfüllt gilt«. <sup>31</sup> Der Be-

29 MacIntyre, von dem Ricœur diesen Begriff übernimmt, definiert eine »practice« wie folgt: »By a ›practice‹ I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity [...].« A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2007, 187.

30 SaA, 215. Hier weist Ricœur große Nähe zu MacIntyre auf, der seine Analyse der »Praktiken«, d. h. vor allem des ihnen immanenten Guten, gegen den moralischen »Emotivismus« richtet.

31 SaA, 218. Dieser Satz zeigt, dass sich Ricœur von Aristoteles doch entfernt. Aristoteles definiert das Gute als eine »der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele« (*Nikomachische Ethik*, I, 6), nicht als Erfüllung eines Ideals oder individuellen Projekts. Siehe P. Canivez, *Paul Ricœur et l'éthique aristotélicienne*, in: ders., L. Couloubaritsis (éd.), *L'Éthique et le soi chez Paul Ricœur. Huit études sur Soi-même comme un autre*, Villeneuve d'Ascq 2013, 149–176, hier: 156: »Cette

griff der Lebenseinheit bietet, so Ricœur, eine weitere Stütze gegen einen ausufernden Voluntarismus, den er in diesem Falle explizit mit Sartre verbindet, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen eröffnet das Erfolgswort »Leben« eine wertende Perspektive, die niemand bezweifelt (wie zumindest Ricœur glaubt). Zum anderen soll der Begriff der narrativen Lebenseinheit die Rolle der Ereignisse unterstreichen, die wir nicht beeinflussen können. Wir integrieren sie meist erst nachträglich im Erzählen, gliedern sie also ein in die Einheit eines erzählten Lebens.<sup>32</sup>

Sowohl auf der untersten Ebene der Praktiken als auch auf der obersten Ebene der Lebenseinheit ist unser Entscheiden und Handeln begrenzt. In den Praktiken wählen wir nicht die Ziele, die den Praktiken immanent sind. Ein Arzt entscheidet nicht darüber, ob er heilen soll, sondern wie, um auf das aristotelische Beispiel zurückzugreifen. Und wir entscheiden auch nicht darüber, dass unser höchstes Ziel ein durchgehend gutes Leben ist, noch darüber, welche Ereignisse unser Leben grundlegend beeinflussen. Worüber entscheiden wir denn eigentlich? Gibt es einen Bereich, in dem Sartres Voluntarismus zumindest eine gewisse Berechtigung behält? Entscheidungen, die für das Leben von Belang sind, verankert Ricœur auf der mittleren Ebene der Hierarchie. Zwischen den Praktiken und dem Leben finden sich »umfassende Entwürfe«; Ricœur nennt sie »Lebenspläne« (*plans de vie*). Dieser Begriff betont »die Seite des Willens, ja sogar die voluntaristische Seite dessen, was Sartre einen existenziellen Entwurf nennt« (SaA, 218). Dabei handelt es sich um die Wahl eines Berufes und ihre Folgen, die Entscheidung für einen Lebenspartner, für oder gegen Kinder, für politisches Engagement oder eine langfristige Freizeitaktivität. Wie werden solche Entscheidungen getroffen? Ricœur charakterisiert sie durch ihre Zwischenstellung, d. h. als ein »Hin und Her zwischen fernen Idealen, die es nunmehr zu präzisieren gilt, und dem Abwägen der Vor- und

---

interprétation fait problème en ce qu'elle attribue à la visée aristotélicienne du bonheur la structure moderne du projet.«

- 32 SaA, 218. Hier scheiden sich Wege von Ricœur und MacIntyre. Das Leben ist nicht – wie MacIntyre behauptet – in sich narrativ. Die Erzählung ist bei Ricœur keine naive, d. h. nachahmende *mimésis*, sondern eine *mimésis*, die eine bis dahin nicht existente Konfiguration erfindet und dabei die Instrumente der Fiktion einsetzt (Anfänge, das Ende, Intrigen, Rollenverteilungen, wertende Urteile). Im Erzählen erfolgt eine »Refiguration« des Lebens (SaA, 195).

Nachteile bei der Wahl eines solchen Lebensentwurfes auf der Ebene der Praxis« (SaA, 216). Das, worüber wir entscheiden, ist weder die Ausrichtung auf das gute Leben noch die Regeln der Praktiken, sondern die einzelne Praktik als solche: die Entscheidung ist »die Wahl der Praktik«. Eine Berufswahl, die Wahl des Lebenspartners oder einer Freizeitaktivität spielt sich nicht vollkommen im Leeren ab. Die Wahl eines Lebensprojektes hat »Vor- und Nachteile«, wie »voluntaristisch« sie auch sein mag, und wird ständig bestätigt oder in Frage gestellt: »Dennoch hören wir nicht auf, unsere ursprünglichen Entscheidungen zu berichtigen; manchmal werfen wir sie vollständig über den Haufen, wenn der Konflikt sich von der Ebene der Ausführung von bereits gewählten Praktiken auf die Frage verlagert, ob die Wahl der Praktik unseren Lebensidealen entspricht. Seien sie auch noch so unbestimmt, so sind sie doch manchmal dringlicher als die Spielregeln eines Berufs, die wir bisher für unveränderlich hielten.«<sup>33</sup>

Die Entscheidung über einen Lebensentwurf ist nicht nur revidierbar, sondern kann und wird als solche bezweifelt, »wenn der Zweifel über die Orientierung unseres Lebens uns befällt«. Die Möglichkeit grundsätzlichen Zweifels in Bezug auf die wichtigsten Lebensentscheidungen zeigt laut Ricœur, dass »die umfassende Struktur der Praxis« immer offen ist, dass ihr eine »zumeist diskrete und verschwiegene Spannung zwischen Offenheit und Verslossenheit« innewohnt. Immer kann die Frage auftauchen, ob die Tätigkeiten, die den Großteil unserer Zeit in Anspruch nehmen, und die Ziele, die wir damit verfolgen, wirklich unseren Vorstellungen von einem gelungenen Leben entsprechen.

Der Zweifel in Bezug auf unsere Lebensentscheidungen ist nicht ohne jedes Maß, er kann durchaus in eine Beurteilung seiner Richtigkeit oder seiner Angemessenheit übergehen. Eine Lebensentscheidung kann nicht nur als gut oder schlecht, angemessen oder unangemessen, beurteilt werden, Ricœur hat sie vielmehr als Suche nach Angemessenheit definiert. Diese Auffassung trägt deutliche Züge einer hermeneutischen Philosophie: »In einer moderneren Sprache würden wir sagen, daß die Suche nach einer Entsprechung zwischen dem, was uns das Beste für die Gesamtheit unseres Lebens zu sein scheint, und denjenigen Vorzugsentscheidungen, die unsere Tätig-

33 Diese und die folgenden Zitationen in diesem Abschnitt: SaA, 217–219.

keit beherrschen, durch eine unaufhörliche Interpretationsarbeit der Handlung und des Selbst verfolgt wird.«

Es handelt sich um Interpretation in zwei Hinsichten. Erstens: Es besteht eine Art Zirkel zwischen dem »guten Leben« und den einzelnen Entscheidungen, der als hermeneutischer Zirkel zwischen Ganzem und Teilen angesehen werden kann, wobei das Verständnis des Ganzen auf das Verständnis seiner Teile rückwirkt und umgekehrt. Zweitens, die Bedeutung, um die es sich bei den Lebensentscheidungen handelt, ist eine Bedeutung *für jemanden*: das, was interpretiert wird, ist eigenes Leben, der Handelnde und Entscheidende ist ein sich selbst interpretierendes Wesen, wie Ricœur in Anknüpfung an Charles Taylor sagt. Die Angemessenheit einer Lebensentscheidung kann zwar beurteilt, doch nie ganz verifiziert werden. Wir mögen zwar eine »Erfahrungsevidenz« haben, dass wir gut oder schlecht gewählt haben, doch diese hat einen Status, auf den Ricœur in seiner Hermeneutik des Selbst immer wieder zurückkommt: den Status einer Bezeugung, oder – in diesem Falle – einer Überzeugung: die Überzeugung (*conviction*), »in einer momentanen und provisorischen Annäherung an das gute Leben gut zu urteilen und gut zu handeln«.

Die Analysen des Entscheidens als Interpretierens werden von Ricœur mit dem aristotelischen Begriff der *phrónesis* in Verbindung gebracht: der Einzelne ist ein *phronimos*, da er den Einzelfall im Licht der generellen Perspektive (des Lebensideals) interpretiert und umgekehrt. Er bestimmt, wie schon Gadamer in seiner Aristoteles-Lektüre gezeigt hat,<sup>34</sup> auf einmal die Regel und den Einzelfall. Das gilt nicht nur für die Entscheidungen über Lebenspläne (Beruf, Partner, Familie), sondern auch für Konfliktsituationen, in die wir unversehens geraten und die die Form eines moralischen Dilemmas annehmen können. So muss z. B. der Einzelne entscheiden, ob und wie er oder sie einem Sterbenden die Wahrheit zu sagen hat.<sup>35</sup> Da es sich um eine Entscheidung handelt, die aus den bestehenden Regeln nicht eindeutig abgeleitet werden kann, wird sie nicht in Gewissheit, sondern in Überzeugung getroffen. Aber da sie anerkannte

---

34 H.-G. Gadamer, *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, 295–306.

35 SaA, 325–326. Ricœur definiert die »praktische Weisheit« wie folgt: »das moralische Situationsurteil und die ihm innewohnende Überzeugung«; SaA, 292.

Regeln und die Ansichten der Anderen mitberücksichtigt, hat diese Überzeugung, gut entschieden zu haben, den Wert einer Selbstschätzung, die diese externen wertenden Aspekte (Regeln, Andere, Institutionen) sozusagen internalisiert. Ricœur geht so weit, dass er die Selbstschätzung mit Hegel als »Anerkennung« bezeichnet und sie zu einer »Struktur des Selbst« macht. Unsere Selbstschätzung ist somit zutiefst durch die Anderen und die Gesellschaft mitbedingt. Ricœur lässt diese »Verbindungen des Selben und des Anderen im Innersten des Gewissens« explizit zu.<sup>36</sup> In seiner Hermeneutik ist das Selbst ohne die Anderen nicht denkbar, ohne dass diese ständige Präsenz der Andersheit dem Einzelnen die Bürde der Situationswahl abnehmen würde.

### 3.4 Probleme der späten Auffassung und Aussicht

Das Schlüsselwort von Ricœurs Hermeneutik des Selbst ist die »attestation«, die »Bezeugung«, die verschiedene Formen annimmt: wir können *gewiss* sein, dass wir Handlungsfähigkeit besitzen, wir können *überzeugt* sein, dass wir eine gute Entscheidung getroffen haben, oder dass unsere Lebenserzählung zutrifft. Das sind nur drei Formen der »Bezeugung«, die keine unerschütterliche Wahrheit darstellt, sondern eine vermittelte, von Verdacht begleitete Stellungnahme.<sup>37</sup> Dabei wird nicht nur ein Etwas bezeugt – die Angemessenheit einer Entscheidung, die Fähigkeit zu handeln oder die Richtigkeit der Lebenserzählung – sondern das Sein desjenigen, der diese Akte vertrauend ausführt. Das Sein dessen, der etwas aussagt, tut, erzählt oder entscheidet kann als ein »wahres« bezeichnet werden, was in diesem Kontext so viel bedeutet wie ein »glaubhaftes«, »vertrauenswürdige«, und zwar sowohl für sich selbst wie für die Anderen.<sup>38</sup>

Die Analyse des Entscheidens in Ricœurs Hermeneutik des Selbst kann zumindest zwei Fragen aufwerfen. Zum einen, ob es berechtigt

36 SaA, 358. Allerdings ist die »Urtatsache« des Handelns-Könnens (und das Paradox der Zuschreibung) für Ricœur mit den Anderen und der Institution der Sprache untrennbar verbunden. Handeln können heißt auch die entsprechende Sprache verwenden können, d. h. das relevante sprachliche Netzwerk zu verstehen.

37 »Dieses Anhaften [*adhérence*], dieses Innewohnen [*inhérence*] des Verdachtes in der Bezeugung hat den gesamten Ablauf unserer Abhandlungen geprägt.« SaA, 365.

ist, bei der Analyse der personalen Identität einen so eindeutigen und vielleicht auch einseitigen Nachdruck auf das die personale Beständigkeit zu legen? Zum anderen, ob die Entscheidung in Ricœurs Hermeneutik des Selbst nicht um ihr Veränderungspotential gebracht ist, indem er sie vor allem als Suche nach Entsprechung deutet?

(1) Ricœur zufolge ist die Identität einer Person als Zusammenspiel von Selbigkeit (*mêmeté*) und Selbstheit (*ipséité*) zu denken. Als Vorbild der Selbstheit gelten Verhaltensweisen, in denen die Person beständig bleibt: das Halten eines Versprechens oder Treue in der Freundschaft. Das sind offensichtlich ethisch relevante Phänomene. Ist es nicht verwirrend, »bereits auf einer Beschreibungsebene eine ethische Begrifflichkeit« zu verwenden?<sup>39</sup> Wort halten ist einfach Wort halten und hängt mit der Identität der betreffenden Person nicht zusammen. Ein Selbst, das sein Wort nicht hält, hört nicht auf, ein Selbst und dieselbe Person zu sein. In der regen Diskussion, die Ricœurs Werk ausgelöst hat, formuliert Claude Romano es am klarsten: »Zu seinen eigenen Verpflichtungen zu stehen ist bestimmt keine Form der Identität – es kann höchstens ein *Aspekt* von jemandes Identität sein.«<sup>40</sup> Ricœur übernimmt Heideggers und Sartres Ontologie des Daseins, das sich in die Zukunft hinein entwirft. Das Sich-Entwerfen lässt verschiedene Verhaltensweisen (oder Seinsweisen) zu, in denen wir unser Selbstsein bezeugen. Eine von ihnen ist sicher Beständigkeit (Treue, Versprechen), eine andere Veränderung. Es kann sehr wohl gelten, dass Beständigkeit aus ethischen Gründen eine wertvolle Verhaltensweise ist und sie die Ansprüche der Anderen besser erfüllt als persönliche Unzuverlässigkeit. Wiederholt,

---

38 SaA, 364. Wir erkennen hier den »affirmativen Grundton« (so B. Liebsch) der frühen Schriften, die über die »zweite Unmittelbarkeit des Wollens« oder die »zweiten Naivität« sprechen. Siehe B. Liebsch, *Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit*, in: Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 39–68, hier: 56.

39 B. Schaaff, *Zwischen Identität und Ethik: Ricœurs Zugang zum Versprechen*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaf (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 143–154, hier: 151.

40 C. Romano, *Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and its Continuations*, in: S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur*, Cham 2016, 43–59, hier 49 f.

und vor allem in Anspielung auf Gabriel Marcel, sagt Ricœur ganz eindeutig, dass eine vertrauenswürdige Beständigkeit meiner selbst durch die Zeit hindurch als eine Antwort zu verstehen ist, die wir den Anderen schuldig sind. Selbst-Ständigkeit hat eine »dialogisch-dyadische Struktur«. Eine Selbstheit ohne den Anderen würde zur »stoische[n] Steifheit einer bloßen Beständigkeit erstarren« (SaA, 323 f.). Ich glaube jedoch, dass Ricœur zu weit geht. Es kann stimmen, dass »das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« zu verstehen ist (SaA, 425), doch bleibt fraglich, ob Treue als Antwort die einzig mögliche Antwort darstellt, und ob Untreue und Veränderung nicht eine andere Antwort wäre, die in die »Struktur der Selbstheit« ebenso hineingehört und in manchen Situationen den Ansprüchen der Anderen ebenso sehr Rechnung trägt. Kurz: Ricœur hat eine mögliche Verhaltensweise der Person (Treue, Beständigkeit) mit einem notwendigen Bestandteil der Identität der Person verwechselt.

(2) Auch wenn Ricœur vor allem Nachdruck auf die Beständigkeit legt, will er keineswegs bestreiten, dass man sich verändern und anders werden kann. Doch wo ist dieses Anderswerden in Ricœurs Analyse geblieben? Ricœur verbindet ein Anderswerden vor allem mit Ereignissen, die unsere Pläne durchkreuzen und die wir unserer Lebensgeschichte nachträglich eingliedern. Er versteht Entscheidung, d. h. wichtige Lebensentscheidungen, als Interpretation dessen, was wir sind (*qua* Wesen, die ein gelungenes Leben anstreben). Es handelt sich also weniger um Veränderung als um »Entsprechung« oder »Konkretisierung«. Seine Analysen sind da sehr überzeugend, wo sie zeigen, dass Entscheidung keine direkte Selbstbestimmung ist, sondern dass unser Entscheiden über Lebenspläne immer auch eine Interpretation unserer Vorstellung vom guten Leben einschließt, kurz: Entscheidung ist nicht nur Wahl, sondern auch Urteil. Doch wie ist das Veränderungspotenzial der Entscheidung zu beschreiben? In seiner frühen Philosophie hat Ricœur die Entscheidung noch als Sprung verstanden, als zeitliche Zäsur, mit der etwas Neues in die Welt kommt. Das bleibt in der späten Phase eher am Rande. Das dem Entscheiden inhärente Veränderungspotenzial kann, so meine ich, auch mit den Mitteln der Hermeneutik des Selbst wieder ins Spiel gebracht werden. Die Situation einer Lebensentscheidung ist häufig nicht selbstgewählt, wir geraten vielmehr passiv in sie hinein, sei es durch unser Älterwerden

(Berufswahl, wichtige Entscheidungen familiärer Art oder in Bezug auf unser öffentliches Engagement) oder durch Ereignisse, die wir nur schwer oder gar nicht beeinflussen können (etwa ob und wie wir in ein Gespräch mit einem Sterbenden kommen). Ereignisse liefern nicht nur Stoff für Erzählungen, wie Ricœur zeigt, sondern fordern auch Entscheidungen heraus. Diese Faktizität oder Geworfenheit jeder Entscheidung kann die hermeneutische Philosophie ohne weiteres akzeptieren. Genau in diesen Situationen machen wir eine neue, d. h. veränderte Erfahrung mit den für uns bisher stabilen Konstanten des »guten Lebens«, so zum Beispiel hinsichtlich Wahrheit und Lüge (einem Sterbenden gegenüber). Entscheidung ist somit eine uns auferlegte Veränderung, ein riskanter Sprung in die Zukunft hinein. Sie markiert nicht nur eine neue Phase der Lebensgeschichte, sondern ist auch die Veränderung einer grundlegenden Überzeugung. Die hermeneutische Philosophie hat das Potenzial, Entscheidung nicht nur als Konkretisierung des »guten Lebens« zu sehen, sondern auch als Gelegenheit, eingefahrene Konstanten des »guten Lebens« einer Prüfung zu unterziehen. Dadurch, wie wir die Entscheidungssituationen, in die wir geraten, verstehen, zeigen wir nicht nur, wer wir sind, sondern auch, ob und wie wir uns verändern. Selbstausslegung schließt mögliche Veränderung ein. Das aber bleibt bei dem Hermeneutiker Ricœur eher am Rande, denn bei ihm steht die Entscheidung im Schatten der Identität als Beständigkeit.<sup>41</sup>

---

41 Die Arbeit an diesem Text wurde unterstützt durch das Forschungsprojekt der Europäischen Kommission und des Schulministeriums der Tschechischen Republik *Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World* (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734).