

**Teil III
Praxis**

**Selbstsein und Alterität,
Ethik und Politik**

Sergej Seitz, Anna Wieder

Fluchtlinien des Praktischen

Mit Paul Ricœur Handlung denken

1. Einleitung (1565) | 2. Von der Wahrnehmung zur Handlung (1570) | 3. Vom Text zur Handlung (1578) | 4. Von der Handlung zur Praxis (1584) | 5. Tragik des Handelns (1593) | 6. Passivität und Alterität (1595) | 7. Fazit: Vertiefte Passivität (1599)

*Der Weg ist weit für den »handelnden und erleidenden« Menschen,
bis er erkennt, was er in Wahrheit ist: ein Mensch,
der bestimmte Dinge zu vollbringen »fähig« ist.*
Paul Ricœur¹

1. Einleitung

Die Relevanz des Handlungsbegriffs für das Denken Paul Ricœurs lässt sich kaum zu hoch einschätzen. Fragen nach den Bedingungen von Handlungsfähigkeit sowie danach, was es heißt zu handeln und ein handelndes Subjekt zu sein, nehmen in allen Phasen seines Schaffens eine bedeutende Stellung ein. Eindrücklich zeigt sich das Gewicht, das Ricœur dem Konzept der Handlung in seiner Philosophie beimisst, an dem Resümee, das er am Ende seines späten Hauptwerks *Das Selbst als ein Anderer* (1990) zieht: Der Handlungsbegriff sei, so Ricœur, für *Das Selbst als ein Anderer* genauso zentral wie der Begriff der Sorge für *Sein und Zeit* oder der Begriff des *conatus* für Spinozas *Ethik*.²

Aber nicht nur *Das Selbst als ein Anderer*, sondern Ricœurs gesamtes Werk kann vom Handeln her erschlossen werden. Das Han-

1 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 97 [=WdA].

2 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 2006, 365–382 [=SaA].

deln fungiert als roter Faden, der sich von der späten Theorie praktischer Subjektivität über Ricœurs hermeneutische Reflexionen bis zu seinen frühen phänomenologischen Arbeiten zurückverfolgen lässt. Ricœurs charakteristische Geste besteht jeweils darin, die beiden für seine Philosophie wesentlichen Methoden – die phänomenologische und die hermeneutische – auf das Problemfeld des Praktischen hin neu auszurichten. So beansprucht der frühe große Wurf *Das Willentliche und das Unwillentliche*,³ das methodische Instrumentarium der Phänomenologie, das Husserl und Merleau-Ponty weitgehend Fragen des Gegenstandsbewusstseins und der Wahrnehmung vorbehalten hatten, erstmals umfassend auf das praktische Leben anzuwenden und für eine Beschreibung der Grundstrukturen des Willens und des menschlichen Handelns fruchtbar zu machen. Seine eigene Philosophie des Willens solle mithin nicht weniger als das praktische Gegenstück zu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* liefern.⁴ In vergleichbarer Weise vollzieht Ricœur in seinen hermeneutischen Arbeiten der 1960er und 1970er Jahre eine Hinwendung zum Praktischen, indem er die Hermeneutik nicht mehr allein als eine Methode zur Interpretation zweideutiger Symbole⁵ bzw. religiöser und literarischer Texte konzipiert. Das Auslegungsparadigma wird vielmehr im Rahmen einer hermeneutischen Grundlegung der Sozialwissenschaften für die Analyse sozialen Handelns im Allgemeinen in Anschlag gebracht. Der Hauptbezugspunkt hermeneutischer Auslegungsarbeit verlagert sich damit vom Text zur Handlung, wie der Titel der Aufsatzsammlung *Du texte à l'action*⁶ programmatisch ankündigt.⁷

3 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016 [=WU].

4 Vgl. P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie* [1995], in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78 [=TP], 15.

5 Vgl. insbes. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 2018.

6 P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986. Dieser wichtige Band ist leider bislang nicht vollständig übersetzt.

7 Selbst mit diesen drei großen Knotenpunkten – Phänomenologie des Willens, Hermeneutik sozialen Handelns, Theorie praktischer Subjektivität –, die im Blickfeld der folgenden Ausführungen stehen, ist die Vielfalt von Ricœurs Zugängen zum Handeln nur ansatzweise abgesteckt. Eine umfassendere Erörterung müsste u.a. auch, um nur drei weitere Schlaglichter zu nennen, Ricœurs Ausführungen zum bösen Handeln in der *Fehlbarkeit des Menschen. Phänomeno-*

Der weit ausgreifende Charakter von Ricœurs Auseinandersetzung mit Fragen des Handelns und die Diversität der Kontexte, in denen er das Konzept der Handlung situiert, machen es schwierig, wie Ricœur ebenfalls am Ende von *Das Selbst als ein Anderer* einräumt (SaA, 374), eine einheitliche begriffliche Bestimmung anzugeben, die all seinen in der einen oder anderen Weise auf ›Handlung‹ bezogenen Überlegungen zugrunde liegt. Was Ricœur für die Verwendungsweisen des Handlungsbegriffs in *Das Selbst als ein Anderer* geltend macht, trifft für sein gesamtes *Œuvre* nur umso mehr zu: dass die Einheit, die diese Verwendungsweisen zusammenhält, letztlich eine »analogische Einheit« (SaA, 374) ist, die sich nicht ohne weiteres auf einen Bedeutungskern zurückführen lässt.⁸ Womöglich zeigt sich Ricœurs Vertrauen in die geregelte Polysemie der Alltagssprache nirgends so deutlich wie an seinem Umgang mit dem Handlungsbegriff. Dazu kommt, dass Ricœur Begriffsbestimmung grundsätzlich als einen Prozess versteht, der unterschiedliche Gestalten annehmen kann. So macht er einmal mit Bezug auf Aristoteles' vermeintlich unbestimmten Begriff der Mimesis darauf aufmerksam, dass eine Definition nicht unbedingt per *genus proximum* und *differentia specifica* erfolgen muss, sondern alternativ auch darin bestehen kann, all das aufzuzählen, was unter einen Begriff fällt (im Fall der Mimesis: Epos, Tragödie, Komödie usw.).⁹ Vielleicht lässt sich Ricœurs Denkweg in Bezug auf das Handeln nicht zuletzt nach

logie der Schuld I [1960], Freiburg i. Br., München 2018, seine Relektüre der aristotelischen Mimesis als Nachahmung menschlichen Handelns in *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1991, oder seine Überlegungen zum spezifischen Ereignis- und Handlungscharakter der *Lebendigen Metapher* [1975], München 2004, berücksichtigen. Vgl. zu Ricœurs Metaphertheorie auch G. Posselt, S. Seitz, *Theorien der Metapher. Die Provokation der Philosophie durch das Unbegriffliche*, in: A. Hetzel, G. Posselt (Hg.), *Handbuch Rhetorik und Philosophie*, Berlin, New York 2017, 411–437. Für einen systematisierenden Gliederungsversuch von Ricœurs Handlungsdenken in einen deskriptiven, einen dialektischen und einen hermeneutischen Zugang s. auch die frühe Studie von J. B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, New York 1995, 60–64.

- 8 Die damit einhergehende Verlegenheit um knappe und einsinnige Definitionen mag im Übrigen mit ein Grund dafür sein, dass etwa das *Vocabulaire de Paul Ricœur* trotz der unzweifelhaften Prominenz des Handlungsbegriffs in Ricœurs gesamtem Werk kein eigenes Lemma dazu vorsieht. Vgl. O. Abel, J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris 2007.
- 9 Vgl. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, 44–55.

diesem Bild verstehen: als eine unermüdliche, immer wieder neu ansetzende Anstrengung, all das herzuzählen und aufzuweisen, was zum menschlichen Handeln dazugehört.

Was unbedingt dazugehört – und das gilt unabhängig davon, welche Schneise man in Ricœurs weit verzweigte Ausführungen zum Handeln schlägt –, ist dessen vermeintlich negative Rückseite: das ganze Arsenal von Pathos, Passion und Passivität, das Ricœur in ebenso minutiöser Weise befragt und aufarbeitet wie die aktivischen Aspekte des Handelns. In der Tat hat sich Ricœur zeitlebens gerade für das komplexe Widerspiel von Aktivität und Passivität, von Initiative und Widerfahrnis interessiert.¹⁰ So verdeutlicht seine Rede vom »handelnden und leidenden Menschen« (s. u. a. WdA, 97; SaA, 385), dass sich das eigentlich menschliche Tätigsein nicht losgelöst von pathischen Momenten und Passivitätserfahrungen begreifen lässt. In derselben Stoßrichtung führt schon Ricœurs Willensphänomenologie *en détail* vor, dass menschliches Handeln nur um den Preis einer unauflöselichen Verstrickung ins Unwillentliche zu haben ist. Wer handelt, sieht sich immer schon mit Anderem konfrontiert, das sich der eigenen Initiative widersetzt.

Bei aller Sensibilität für das Pathische menschlicher Erfahrung und bei allem Bemühen, »dem Tun und dem Leiden angemessen bzw. gleich berechtigt Rechnung zu tragen«,¹¹ bleibt dennoch fraglich, wie Burkhard Liebsch anmerkt, ob es Ricœurs Handlungsdenken letztlich gelingt, jener »Ideologie praktischer Souveränität«¹² zu entkommen, die die klassische Subjektphilosophie durchzieht. Damit ist die Vorstellung eines ›starken Subjekts‹ gemeint, das bei sich selbst beginnt und sich wesentlich selbst in der Hand hat, während Anderes nur als Widerstand gegen die Projekte des *prima facie* »fähigen Menschen« (WdA, 97) in den Blick kommt. Ideologisch ist diese Vorstellung insofern, als sie systematisch das Ausmaß ausblendet, in dem Anderes nicht nur dem Eigenen entgegenstrebt, sondern

10 Vgl. B. Liebsch, *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation. Von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, 27–53.

11 B. Liebsch, *Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, München 2019, 39–67, hier: 59.

12 Liebsch, *Verletztes Leben*, 30.

im Kern von Subjektivität und Praxis am Werk ist.¹³ Auch wenn sich weite Teile der klassischen und nachklassischen Phänomenologie als mehr oder weniger vehementer Protest gegen die Ideologie praktischer Souveränität lesen lassen,¹⁴ ist der grundsätzlichste und weitreichendste Einspruch dagegen von Emmanuel Levinas erhoben worden. Levinas entfaltet den Gedanken einer radikalen, ›ethischen‹ Passivität, die nicht mehr als Nullpunkt oder symmetrisches Gegenstück der Aktivität gedacht wird, sondern als ein Hingeordnetsein auf den Anspruch des Anderen, der der Initiative des Subjekts uneinholbar vorausliegt und es allererst als verantwortliches konstituiert.¹⁵ Ricoeur hat diese Problematik durchaus gesehen und in den späteren Phasen seines Schaffens auch intensiv die – kritische und affirmative – Auseinandersetzung mit Levinas gesucht, um der Provokation des Alteritätsmotivs im Rahmen seines eigenen Ansatzes gerecht zu werden. Dabei zielt er darauf ab, das Moment ethischer Passivität im Rahmen seiner Konzeption des handelnden Selbst zu situieren, und zwar so, dass damit weder der konstitutive Charakter des Anderen für das Selbstverständnis der Handelnden unterschlagen noch jeder positive Sinn von Handlungsfähigkeit angesichts einer überbordenden Andersheit preisgegeben wird.

Im Folgenden rekonstruieren wir drei Etappen von Ricoeurs Handlungsdenken, wobei wir insbesondere die damit verbundenen Konstellationen von Aktivität und Passivität ins Blickfeld rücken. Dabei zeichnen wir zunächst (2) in groben Zügen Ricoeurs praktische Wende der Phänomenologie im Kontext von *Das Willentliche und das Unwillentliche* nach, um in einem zweiten Schritt Ricoeurs

13 Jan Slaby und Fabian Bernhardt wenden dagegen rezent ein, dass der übermäßige Ideologieverdacht den Rückweg zu einer gelingenden Rede von Subjektivität verstellt, und schlagen im Gegensatz dazu vor, den frühen Ricoeur als »Gewährsmann [...] einer [...] unzeitgemäßen Rückbesinnung auf cartesianisches Gedankengut« zu lesen. J. Slaby, F. Bernhardt, *Der verblässende Glanz des Cogito. Zum frühen Subjektdenken Paul Ricoeurs*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 251–281.

14 Vgl. u. a. K. Busch, *Passivität*, Lüneburg 2012.

15 Vgl. u. a. T. Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br., München 1988 sowie M. Flatscher, S. Seitz, *The Ethico-Political Turn of Phenomenology. Reflections on Otherness in Husserl and Levinas*, in: M. Summa, T. Fuchs, L. Vanzago (eds.), *Imagination and Social Perspectives: Approaches from Phenomenology and Psychopathology*, London, New York 2017, 321–341.

Idee einer Hermeneutik sozialer Handlungen in Erinnerung zu rufen (3). Während Ricœurs Vorgehen in diesen beiden Kontexten als eine Hinwendung (von der Wahrnehmung bzw. vom Text) zur Handlung verstanden werden kann, lässt sich (4) der Reflexionsgang von *Das Selbst als ein Anderer* als Übergang von der Handlung zur Praxis nachvollziehen, insofern Ricœur dort ausgehend vom engen sprachanalytischen Verständnis des Sprechens und Handelns zu einer weitaus umfassenderen, hermeneutisch-phänomenologisch grundierten Konzeption menschlicher Praxis vordringt. Ein kurzes, aber im Hinblick auf die narrativen und ethischen Aspekte des Handelns besonders bedeutsames Teilstück dieses Übergangs, nämlich Ricœurs Ausführungen zur »Tragik des Handelns« (5), beleuchten wir genauer, bevor wir abschließend auf Ricœurs ontologische Reflexionen zu Passivität und Alterität eingehen (6).

2. Von der Wahrnehmung zur Handlung

Das Willentliche und das Unwillentliche (1950) bildete gemeinsam mit der kommentierten Übersetzung von Husserls *Ideen I*, die er in der Zeit seiner Kriegsgefangenschaft besorgt hatte, Ricœurs *thèse d'état*.¹⁶ Die zugrundeliegende Intention dieses ersten Teilstücks einer ursprünglich auf drei Bände angelegten *Philosophie des Willens* war, »die eidetische Analyse der Bewußtseinsoperationen, die Husserl auf die Wahrnehmung und allgemeiner die »repräsentativen« Akte beschränkt hatte, auf die Sphäre des Affektiven und Volitiven auszudehnen« (TP, 15). Dabei stand das Vorhaben insbesondere unter dem Eindruck einer intensiven Lektüre von Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), in deren Gefolge der junge Ricœur darauf abzielte – »nicht ohne eine gewisse Naivität«, wie er in seiner *Intellektuellen Autobiographie* rückschauend festhält –, »im Bereich des Praktischen ein Gegenstück« (TP, 15) zu Merleau-Pontys bahnbrechenden Wahrnehmungs- und Leibanalysen zu liefern. Im heute modischen Vokabular der Wende könnte man Ricœurs Ansatz als *Practical Turn* der Phänomenologie bezeichnen.¹⁷

16 Vgl. zum Entstehungskontext D. Creutz, *Paul Ricœurs Philosophie des Willens und ihr phänomenologischer Einsatz*, in: WU, 9–20.

Genauer gesagt geht es um einen *Practical Turn* der eidetischen Phänomenologie. Ricœur zielt methodisch darauf ab, mittels reiner phänomenologischer Beschreibung die charakteristischen Wesensstrukturen des Willenslebens herauszuarbeiten. Dabei wird eine »platonisierende[] Interpretation der Wesenheiten« (WU, 24) resolut zurückgewiesen; als Wesenheit gilt Ricœur vielmehr der »Logos der Phänomene«, ihr »allgemeine[r] Sinn«.¹⁸ Der methodische Schwerpunkt auf reiner Beschreibung speist sich dabei aus einer spezifischen Haltung gegenüber dem phänomenologischen Erbe: Die Stärke der Phänomenologie sieht Ricœur gerade in ihrer deskriptiven Kraft, eidetische Strukturen herauszuarbeiten. Dagegen verbietet er sich jede idealistische Rückführung dieser eidetischen Strukturen auf ein vermeintlich absolutes transzendentes Bewusstsein. Husserls transzendente Reduktion muss nämlich, wie Ricœur in Anknüpfung an Merleau-Ponty geltend macht, an einem »echten Verständnis des Eigenleibs scheiter[n]« (WU, 24). Der Leib lässt sich nicht abschließend innerhalb der vorgeblich reinen Bewusstseins-sphäre konstituieren, sondern fungiert vielmehr sowohl als Organ des Handelns als auch als Sitz mannigfacher unwillentlicher Widerstände.¹⁹

Dass die Hinwendung zum Praktischen sich nicht primär als Handlungsphänomenologie, sondern als Willensphänomenologie vollzieht,²⁰ sollte keinesfalls ›interioristisch‹ missverstanden werden, als würde Ricœur auf ein bloß inneres Wollen abzielen. Im Gegensatz zu einem gleichsam privaten, folgenlosen Wünschen gehören

17 Marc-Antoine Vallée stellt seine Überlegungen zum Verhältnis von Merleau-Ponty und Ricœur insgesamt unter das Motto »From Perception zu Action«, vgl. M.-A. Vallée, *Ricœur and Merleau-Ponty: From Perception to Action*, in: S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature*, New York 2018, 3–15.

18 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, 272.

19 Vgl. auch T. Breyer, E. N. Dzwiza, *Phänomenologie. Leibliche Fundierung und lebensweltliche Artikulation des praktischen Selbst- und Weltbezugs*, in: T. Bedorf, S. Gerlek (Hg.), *Philosophien der Praxis. Ein Handbuch*, Tübingen 2019, 211–245.

20 Ricœur verweist retrospektiv darauf, dass es ihm in *Das Willentliche und das Unwillentliche* sogar primär um die »Struktur des menschlichen Handelns« gegangen ist: »Da Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception* geschrieben hatte, dachte ich, dass für mich nur das Handeln übrig geblieben sei.« P. Ricœur, Y. Raynova, *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004), 85–112, hier: 86.

zum Wollen das Sich-Entscheiden und das Handeln wesentlich dazu. Erst das konkrete Tun legt den Willen tatsächlich fest: »Ich habe noch nichts vollständig gewollt, solange ich noch nichts getan habe« (WU, 241). Kurz, Ricœur fragt, wie Waldenfels konzise formuliert, nach dem »praktischen Sinn, der dem Tun seine Artikulation und Richtung verleiht und insofern den Zyklus der Praxis eröffnet und zusammenhält«. ²¹

Die von Merleau-Pontys Wahrnehmungsanalysen her bekannte Leitidee, die Ricœurs ausführlicher Deskriptionsarbeit zugrunde liegt, lautet, dass jener »praktische Sinn« sich nur dann erschließt, wenn willentliches Handeln weder behavioristisch zu bloß reaktivem Verhalten degradiert noch intentionalistisch zu schlechthin autonomer Aktion aufgeblasen wird. Ricœur erteilt damit der »empiristischen Psychologie« und ihrer »Reduzierung von *Akten* (mitsamt ihrer Intentionalität und ihrem Bezug auf ein Ego) auf *Tatsachen*« (WU, 31) eine Absage und weist zugleich die »Vorstellung vom Cogito [...] als Selbstsetzung durch sich selbst« sowie die damit verbundene »Konzeption des Selbst als radikale Autonomie« (WU, 53) zurück.

Beispielhaft lässt sich die Art und Weise, wie Ricœur versucht, hier zwischen Skylla (Absetzung des Ich) und Charybdis (unbedingte Selbstsetzung) hindurchzumanövrieren, am zentralen Phänomen der Aufmerksamkeit deutlich machen. ²² Aufmerksamkeit wird dabei von Ricœur als »ein intentionaler Akt« (DA, 346), »als eine Art von Handlung« (DA, 355) gedeutet, die das Gegebene akzentuiert und von sich selbst her erscheinen lässt. Die Kontrastfolie bildet hier eine rein passive Aufmerksamkeit – eine Art pathischer Faszination, die gänzlich vom Gegenstand erweckt und beherrscht wird, sodass allein der Gegenstand die Initiative bei sich hat und unsere Aufmerksamkeit gewaltsam auf sich zieht. Dagegen hat Ricœur

21 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 272.

22 In der Tat finden sich bedeutende Motive der Willensphänomenologie bereits skizzenhaft in Ricœurs allererster, erst kürzlich wiederentdeckter Publikation *Die Aufmerksamkeit* vorgezeichnet. Vgl. P. Ricœur, *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1939], in: Breyer, Creutz (Hg.) *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 345–381 [=DA].

ein akthafes »Aufmerken«²³ im Blick. Bei diesem Aufmerken geht es nicht darum, dem Wahrgenommenen die eigenen Erwartungen überzustülpen, sondern sich willentlich dem Erstaunen und Überraschtwerden auszusetzen. Aufmerken ist eine aktive »Öffnung des Geistes, eine Annahme des Anderen als Anderen« (DA, 361). Dabei räumt Ricœur ein, dass auch eine solche aktivistische Aufmerksamkeit sehr wohl ihre passivischen Implikate hat, und zwar nicht nur insofern, als sie sich ihrem Gegenstand ausliefert; selbst in der größten »Unschuld des Geistes« ist die Aufmerksamkeit noch von pathischen Attraktionen und unbewussten Regungen mitgelenkt.²⁴ Demnach wären ein vermeintlich pures aktivisches Aufmerken oder eine gänzlich passive Aufmerksamkeit allenfalls als randständige Grenzfälle denkbar. In Wahrheit stellt sich unser Aufmerksamsein dar als eine »dichte Mischung von Aspektänderungen, die ich mehr oder weniger willentlich herbeiführe, und von Wandlungen, die nicht von mir abhängen« (DA, 358). Das Aufmerksamkeitsphänomen verdeutlicht damit paradigmatisch, dass menschliches Handeln in einem Graubereich von Freiheit und Natur bzw. Freiheit und Notwendigkeit situiert ist. »Normalerweise«, so Ricœur, »leben wir im Zwischenraum von freiem Blick und Faszination« (DA, 362 f.).

Dieser an der Aufmerksamkeit geschulte Gedanke lässt sich verallgemeinern:²⁵ Das gesamte Willensleben ist von einem gewissen Ineinander, einem Zusammenwirken von Willentlichem und Unwillentlichem gekennzeichnet. Ohne den eigenen Beitrag des Unwillentlichen könnte keine freie Handlung zustande kommen. Ricœur veranschlagt damit für alle seine Analysen ein »Prinzip der Reziprozität von Wollen und Unwillentlichem« (WU, 270). Willentliches und Unwillentliches müssen ineinandergreifen und einander gegenseitig unterstützen, um eine Handlung zustande zu bringen.²⁶

23 T. Breyer, D. Creutz, *Zur Einführung: Phänomenologie des praktischen Sinns*, in: Breyer, Creutz *Phänomenologie des praktischen Sinns*, xi–xxii, hier: xxi.

24 Daher ist es sogar möglich, wie Ricœur in Analogie zu Kants Begriff des guten Willens festhält, dass es »[v]ielleicht niemals einen Akt wirklicher Aufmerksamkeit gegeben hat« (DA, 361).

25 Vgl. zur Bedeutung der Aufmerksamkeitsanalyse für Ricœurs Willensphänomenologie auch B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 139 f.

26 Mit dem Reziprozitätsprinzip scheint sich Ricœur allerdings ein recht harmonisches Bild des Verhältnisses von Willentlichem und Unwillentlichem zurecht-

Die verschiedenen Weisen, in denen Unwillentliches unsere Willensakte zugleich ermöglicht und unterläuft, treten deutlicher hervor, wenn man die drei Aspekte in den Blick nimmt, in die Ricœur seine Beschreibung des Wollens aufgliedert: das *Entscheiden*, das *Handeln* – im engeren Sinn der Körperbewegung – und das *Einwilligen*. Zunächst zu den beiden ersteren Aspekten. Dass Entscheidung und Handlung verklammert sind, ist schon deutlich geworden: Ein stummes Wünschen, das sich in keiner Weise tätig artikuliert, kann nicht als Wollen im vollen Sinne gelten. Erst das tatsächliche Handeln legt die Entscheidung zu etwas als Willensentscheidung fest. Umgekehrt muss dem Handeln eine Entscheidung zugrunde liegen, ansonsten wäre es bloßes Verhalten. Die Entscheidung setzt sich eine Absicht, einen Handlungsentwurf vor, die Bewegung führt ihn leiblich aus, wobei der Leib als Organ der Handlung fungiert. Zugleich zeugen Entscheiden und Handeln von unterschiedlichen Formen der Passivität gegenüber Unwillentlichem. So stiften schon die Gründe für eine Entscheidung eine Brücke zum Unwillentlichen. Der Umstand, dass eine Entscheidung begründet sein will, »erlaubt, zahlreiche Funktionen wie Bedürfnis, Lust, Schmerz usw. mit dem

gelegt zu haben. Die konkreten Deskriptionen lassen demgegenüber immer wieder ›dramatische‹, konflikthafte Spannungen zwischen Willentlichem und Unwillentlichem durchscheinen. Tatsächlich tritt an einigen Stellen ein Vokabular des Konflikts und gar des »Widerstreits« (WU, 406) an die Stelle des Vokabulars der Reziprozität. Eine letztendliche Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit, die Ricœur als Fluchtpunkt offenzuhalten versucht, scheint dann allenfalls im Modus der Hoffnung denkbar: »Vielleicht ist es im Übrigen so, wie es Kant im Entwurf der Postulate der praktischen Vernunft verstanden hatte, dass die Konflikte des Willentlichen und des Unwillentlichen und insbesondere der Konflikt von Freiheit und unerbittlicher Notwendigkeit nur in der Hoffnung und in einem anderen Zeitalter geschlichtet werden können« (WU, 41). Die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit gilt Ricœur in diesem Sinne als eine »Grenzidee« (WU, 564 f.). Diese Spannung von Reziprozität und Konflikt hat selbst etwas Instruktives. Wenn es angeht, für einen Moment die quasitranszendente Diktion der Dekonstruktion aufzunehmen, dann ließe sie sich so reformulieren: Das Unwillentliche ist sowohl Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfreiheit als auch Bedingung der Unmöglichkeit absoluter Handlungsfreiheit. Ricœur selbst spricht im Lichte der Verstrickung des Willentlichen und des Unwillentlichen von einer »nur menschliche[n] Freiheit« (WU, 561 ff.). Deren spezifischer Status lässt sich nur dann einsehen, wenn man von einer »Vergottung des Wollens« (WU, 47) Abstand nimmt, die die unwillentlichen Bedingungsanlagen menschlichen Wollens und Handelns verkennt.

Perspektivenzentrum zusammenzubringen, dem ›Ich‹ des Cogito« (WU, 28). Mit anderen Worten, in Bezug auf die eigenen Entscheidungen ›weil‹ zu sagen heißt immer auch, eine gewisse Passivität gegenüber den Umständen der eigenen Motivationslage einzugestehen. Darüber hinaus ist auch der Leib, der die Handlung ermöglicht, zugleich uneinholbar-unwillentlich vorgegeben und meldet sich immer auch als Widerstand: Der Leib wird Organ unseres Handelns nur um den Preis der Anstrengung. Ricœur spricht hier plastisch von einem »Kampf zwischen Anstrengung und Leib« sowie von einem »Streitgespräch mit unserem Leib, das wir unser ganzes Leben lang fortsetzen« (WU, 270).²⁷

Am drastischsten zeigt sich die Spannung von Willentlichem und Unwillentlichem in dem Moment der Einwilligung, das nach Ricœur ebenso wie das Entscheiden und das Sich-Bewegen in jedem willentlichen Akt mit im Spiel ist. Genauso wie beim Entscheiden und beim Handeln haben wir es beim Einwilligen zunächst mit einem freien Akt zu tun, wobei der Begriff einer ›freien Einwilligung‹ durchaus paradox zu lesen ist, meint doch Einwilligung eine Abtretung oder Suspendierung von Freiheit.²⁸ Die Einwilligung kommt zum Tragen, wo es das Handeln mit dem zu tun hat, was Ricœur das »absolut Unwillentliche« nennt. Ricœur unterscheidet drei Formen des absolut Unwillentlichen: den eigenen Charakter, das Unbewusste und – auf der fundamentalsten Ebene – die Organisation des Lebens. Dabei handelt es sich um drei Figuren der Notwendigkeit, die in jeder Handlung am Werk sind, ohne dass wir sie selbst noch einmal willentlich gestalten könnten. In Bezug auf diese Aspekte ist das Einzige, was ich tun kann, sie »zu übernehmen«, mithin »zu dem bereits Bestimmten Ja zu sagen« (WU, 405). Dagegen ist das Unwillentliche der Entscheidung immerhin noch praktisches Motiv und das Unwillentliche der Bewegung ist als Körper zugleich leibliches

27 Diese Formulierungen legen das Missverständnis nahe, dass die Anstrengung selbst nicht leiblich zu verstehen wäre. Dagegen ist zu betonen, dass der ›Kampf zwischen Anstrengung und Leib‹ selbstredend *im* Leib und *als* Leib ausgetragen wird. Allerdings scheint mit dieser Kampfrhetorik generell der Umstand aus dem Blick zu geraten, dass Handeln und Bewegen nicht nur Schauplatz anstrengender Widerstände, sondern auch Quellen der Lust sein können.

28 Karl Simms bringt diesen Aspekt konzise auf den Punkt: »in the very words ›freedom of consent‹ is revealed the paradoxical nature of this formula: consenting is the voluntary act of surrendering freedom«. K. Simms, *Paul Ricœur*, London, New York 2003, 14.

Organ. Kurz, diese Formen des Unwillentlichen *dienen* dem Handeln unmittelbar. Das absolut Unwillentliche zeichnet sich dadurch aus, dass es sich nicht für die eigenen Projekte dienstbar machen lässt. Der Einwilligungsbegriff markiert ein aktives Gegenstück zu jenen Momenten des absolut Unwillentlichen. So zeichne sich ein implizites, bejahendes Moment der Einwilligung, das Ricœur in die Nähe von Nietzsches *Amor fati* rückt (vgl. WU, 536), in jeder Handlung ab. Jeder Akt ist dadurch gekennzeichnet, dass ich – und hier passt die Redewendung punktgenau: *nolens volens* – in die unvordenklichen Notwendigkeiten des Charakters, des Unbewussten und des Lebens einwillige und sie bejahe.

In Bezug auf unser Leitmotiv von Aktivität und Passivität lässt sich festhalten, dass Ricœur mit derselben Akribie im willentlichen Handeln Passivitätsstrukturen herausarbeitet, wie er – namentlich angesichts des ›absolut Unwillentlichen‹ – auch dort, wo scheinbar pure Passivität herrscht, noch distinkte Freiheitsmomente zu heben versucht. Dabei treten die diversen Formen des Passiven vordringlich in zwei Registern auf: dem des Widerstands gegen unsere Vorhaben und dem der Dienstbarkeit innerhalb unserer Projekte. Passivitätserfahrungen, die der Handelnden näher zu Leibe rücken, werden dagegen methodisch ausgeschlossen, wobei Ricœur versichert, diese Aspekte in den geplanten Folgebänden der *Philosophie des Willens* nachträglich hereinzuholen.

Ein besonders weitreichender methodischer Ausschluss betrifft dabei die Passivität gegenüber dem anderen Menschen. So weist Ricœur darauf hin, dass der Andere in den Analysen von *Das Willentliche und das Unwillentliche* nur einseitig als Widerstand oder Begehrensobjekt firmiert. Der methodische Rahmen einer reinen Beschreibung praktischen Sinns kann, wie es scheint, gerade den Sinn des Anderen jenseits von Widerstand und Attraktion nicht erfassen: »›[D]er Andere‹ [erscheint] in unserer Analyse nur in einer sekundären und unwesentlichen Weise als meine Entscheidung Belastender.« Dadurch wird allerdings, wie Ricœur ausdrücklich betont, »das Problem des Anderen [...] tatsächlich gar nicht gestellt [...]: Denn der Andere wird erst wirklich zu einem ›Du‹, wenn er nicht ein Motiv oder ein Hindernis meiner Entscheidungen darstellt, sondern wenn er mich *im Zentrum meiner Entscheidung erzeugt*, mich im Herzen meiner Freiheit beeinflusst« (WU, 56, unsere Hvhbg.). Mit diesen eindrücklichen Wendungen verweist Ricœur auf die radikale

Passivität gegenüber dem Anderen, der eine bestimmende, ja einberufende Kraft auf mich ausübt: Der Andere widersteht nicht nur meinem Willen, sondern bringt ihn mit hervor und ist immer schon in ihm am Werk.²⁹ Damit lässt sich der Andere aber nicht eindeutig in das Raster von Willentlichem und Unwillentlichem eintragen, sondern entzieht sich dieser für Ricoeurs Überlegungen grundlegenden Unterscheidung. So sprengt der Andere, wie es scheint, den methodischen Rahmen von Ricoeurs eidetischer Analyse.³⁰

29 Mit dieser Überlegung grenzt sich Ricoeur auch scharf von Sartres einseitiger Beschreibung des Anderen ab, der zufolge sich das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen bloß als ein Geschehen wechselseitiger Objektivierung verstehen lässt. Vgl. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts* [1943], Hamburg 1993, 457 ff.

30 Dabei wird die Sprengkraft des Anderen für das methodische Unterfangen Ricoeurs leicht ersichtlich. Sie lässt sich an der gerade zitierten Stelle aufzeigen: Liest man die Wendung, dass der Andere mich allererst »im Zentrum meiner Entscheidung erzeugt« (WU, 56), schwach – als eine bloß kontingente Möglichkeit, die auch ausbleiben kann –, dann behält der Andere seinen »sekundären und unwesentlichen« (WU, 56) Status, der durch diesen Ausblick auf die in den Folgebänden der *Philosophie des Willens* noch zu thematisierenden Qualitäten des Anderen doch gerade konterkariert werden sollte. Liest man die Passage dagegen stark, als Hinweis auf einen unverbrüchlich konstitutiven Charakter von Alterität, dann wird fraglich, ob sich ein derart weitreichender methodischer Ausschluss überhaupt aufrechterhalten lässt, ohne die reine Beschreibung des Handelns in Mitleidenschaft zu ziehen. In diesem Fall läge eine ähnliche kritische Rückfrage nahe wie die, die Derrida an John L. Austins Sprechakttheorie mit ihrem ebenfalls rein methodisch-theoriestrategisch begründeten – und ebenso als vorläufig markierten – Ausschluss des Schriftlichen gerichtet hat (vgl. J. Derrida, *Signatur Ereignis Kontext*, in: ders.: *Limited Inc*, Wien 2001, 15–45): Wenn sich zeigen lässt, dass ein Phänomenbereich (Schrift, Anderer) schlechterdings für das konstitutiv ist, was beschrieben werden soll (Rede, Wille), lässt sich dieser Phänomenbereich dann ohne weiteres vorläufig ausschließen und nachträglich in eine allgemeinere Theorie integrieren – oder wird dadurch nicht vielmehr die methodische Zurichtung des Ganzen in Frage gestellt? Im Falle der Willensphänomenologie hätte dies jedenfalls zur Konsequenz, dass das Problemfeld willentlichen Handelns noch einmal ausgehend vom Alteritätsmotiv her aufgerollt werden müsste. Wir greifen diese Fragen in den Abschn. 5 und 6 wieder auf.

3. Vom Text zur Handlung

Die Einsicht in die strukturellen methodischen Begrenzungen einer klassischen phänomenologischen Zugangsweise bringt Ricœur dazu, sich den Problemen der Textinterpretation zuzuwenden.³¹ So müssen nach Ricœur nicht nur die Andersheit des Anderen, sondern auch die Schuld und das Böse aus der Sicht eidetischer Analyse »Fremdkörper«³² bleiben. Die Idee, die der Hinwendung zur Hermeneutik zugrunde liegt, lautet vor diesem Hintergrund, dass diese und weitere Phänomene, die sich nicht in die Wesensstrukturen willentlichen Handelns eingliedern lassen, sondern darin vielmehr ihr Unwesen treiben, nur vermittelt über Symbole, Mythen und Texte zugänglich werden. Das Reich der Texte bzw. der Mimesis als Nachahmung/Darstellung menschlichen Handelns ist der Ort, an dem sich die entsprechenden Motive und Erfahrungen vorgeführt finden und durch die Praxis der Auslegung verstanden werden können. Insofern stellt Ricœurs hermeneutische Reorientierung keineswegs eine Abkehr von seinen früheren Fragestellungen dar, sondern ist im Gegenteil dem Bestreben geschuldet, über die strukturellen Beschränkungen der phänomenologischen Deskription hinaus ein differenzierteres Bild des »Menschen als eine[s] Handelnden«³³ zu gewinnen.³⁴

Dabei bilden Texte keineswegs nur menschliche Handlungen ab und stellen sie gleichsam in die Auslage. Vielmehr haben Texte einen eigenen Handlungscharakter.³⁵ Die Welt, die wir bewohnen, ist nicht zuletzt durch Texte eingerichtet, und zudem erweist sich Identität immer auch als narrativ gestiftet. Der Text reißt uns aus der Bindung

31 Vgl. B. Schaaff, *Texte und Handlungen*, in: *Journal Phänomenologie* 21 (2004), 5–8.

32 Ricœur, *Fehlbarkeit*, 7.

33 Schaaff, *Texte und Handlungen*, 5.

34 Hier erweist sich Waldenfels' Charakterisierung von Ricœurs Denkwegen als »Umwegen der Deutung« besonders treffend. Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 266 ff.

35 Vgl. zur weltbildenden Kraft von Texten bei Ricœur auch D. Jervolino, *Gadamer and Ricœur on the hermeneutics of praxis*, in: *Philosophy and Social Criticism* 21, no. 5/6 (1995), 63–79, hier: 74 ff. Vgl. auch S. Ijsseling, *Philosophie und Textualität. Über eine rhetorische Lektüre philosophischer Texte*, in: *Zur Phänomenologie des philosophischen Textes*, Freiburg i. Br., München 1982, 57–76.

an flüchtige Situationen heraus und eröffnet damit erst Geschichte im eigentlichen Sinn. Texte bewirken, dass »der Mensch *eine Welt hat* und nicht nur in einer Situation lebt.«³⁶ Ricœur distanziert sich damit vom Strukturalismus, dem zu seiner Zeit vorherrschenden linguistischen Paradigma. Mit der Privilegierung des Sprachsystems (*langue*) gegenüber dem Sprechen (*parole*) und der synchronen gegenüber der diachronen Sprachbetrachtung blendet die strukturalistische Analyse sowohl die Handlungsdimension der Sprache als auch ihre Geschichtlichkeit weitgehend aus.³⁷ Darüber hinaus muss der Strukturalismus, insofern er die Analyse des Sprachsystems ins Zentrum stellt, die intentionale Gerichtetheit der Sprache auf die Welt aus den Augen verlieren, weswegen sich Ricœur seinerseits energisch »von jeder Ideologie des absoluten Textes«³⁸ distanziert.

Als zentralen Begriff der Sprachreflexion wählt Ricœur nicht die *langue*, sondern er greift Émile Benvenistes Diskurskonzept auf,³⁹ das auf das Handeln mit Sprache abstellt. Grundeinheit der Diskurslinguistik ist nicht das Zeichen, sondern der Satz. In dem programmatischen Aufsatz *Der Text als Modell*, der sich nicht weniger als eine hermeneutische Grundlegung der Sozialwissenschaften vornimmt, führt Ricœur vier zentrale Charakteristika des Diskurses im Gegensatz zur *langue* ins Treffen: Zeitlichkeit, Reflexivität, Referentialität und Adressiertheit. Während das Sprachsystem (*langue*) abstrakt in sich ruht, ist jedes Redeereignis (*discours*) – egal ob mündlich oder schriftlich – zeitlich-geschichtlich situiert, reflexiv an eine Sprecherin/Autorin rückgebunden, auf etwas bezogen und an Andere gerichtet.⁴⁰

Wesentlich für Ricœurs Argumentationsgang ist die Unterscheidung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die er an den vier Kennzeichen des Diskurses festmacht: Zeitlichkeit, Reflexivität, Referentialität und Adressiertheit drücken sich im Mündlichen und im Schriftlichen je anders aus. In Bezug auf die *Zeitlichkeit* zeichnet

36 P. Ricœur, *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 90.

37 Vgl. Thompson, *Critical Hermeneutics*, 48.

38 Ricœur, *Der Text als Modell*, 90.

39 É. Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974, 287–297.

40 Ricœur, *Der Text als Modell*, 84 ff.

sich der Text gegenüber der Flüchtigkeit des mündlichen Redeereignisses dadurch aus, dass er die Bedeutung des Gesagten fixiert und konserviert. Im Hinblick auf die *Reflexivität* fallen im Mündlichen Intention und Bedeutung tendenziell zusammen, während zwischen der Autorin und ihrer Schrift ein Abstand aufklafft, sodass sie deren Bedeutung nicht gänzlich kontrollieren kann. Daher vermag im Schriftlichen »nur die Interpretation der Schwäche des Diskurses [abzuhelfen], den sein Autor nicht mehr ›zurückholen‹ kann« (ebd., 89). Was die *Referenz* betrifft, unterscheidet Ricœur zwischen den »ostentativen Bezüge[n]« der mündlichen Rede, die auf die Umstände der konkreten Sprechsituation, mithin auf eine »Umwelt« gerichtet sind, und den »indirekten und nicht-ostentativen Verweisungen« (ebd., 90) schriftlicher Texte, die uns eine über unsere situative Umwelt hinausreichende Welt eröffnen. Während schließlich der mündliche Redeakt stets an jemand Bestimmten adressiert ist, ist die *Adressierung* schriftlicher Texte prinzipiell unbestimmt. Im Gegensatz zum mündlichen Dialog wendet sich der Text »an jeden [...], der lesen kann« (ebd., 91).

Mit diesem begrifflichen Rüstzeug zielt Ricœur darauf ab zu zeigen, dass »das Handeln selbst, das Handeln als sinnhaft orientiertes Handeln, zum wissenschaftlichen Gegenstand« (ebd., 92) soziologischer Untersuchung werden kann, wenn man es in Analogie zu schriftlichen Texten begreift. Denn die Flüchtigkeit und enge situative Verortung mündlicher Rede erlaubt es nicht, eine Handlung als einen beständigen Gegenstand anzusehen. Wenn der Diskurs überhaupt ein Paradigma für die Erforschung des Handelns abgeben soll, muss es also der schriftliche Diskurs sein. Das ist der Sinn der Wendung »Vom Text zur Handlung«. ⁴¹

Um das plausibel zu machen, muss Ricœur zeigen, dass soziale Handlungen die gerade herausgestellten Spezifika des Schriftlichen gleichfalls aufweisen. Dabei drängt sich zunächst die Frage auf, was hinsichtlich der *Zeitlichkeit* des Handelns der schriftlichen Fixierung entspricht, die Texten ihre Permanenz verleiht. Ricœur behilft sich hier mit der Metapher, dass Ereignisse ›Spuren hinterlassen‹. Eine Handlung wird nicht – oder zumindest nicht immer – spurlos von der unendlichen Zeit aufgesogen, sondern kann, wie man sagt, in

41 Explizit spricht Ricœur von einem Übergang vom Text zur Handlung auch in *Der Philosoph und sein Glaube*, 87.

die Geschichte eingehen. Die Geschichte ist dann gleichsam die Tafel, auf der Handlungen eingetragen werden; sie ist »die Aufzeichnung der menschlichen Handlungen«, das »Quasi->Ding«, in dem die menschlichen Handlungen ihre ›Spuren‹ hinterlassen, ihre Zeichen setzen«. ⁴² Ihre Geschichtlichkeit rückt die Handlung in die Nähe der Zeitlichkeit des Schriftlichen. Was die *Reflexivität* der Handlung betrifft, bemerkt Ricœur, dass die Handlung sich in ähnlicher Weise von der Akteurin ablöst wie der Text von seiner Autorin. Ricœur spricht hier von einer »Autonomisierung der Handlung«, die sich als soziales Phänomen »unserer Herrschaft entzieh[t] und [...] Konsequenzen ha[t], die wir nicht beabsichtigten« (ebd., 95). In Bezug auf die *referenzielle* Dimension der Handlung sieht Ricœur das Schriftanalogie darin, dass Handlungen über ihren ursprünglichen situativen Kontext hinausreichen und eine umfassendere Bedeutung entfalten, die – wie der Text in seiner weltbildenden Kraft – »die Bedingungen ihrer sozialen Produktion [...] überschreite[t]« (ebd., 98). Handlungen können sich aus ihren Entstehungskontexten herauslösen und – etwa als Vorbild, Modell oder Paradigma – in andere Zusammenhänge eingehen. Diese ›Dekontextualisierung‹ ⁴³ der Handlung hat in der *Adressierungsdimension* zur Folge, dass die Frage nach dem Sinn einer Handlung nur in einem offenen Deutungsgeschehen beantwortet werden kann: »Alle entscheidenden Ereignisse und Taten stehen [...] der praktischen Interpretation durch die gegenwärtige *Praxis* offen. Menschliches Handeln ist sozusagen jedem zugänglich, der lesen kann«. ⁴⁴ Das heißt auch, dass weder die Handelnde selbst noch ihre Zeitgenossinnen eine privilegierte Position in diesem Deutungsgeschehen innehaben.

Diese vierfache Analogiebildung von Text und Handlung erlaubt es Ricœur, im Hinblick auf Handlungen denselben hermeneutischen Zirkel in Gang zu bringen, der auch die Textinterpretation auszeichnet. ⁴⁵ Ricœur reformuliert den hermeneutischen Zirkel als eine Dia-

42 Ricœur, *Der Text als Modell*, 97.

43 Vgl. Thompson, *Critical Hermeneutics*, 52.

44 Ricœur, *Der Text als Modell*, 99.

45 Ricœurs Text-Handlungs-Analogie ist nicht unwidersprochen geblieben. So argumentiert John B. Thompson, dass alle vier Analogien schief sind. Gegen Ricœurs Charakterisierung der Geschichte als »Quasi->Ding« und Einschreibungsfläche wendet Thompson ein, dass Geschichte damit hypostasiert werde, und zwar nicht anders als im Strukturalismus, gegen den Ricœur sein herme-

lektik von Erklären und Verstehen. So muss jede Deutung einerseits ungeschützt Interpretationshypothesen aufstellen – und damit den Sinn des Texts/der Handlung schöpferisch ›konstruieren‹ –, und andererseits muss sich jede Deutung in einer argumentativen Auseinandersetzung, in einem Streit mit anderen Interpretationen bewähren, muss sich also einem diskursiven Prozess der (In-)Validierung aussetzen. Das Moment der Sinnkonstruktion bildet dabei den Verstehensaspekt, die Validierung im Streit der Interpretationen den Erklärungsaspekt. Ein weiterer Erklärungsaspekt liegt in der Auseinanderlegung der internen Strukturen von Texten/Handlungen, d.h. in der Entfaltung ihrer Tiefensemantik, welche wiederum eine referentielle Dimension, einen »Verweis auf eine mögliche Welt«⁴⁶ – und damit einen weiteren Verstehensaspekt – beinhaltet. Diese Dialektik von Erklären und Verstehen soll die Gefahr interpretati-

neutisches Sprachverständnis gerade aufbietet. (Vgl. Thompson, *Critical Hermeneutics*, 126.) Zudem müsse in einer hermeneutisch begründeten Soziologie die Frage nach dem Verhältnis zwischen Handlungen und den gesellschaftlichen Strukturen, in die sie eingebettet sind, in einer unbefriedigenden Weise offenbleiben. Der hermeneutische Zugang sehe Handlungen einseitig als Ausdruck (inter-)subjektiver Sinnstiftung und unterschlage, dass sie immer auch Resultate objektiver gesellschaftlicher Verhältnisse sind: »[T]he phenomenological bias of Ricœur's analysis tends to reduce the results of the empirical disciplines to diagnostic indications of hidden realms of subjectivity, rather than regarding them as evidence for the determination of objective social conditions.« (Thompson, *Critical Hermeneutics*, 129.) Darüber hinaus ließe sich der Argumentationsgang auch von der anderen Seite her – d.h. wenn man Ricœurs Analogien akzeptiert – noch einmal in Bewegung bringen. Denn *Der Text als Modell* vollzieht, wie sich leicht zeigen lässt, eine bemerkenswerte autodekonstruktive Bewegung: So wird zunächst, wie dargestellt, der Begriff des Texts dadurch gewonnen, dass seine wesentlichen Merkmale von der mündlichen Rede abgesetzt werden. In einem zweiten Schritt wird aber aufgewiesen, dass genau diese Merkmale auf alle Handlungen zutreffen. Hier liegt klarerweise die Frage auf der Hand, ob nicht auch mündliche Sprechakte als soziale Handlungen gelten. Wenn Ricœur nun nicht mündliche Rede willkürlich aus dem Bereich sozialen Handelns ausschließen möchte, dann ist er auf die spannungsreiche Behauptung verpflichtet, dass Texte (*anders* als mündliche Sprechakte) ein Analogiemodell bereitstellen für die Analyse von Handlungen (*einschließlich* mündlicher Sprechakte). Daraus folgt, dass sich die veranschlagten Demarkationslinien zwischen Schriftlichem und Mündlichem gar nicht streng aufrechterhalten lassen. Vielmehr wären die Entfremdung des Texts, die Absetzung des Autors oder auch die Enteignung der Deutungshoheit strukturelle Komplikationen jeder Rede.

46 Ricœur, *Der Text als Modell*, 113.

ver Beliebigkeit bannen und gleichzeitig die Mehrstimmigkeit von Texten/Handlungen, ihre Polysemie, bewahren. Insofern sich jede Auslegung in einem intersubjektiven Argumentationsprozess bewähren muss, gibt es, wenn auch nicht die ›beste‹, so doch stärkere und schwächere Interpretationen: Bestimmte Deutungen lassen sich besser rechtfertigen oder geben mehr zu sehen als andere. Dabei ist der Ausgang des Streits offen und der Streit selbst endlos; »noch die letzte Interpretation ist«, wie Ricoeur in Anlehnung an H. L. A. Harts Konzeption juristischer Validierung⁴⁷ festhält, »ein Urteilsspruch, gegen den Berufung eingelegt werden kann«. ⁴⁸ Ein Ende des Streits kann allenfalls gewaltsam herbeigeführt werden, genauso wie im Gerichtsverfahren ein schlechthin ›letztes‹ Urteil, das nicht mehr in Frage gestellt werden kann, nur aufgrund der Koppelung des Rechts an die staatliche Gewalt möglich ist.

Mit dem Paradigma der Handlung als Text betont Ricoeur – und hier sind wir wieder mitten im Problemfeld von Aktivität und Passivität – ihre wesentliche Deutungsoffenheit. Als Handelnde bin ich wie die Autorin eines Texts: Ich habe den Sinn meiner Werke nicht in der Hand. Im Gegenteil bin ich immer schon den Interpretationen anderer ausgesetzt und dem Urteil (oder, häufiger, dem Schweigen) der Geschichte unterworfen. Vielleicht könnte man hier von einer ›hermeneutischen Kränkung‹ sprechen: So wie die Psychoanalyse zeigt, dass das Ich nicht Herr seiner Handlungen ist, zeigt die Hermeneutik, dass ich nicht Herr des *Sinns* meiner Handlungen bin. Wie schon im Fall der Willensphänomenologie hat Ricoeur dabei keineswegs eine einfache Absetzung des Ich im Auge. Denn ähnlich wie in Roland Barthes' berühmter Schrift vom *Tod des Autors* geht auch für Ricoeur mit der Entmachtung des Autors eine gewisse Ermächtigung des Lesers einher.⁴⁹ Als menschliche Subjekte gleichen wir eher Leserinnen als (der neuzeitlichen Fiktion von) Autorinnen. Anstatt Bedeutung *ex nihilo* zu schöpfen, empfangen wir von Texten/Anderen her ein Selbstverständnis: »[T]he self of self-understanding is a gift of understanding and of the invitation

47 H. L. A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt/M. 2011.

48 Ricoeur, *Der Text als Modell*, 108.

49 »Die Geburt des Lesers ist zu bezahlen mit dem Tod des AUTORS.« R. Barthes, *Der Tod des Autors*, in: U. Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. 2002, 104–110, hier: 110.

from the meaning inscribed in the text.«⁵⁰ Diese textuelle und narrative Dimension des Selbstbezugs wird Ricœur in seinen späteren Schriften – insbesondere in *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer* – ausführlich entfalten.⁵¹

4. Von der Handlung zur Praxis

Während sich Ricœurs frühe phänomenologische Arbeiten und seine hermeneutische Grundlegung der Sozialwissenschaften im Sinne eines Übergangs von der Wahrnehmung bzw. vom Text zur Handlung nachzeichnen lassen, kann die Denkbewegung von *Das Selbst als ein Anderer* als ein Übergang von der Handlung zur Praxis begriffen werden. Dieser Übergang steht im Kontext einer umfassenden Theorie praktischer Subjektivität. Ziel der Theorie ist, eine Antwort auf die Frage nach dem *Wer* des Handelns zu geben: Wer ist das Selbst, d.h. das praktische Subjekt, das handelt, das von sich selbst und von Anderen als Urheber seiner Handlungen bezeichnet wird und dessen Handlungen je schon im Horizont einer (Lebens-)Geschichte sowie im Angesicht moralischer und ethischer Forderungen vollzogen werden? Aus Ricœurs vielschichtigen Reflexionen, die den Anspruch erheben, alle wesentlichen Modi herauszuarbeiten, in denen wir vom Selbst als Handelndem sprechen, möchten wir hier nur einen zentralen Strang herausgreifen: den Aufweis, dass sich der Sinn des Handelns nicht verstehen lässt, wenn man bloß isolierte Sprechakte oder einzelne Handlungen in den Blick nimmt;

50 P. Ricœur, *Foreword*, in: D. Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*, Evanston 1971, XIII–XVII, hier: XV.

51 In der Rezeption hat Ricœurs Vorschlag einer hermeneutischen Grundlegung der Sozialwissenschaften und einer Objektivierung von Handlung als Text durchaus Resonanz gefunden. So beruft sich Clifford Geertz in seiner kulturanthropologischen Methodik der »Dichten Beschreibung« und der damit verbundenen Konzeption von »Kultur-als-Text« affirmativ auf Ricœurs Ausführungen in *Der Text als Modell*. (Vgl. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1987, 28; zum Verhältnis von Geertz und Ricœur auch T. Breyer, *Handlung, Text, Kultur. Überlegungen zur hermeneutischen Anthropologie zwischen Clifford Geertz und Paul Ricœur*, in: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 5, no. 1 [2013], 107–129.)

ein zureichendes Verständnis praktischer Subjektivität gewinnt man nach Ricœur vielmehr erst mit der Einsicht, dass menschliche Handlungen immer schon in übergeordnete Praxiszusammenhänge, d.h. komplexe, sozial und geschichtlich situierte Handlungskonstellationen eingebettet sind, die wesentlich narrativ mitkonstituiert werden und ethisch aufgeladen sind.⁵²

Den Ausgangspunkt von Ricœurs Überlegungen bildet dasselbe Bestreben, das uns bereits in den früheren Werkphasen begegnet ist: praktische Subjektivität entgegen der Tradition weder zu überhöhen noch zu verabschieden. Ricœur skizziert dabei eingangs zwei Extrempositionen, für die Descartes und Nietzsche exemplarisch Pate stehen. Bei Descartes ist das Ich über jeden Zweifel erhaben, es fungiert als Fundament aller Gewissheit und als souveräner Urheber aller Handlungen; die Überhöhung des Ich geht dabei so weit, dass es in der cartesischen Version der Gottesebenbildlichkeit zu einer »Verschmelzung der Idee meiner selbst mit der Idee Gottes« (SaA, 19) kommt. Nietzsche setzt dagegen in Ricœurs Lesart einen im Vergleich zu Descartes noch gesteigerten hyperbolischen Zweifel ins Werk – einen Zweifel an Sprache und Wahrheit, dem das Cogito nicht entkommt. Im Zuge einer »topologischen Reduktion« (SaA, 23) entlarvt Nietzsche die Zuschreibung einer Tat an einen Täter als rhetorischen Trick, wodurch jedes »Subjektsubstrat« sich als trügerischer Effekt sprachlichen Scheins erweist. Ricœur kommt es vor diesem Hintergrund darauf an, eine Hermeneutik des Selbst zu entfalten, die erlaubt, den Sinn praktischer Subjektivität jenseits sowohl von Descartes' »[v]erherrlichte[m] Subjekt« als auch von Nietzsches »gedemütigte[m] Subjekt« (SaA, 26) zurückzugewinnen. Um seine eigene Konzeption von diesen Ansätzen zu differenzieren, spricht Ricœur vom *Selbst* im Gegensatz zum (absolut gesetzten oder absolut abgesetzten) *Ich*.

Diese Hermeneutik nimmt zahlreiche Umwege, auf denen Ricœur seine Argumente in Auseinandersetzung mit klassischen wie zeitgenössischen Ansätzen, nicht zuletzt der analytischen Philosophie, ent-

52 Bemerkenswerterweise findet sich der Phänomenbereich *politischen* Handelns bzw. politischer Praxis in Ricœur Panorama praktischer Subjektivität kaum eigens thematisiert.

wickelt.⁵³ Dabei gliedern sich die ersten neun der zehn Abhandlungen von *Das Selbst als ein Anderer* in vier Unterabteilungen, deren Zusammenhang sowohl additiv als auch hierarchisch zu verstehen ist: Einerseits geht Ricœur sukzessive die unterschiedlichen Aspekte praktischer Subjektivität durch, nämlich Sprechen, Handeln, Sich-Erzählen und Ein-ethisches-Subjekt-Sein. Andererseits ist mit dieser Abfolge auch ein aufsteigendes Implikationsverhältnis verbunden: Der volle Sinn des Sprechens und Handelns bleibt zunächst abstrakt und erschließt sich konkreter erst in den Registern des Narrativen und des Ethischen.

Die ersten beiden Unterabteilungen unterstreichen die enge Verbindung zwischen Sprechen und Handeln: Sprechen ist eine Form des Handelns und zugleich liefert das Sprechen das Paradigma für die Analyse des Handelns,⁵⁴ wobei sich Ricœur in erster Linie auf die analytische Sprachphilosophie und Handlungstheorie bezieht. Der Beitrag der Sprachanalyse liegt in einer abstrakten Charakterisierung des Selbst als Person und Äußerungssubjekt. Die Person ist zum einen in semantischer Hinsicht – so Ricœur mit Verweis auf Peter F. Strawsons Konzept der »identifizierenden Referenz« (SaA, 39 ff.) – diejenige, über die man spricht, sie wird in der dritten Person bezeichnet und ihr werden Eigenschaften und Handlungen sprachlich *zugeschrieben*. Zum anderen ist das Subjekt pragmatisch betrachtet – so Ricœur im Dialog mit der Sprechakttheorie – diejenige, die sich selbst in der ersten Person als Akteurin ihrer Sprechhandlungen bezeichnet, d.h. diejenige, die ›Ich‹ sagt und sich als Selbst *bezeugt*, indem sie performative Äußerungen tätigt und sich an ein ›Du‹ richtet. Nimmt man die semantische und die pragmatische Perspektive zusammen, dann führt die sprachanalytische Betrachtung zu einer »doppelte[n] Identifikation« des Selbst »als

53 Ricœur macht mehrfach darauf aufmerksam, dass sein mändrierender, auslegungsorientierter Stil dem Anliegen entgegenkommen soll, das Selbst im Gegensatz zum klassischen Konzept des Ich zu denken. Das Ich, egal ob absolut gesetzt oder abgesetzt, tritt immer mit einem Unmittelbarkeitsanspruch auf. Der Begriff des Selbst verweist im Unterschied dazu auf eine reflexive Distanz zu sich. Man kommt immer erst durch anderes auf sich selbst zurück. Ricœurs umwegiger Darstellungsgang soll dies auf der Ebene der Theoriebildung widerspiegeln (vgl. SaA, 30 ff.).

54 Dies bestärkt rückblickend die oben vorgebrachten Zweifel an den Differenzen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die Ricœur in *Der Text als Modell* ins Treffen geführt hatte, s. Anm. 45.

objektive Person und als reflektierendes Subjekt« (SaA, 72): Das Selbst ist diejenige, der Handlungen zugeschrieben werden und die sich selbst als (Sprech-)Handelnde bezeugt.

Die Hinwendung zur analytischen Handlungstheorie, insbesondere zu den Arbeiten von Arthur Danto, Elizabeth Anscombe und Donald Davidson,⁵⁵ ermöglicht Ricœur, die Untersuchung über den Bereich sprachlicher Akte hinaus zu einer Analyse der Handlung im Allgemeinen auszuweiten. Zudem liefert sie grundsätzliche Klärungen des Begriffsfelds, aus dem das Konzept der Handlung seine Bedeutung gewinnt. Dieses Feld umfasst »Begriffe wie Umstände, Absichten, Motive, Entscheidung, willentliche oder unwillentliche Bewegungen, Passivität, Zwang, gewollte Resultate usw.« (SaA, 75). Auffälligerweise bleibt, wie Ricœur hier herausstreicht, bei all der Begriffsklärungsarbeit, die die Analytiker:innen leisten, der Begriff des Handelnden bzw. des handelnden Selbst außen vor, sodass wir es geradezu mit einer »Semantik des Handelns ohne Handelnden« zu tun haben (SaA, 73 ff.). Diese Ausblendung des Selbst hat aus Ricœurs Sicht gravierende Folgen: Sie führt dazu, dass nicht mehr nach dem *Wer* des Handelns, sondern ausschließlich noch nach dem *Was* und dem *Warum* gefragt wird. Anders gesagt, im Zentrum der Reflexion steht nicht das Verhältnis Handlung/Handelnde, sondern das Verhältnis von Handlungen zu ihren Motiven und Gründen sowie das Problem, inwieweit sich Handlungsgründe von Kausalursachen bzw. Handlungen von Naturereignissen unterscheiden lassen. Dabei ist nach Ricœurs Dafürhalten die zeitgenössische handlungstheoretische Debatte in einer unbefriedigenden Alternative gefangen: Entweder wird eine strikte Dichotomie zwischen Handlungen/Gründen einerseits und Ereignissen/Ursachen andererseits eingezogen oder Handlungen werden zu einer bloßen Subklasse von Ereignissen degradiert. Beide Optionen halten allerdings, wie Ricœur aufzeigt, einer phänomenologischen Betrachtung nicht stand. Eine rigide Grund-Ursache-Dichotomie muss an einer Phänomenologie der Affektivität, der Passion und des Begehrens scheitern, die deutlich macht, in welchem Maße Affekte und Antriebe – also Kausalursächliches – in unserem Handeln mit im Spiel sind (vgl.

55 Vgl. A. C. Danto, *Analytic Philosophy of Action*, Cambridge/MA 2009; G. E. M. Anscombe, *Absicht*, Freiburg i. Br., München 1986; D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1990.

SaA, 85). Eine Ontologie wie die Donald Davidsons wiederum, die Handlungen bloß als eine spezifische Art unpersönlichen Ereignisses auffasst, verstellt überhaupt die Möglichkeit der »Attribution einer Handlung an ihren Vollzieher [...], insofern es für den Begriff des Ereignisses nicht darauf ankommt, ob es von Personen oder von Sachen hervorgerufen [...] wird« (SaA, 102). In der Tat stellt für Ricœur Davidsons Ereignisontologie nur die konsequenteste Durchführung eines analytischen Diskurses dar, der über Handlungen nachdenken will, ohne die Rolle des Handelnden hinreichend in Betracht zu ziehen.⁵⁶

Die Inblicknahme von Sprachanalyse und Handlungstheorie führt damit zu einer spannungsreichen Konstellation: Während die Sprachanalyse dem Selbst sowohl als Adressat von Handlungsprädikaten als auch als Äußerungssubjekt seiner eigenen Sprechakte Handlungsfähigkeit zuspricht, droht es in der Handlungstheorie unter dem Druck von Kausalketten und unpersönlichen Ereignissen zu verschwinden. Diese verzwickte Lage führt Ricœur zu Kant. Denn es handelt sich dabei schließlich um nichts anderes als die Ausgangssituation der Antinomie von Freiheit und Kausaldetermination, wie sie in der »Transzendentalen Dialektik« der *Kritik der reinen Vernunft* verhandelt wird. Während Kant die Antinomie bekanntlich mithilfe der Ebenenunterscheidung zwischen intelligibler Welt und Sinnenwelt auflöst, in deren Gefolge die Freiheit als transzendente Idee ihre Geltung bewahren kann, zielt Ricœur auf einen phänomenologischen Ausweg ab. Dabei wird die Antinomie allerdings weniger aufgelöst als vielmehr in ihrem aporetischen Charakter phänomenal *situiert*. Und zwar im Leib: Um dem Phänomen des Handelns zwischen Freiheit und Determination Herr zu werden, braucht es, so Ricœur, eine Phänomenologie und »Ontologie des *Eigenleibes*, das heißt *eines* Körpers, der auch *mein* Körper ist und der sich, durch seine doppelte Abhängigkeit von der Ordnung der physischen Körper und der Ordnung der Personen, an der Nahtstelle befindet

56 Dabei versteckt sich hinter Ricœurs versöhnlichem, Traditionslinien verbindendem Gestus durchaus eine scharfe Polemik. Denn seine Rekonstruktion der analytischen Handlungstheorie scheint letztlich auf den Punkt hinauszulaufen, dass der Handlungstheorie das nur unterläuft, was Nietzsche wenigstens selbstbewusst proklamiert: Während Nietzsche mit großer Geste den Täter hinter der Tat als Fiktion verwirft, manövriert sich die Handlungssemantik allein durch methodische Beschränkungen in eine Theorie des Handelns ohne Handelnden.

zwischen einem Handlungsvermögen, das das unsrige ist, und einem Lauf der Dinge, der der Weltordnung angehört« (SaA, 137). Damit begegnen wir, wie schon in der Willensphänomenologie, erneut dem Leib als zentraler Schnittstelle einer gespannten Reziprozität von Willentlichem und Unwillentlichem, von Aktivität und Passivität. Ricœur hat dabei ein Phänomen leiblicher »Initiative« vor Augen, das sich als eine aporetische »Verbindung mehrerer Arten von Kausalität« (SaA, 135) darstellt. Die wesentliche Leiblichkeit der Initiative macht, dass eine »Handlung zugleich ein Ereignis in der Welt [...] bilden und selbstbezüglich ihren Urheber bezeichnen« kann (SaA, 385).⁵⁷

Die Situierung leiblicher Handlungsfähigkeit im Widerspiel von Aktivität und Passivität zeigt sich auch an dem für das Handlungsdenken zentralen Begriff der Zuschreibung: Jemandem eine Handlung *zuzuschreiben* oszilliert in eigentümlicher Weise zwischen *Attribution* (der Rückführung eines Ereignisses auf eine Ursache) und *Zurechnung* (der Zuweisung von Verantwortung an jemanden für eine Tat). Die analytische Handlungstheorie nähert mit ihrer Ausblendung des Selbst sowie ihrer Fokussierung auf Basis- oder Minimalhandlungen unter Absehung von allen größeren Kontexten, Zweckbestimmungen und normativen Bewertungen die Zuschreibung tendenziell der Attribution an. Damit bleiben aber die subjekttheoretischen und ethischen Implikationen des Handelns außen vor. Das Verhältnis von Zuschreibung und Zurechnung – und damit der Sinn des Handelns im Lichte des Ethischen – lässt sich, wie Ricœur geltend macht, nur dann adäquat thematisieren, wenn man diese Beschränkungen der Handlungstheorie durchbricht und Handlungen im Rahmen komplexerer Praxiszusammenhänge betrachtet. Erst in der »Erforschung der Praxis und der Praktiken« lassen sich die »Keimstellen einer eigentlich ethischen Bewertung menschlichen

57 Die Leibphänomenologie soll in diesem Sinne dazu beitragen, das Handlungsvermögen als eine »Urtatsache« (SaA, 136) auszuweisen. Dabei möchte Ricœur den Begriff der Urtatsache keineswegs als vorschnellen argumentativen Ausweg verstanden wissen: »[I]ch will [...] dem Eingeständnis, daß das Handlungsvermögen des Handelnden letzten Endes für eine Urtatsache gehalten werden muß, die Form der Aporie verleihen. Urtatsache ist nicht gleichbedeutend mit *factum brutum*. Ganz im Gegenteil: Eine Urtatsache darf erst am Ende einer Denkarbeit, einer Dialektik, das heißt eines Konflikts der Argumente, deren ganze Strenge man empfunden haben muß, erkannt werden« (SaA, 127).

Handelns« auffinden (SaA, 138). Anders gesagt, was menschliches Handeln im vollen Sinne heißt, lässt sich nur bestimmen, wenn man dem »Begriff der Handlung [...] das gesamte Bedeutungsspektrum« zurückgibt, »das den Aristotelischen Begriff der *praxis* auszeichnet« (SaA, 28).

Diesen in der Rezeption wenig beachteten Übergang von der Handlung zur Praxis – bzw. genauer: den Übergang zur Betrachtung des Handelns *als* Praxis – vollzieht Ricœur mittels eines Wechsels des wesentlichen Bezugsdiskurses weg von der analytischen Philosophie und hin zur hermeneutischen Theorie der Narrativität. Die narrative Theorie hat für Ricœurs Inblicknahme der Praxis mindestens drei miteinander verbundene Vorteile: Erstens ist die Erzählung – im aristotelischen Sinne der *Mimesis* – Nachahmung menschlicher Handlungen und damit der Ort, an dem Taten zu komplexen Handlungszusammenhängen verwoben werden. Die Erzählung macht aus der Disparität einzelner Akte eine umgreifende Handlung, einen Plot. Damit vermittelt sie zwischen Diskontinuität und Kontinuität. Zweitens ordnet die Erzählung die Handlungen den handlungstragenden Figuren zu und liefert damit ein Modell, um die Identität des Selbst zu erläutern. Hier kommt Ricœurs prominenter Begriff der »narrativen Identität« (SaA, 173 ff.) ins Spiel: So wie die Figur einer Erzählung ihr spezifisches Profil gewinnt durch die Wendungen der Ereignisse, in die sie verstrickt ist, und durch die Taten, die sie setzt, gewinnt und bewahrt das Selbst personale Identität dadurch, dass es zerstreute Begebenheiten und Taten narrativ in den Zusammenhang der eigenen Lebensgeschichte integriert. Das Sich-Erzählen sowie das Verstricktsein in die Geschichten Anderer ist die Grunddisposition, die Handlungen zu *meinen* Handlungen und mich zu demjenigen Selbst macht, das sie getätigt hat. Die narrative Theorie bietet damit auch eine Alternative zu konventionellen Theorien personaler Identität: Anstatt sich auf die Problematik der physischen Kontinuität in der Zeit zu kaprizieren,⁵⁸ macht ein narrativer Zugang deutlich, dass personale Identität immer schon aufgespannt ist zwischen leiblich-körperlicher Verankerung (Selbigkeit) und reflexivem Selbstbezug (Selbstheit). Hier kommt

58 Ricœur setzt sich v.a. mit den Arbeiten Derek Parfits auseinander, vgl. SaA, 141–172. Vgl. zu den Implikationen von Ricœurs Begriff der narrativen Identität für das Denken personaler Identität auch M. Löhr, *Die Geschichte des Selbst. Personale Identität als philosophisches Problem*, Neuried 2006, 308 ff.

Ricœur's Unterscheidung von *Idem*- und *Iipse*-Identität zur Geltung: Ein Selbst zu sein heißt, stets in der Spannung zu stehen zwischen Selbigekeit (*idem*) und narrativ vermittelter/gebrochener Selbstbezüglichkeit (*ipse*). Drittens baut das Narrative eine Brücke zwischen dem deskriptiven Moment der Handlungsbeschreibung und dem normativen Moment der Handlungsbewertung, vermittelt also zwischen dem Selbst als Handelndem in einem deskriptiven Sinn (dem Subjekt der Zuschreibung) und dem Selbst als ethischem Subjekt (dem Subjekt der Zurechnung). Denn die Erzählung ist nicht nur (historischer oder fiktionaler) Bericht, sondern zugleich Schauplatz latenter ethischer Beurteilung: »Im Erfahrungsaustausch, den die Erzählung herbeiführt, werden alle Handlungen gutgeheißten oder mißbilligt und die Handelnden gelobt oder getadelt« (SaA, 201).

Im Hinblick auf die Einbettung einzelner Handlungen in Praxiszusammenhänge unterscheidet Ricœur drei hierarchisch aufeinander aufbauende Ebenen: Zunächst stehen Einzelhandlungen je schon im Kontext von Praktiken, wie etwa Berufen, Künsten oder Spielen. Diese Praktiken sind charakterisiert durch konstitutive Regeln, die den jeweiligen Akten, die in ihnen ausgeführt werden, überhaupt erst ihren Sinn geben: »Die Verschiebung eines Bauern auf dem Schachbrett ist an sich lediglich eine Geste, im Zusammenhang der Praktik des Schachspiels aber erhält diese Geste die Bedeutung eines Zugs in einer Schachpartie« (SaA, 189). Derlei Praktiken – das Ausüben eines Berufs, das Spielen u. dgl. – stehen wiederum im größeren Kontext von Lebensplänen und Lebensentwürfen. Darunter versteht Ricœur »diejenigen großflächigen praktischen Einheiten [...], die wir als Berufsleben, Familienleben, Freizeitleben usw. bezeichnen« (SaA, 193). Diese selbst sind wiederum auf der umfassendsten Praxisebene in das einbezogen, was Ricœur mit Alasdair MacIntyre die »narrative Einheit eines Lebens« (SaA, 194) nennt. Dass eine solche Einheit nur narrativ gestiftet werden kann, ist ein Anzeichen für das Dynamische personaler Identität: Ein Selbst zu sein heißt nicht, sich wie der Felsen gegen alle Anbrandiden als derselbe durchzuhalten, sondern Verschiedenes gerade in seiner Verschiedenheit in einen spannungsreichen Zusammenhang zu bringen, dessen Kohärenz immer auch etwas Imaginäres hat. Die narrative Einheit des Lebens ist dementsprechend »ein unbeständiges Gemisch von Phantasiegebilde und lebendiger Erfahrung [...]«. Gerade wegen des flüchtigen Charakters des wirklichen Lebens be-

dürfen wir der Hilfe der Fiktion, um letzteres [...] zu organisieren« (SaA, 199).

In der Tat ist die narrative Identität geradezu das Gegenteil einer beharrlichen Selbigkeit. Vielmehr kann die Erzählfunktion – die erlaubt, noch das Disparateste zusammenzubringen und die überraschendste Wendung in den Bereich des Möglichen zu rücken – sogar zur Bedrohung einer einigermaßen kohärenten Identität werden. Die narrative Einbildungskraft erlaubt, immer neue Handlungsoptionen zu ersinnen, neue Lebensentwürfe zu erwägen und so mit jeder scheinbar festgefühten Kontinuität zu brechen. Dass sich das Selbst nicht in der Unendlichkeit narrativer Möglichkeiten verliert, liegt nach Ricœur nun daran, dass die narrative Identität nur die eine Seite in einer Dialektik bildet, deren Gegenpol die moralische Identität darstellt. Das narrative Selbst sagt »Alles kann ich versuchen«, »Alles ist möglich«; das moralische Selbst sagt »Hier sieh mich!«, »Hier stehe ich!« (SaA, 205). Die moralische Identität beschränkt das Ausufernde, Desidentifizierende des Narrativen. Paradigmatisch steht dafür die Sprechhandlung des Versprechens: Im Versprechen versprechen wir ungeachtet des konkreten Inhalts immer auch, trotz aller Wandlungen, die wir erfahren, und trotz aller Neuentwürfe und Umorientierungen, die sich uns anbieten, unser Wort zu halten.

Diese Spannung zwischen dem narrativen und dem moralischen Moment sollte nicht so verstanden werden, als wäre das Moralische bzw. Ethische ein Pol ungebrochener Stabilität. Vielmehr ist gerade das ethische Handeln, wie Ricœur in seiner »Kleinen Ethik« aufzeigt, die sich von der siebten bis zur neunten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* erstreckt, von unauflösbaren Konflikten gekennzeichnet. Im Aufweis der wesentlichen Konflikthaftigkeit ethischen Handelns sieht Ricœur die zeitlose Einsicht der antiken Tragödie,⁵⁹ sodass sich von einer »Tragik des Handelns« (SaA, 303) sprechen lässt, d.h. einer konflikthaften Zerrissenheit, die alles ethisch bedeutsame Handeln charakterisiert.

59 Vgl. hierzu auch A. Breitling, *Die Tragik der Handlung. Ricœurs Ethik an der Grenze zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie*, in: ders., S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 75–94.

5. Tragik des Handelns

Ricœur vermeintlich »Kleine« Ethik stellt den komplexen Versuch dar, widerstreitende Ansätze der praktischen Philosophie – die aristotelische Tradition kontextualistisch-teleologischer Ethik und die kantianische Tradition universalistisch-deontischer Moral – miteinander zu vermitteln. Im Zentrum dieses dialektischen Durchgangs durch die Traditionen steht bei Ricœur die Hypothese eines ambivalenten Verhältnisses zwischen Ethik und Moral: Einerseits postuliert Ricœur ein Primat der ethischen Frage nach dem guten Leben mit anderen und für andere gegenüber der moralischen Frage nach den Normen, die den Rahmen des guten Lebens artikulieren und reflektieren; andererseits verweist er auf ein komplementäres Verhältnis zwischen den beiden Sphären. Der erste Vermittlungsschritt zwischen Ethik und Moral besteht für Ricœur darin, dass »die ethische Ausrichtung« auf das gute Leben »notwendig durch das [moralische] Normenraster hindurch« muss (SaA, 208). Kurz, die ethische Ausrichtung muss sich im Durchgang durch die moralischen Normen bewähren. Damit gibt Ricœur den moralischen Normen aber nicht das letzte Wort. Denn jedes Normenraster läuft Gefahr, Aporien zu erzeugen und damit selbst zur »Konfliktquelle« (SaA, 302) zu werden. Die Grenzen universalistischer Moral illustriert Ricœur am Beispiel von Sophokles' *Antigone* und dem dort dargestellten tragischen Konflikt zwischen zwei moralischen Gesetzen. Die Tragödie lehrt eine »Unausweichlichkeit des Konflikts im moralischen Leben« (SaA, 295). Angesichts tragischer Konfliktsituationen wie der zwischen Antigone und Kreon erweist sich die auf sich allein gestellte praktische Vernunft als kraftlos. Sie bedarf daher stets der kritischen Ergänzung durch praktische Weisheit, die Ethik und Moral im »moralischen Situationsurteil« (SaA, 302) in ein Spannungsverhältnis setzt. Mit der praktischen Weisheit etabliert Ricœur ein Korrektiv, »das eine angemessene Anwendung von Normen dadurch garantieren soll«, dass es die moralische Reflexion »für die Tragik moralischer Konflikte offenhält.«⁶⁰ und »den Menschen der *praxis*« dazu anhält, sein Handeln »auf seine eigene Gefahr hin neu auszurichten« (SaA, 300) – und zwar so, dass es der Einzigartigkeit der jeweiligen Situation Rechnung trägt.

60 Lühr, *Die Geschichte des Selbst*, 308.

Die Vermittlung von Ethik und Moral mündet bei Ricœur demnach nicht in einer Aufhebung der ethischen Perspektive und der moralischen Pflicht in einer dritten Instanz, wie etwa bei Hegel im Konzept der Sittlichkeit, sondern zielt darauf ab, die Differenz und Spannung von Ethik und Moral aufrechtzuerhalten. Die Tragödie führt in diesem Sinne eine »ethisch-praktische Aporie« (SaA, 300) vor Augen. In tragischen Konfliktsituationen kommt es darauf an, so Ricœur, sich mittels praktischer Weisheit auf die »ursprüngliche Intuition der Ethik« zurückzubesinnen, d.h. auf die Ausrichtung auf ein gutes Leben mit anderen und für andere.

Woran kann sich aber die praktische Weisheit ihrerseits orientieren, wenn sie nun in einer ›tragischen‹ Konfliktsituation als Schiedsrichterin zwischen widerstreitenden Auffassungen beispringen soll? Ricœurs Antwort lautet, dass die Weisheit die Singularität ethischer Subjekte gegenüber der Allgemeinheit moralischer Normen privilegiert. Er erläutert dies unter Bezug auf die Selbstzweckformel des kantischen kategorischen Imperativs: »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« Nach Ricœur besteht in dieser Formulierung eine Spannung zwischen einer ›universalistischen‹ Seite – der Idee der Menschheit – und einer ›pluralistischen‹ Seite – den Personen als Selbstzwecken. Für Kant selbst liegt darin »kein Gegensatz, insofern der Begriff der Menschheit die Würde bezeichnet, *aufgrund deren* Personen achtenswert sind, und zwar – wenn man so sagen darf – ihrer Pluralität zum Trotz« (SaA, 318). Dagegen verweist Ricœur darauf, dass es zwischen den beiden Aspekten – menschliche Pluralität und Universalität der Menschheit – zu einer konflikthaften Spannung kommen kann, und zwar in Situationen, in denen »sich die Andersheit der Personen, wie sie bereits im Gedanken der *menschlichen* Pluralität enthalten ist, [...] als nicht mehr mit der die Idee der Menschheit tragenden Universalität der Regeln koordinierbar erweist; die Achtung neigt dann dazu, sich in Achtung des Gesetzes und Achtung der Person aufzuspalten« (SaA, 318). In diesem Spalt kommt nun die praktische Weisheit zur Geltung, und zwar indem sie »der Achtung der Personen den Vorzug [gibt] – im Namen der Fürsorge [...], die sich Personen in ihrer unersetzlichen Singularität zuwendet« (SaA, 318). Praktische Weisheit artikuliert sich als kritische Fürsorge, die in tragischen Konflikten zugunsten der Sin-

gularität des Anderen interveniert.⁶¹ Die Weisheit plädiert im Fall moralischer Konflikte für »die Ausnahme zugunsten des Anderen« (SaA, 325). Dabei wird das Gesetz nicht einfach abgesetzt, sondern seine Forderung bleibt dringlich. Insofern muss praktische Weisheit auf die »Erfindung von Verhaltensformen« hinzielen, »die der von der Fürsorge verlangten Ausnahme weitestgehend entsprechen und zugleich die Regel so wenig wie möglich verletzen« (SaA, 325).

Mit der praktischen Weisheit wird die Tragik des Handelns folglich nicht entschärft oder aufgelöst. Die praktische Weisheit liefert keine Meta-Norm, die dem Handeln selbst in den schärfsten Konflikten automatisch Orientierung geben würde. Gäbe es eine solche Meta-Norm, dann wäre es mit dem Handeln auch vorbei, insofern es sich stets auf die bloße Anwendung von Kalkulationen reduzieren ließe. Vielmehr stachelt die praktische Weisheit das unabsehbar Schöpferische des Handelns gerade an, indem sie in Form der kritischen Fürsorge fordert, der Situation angemessene Verhaltensformen zu »erfinden«.

6. Passivität und Alterität

Mit der Tragik des Handelns und den damit verbundenen Spannungen zwischen dem Ethischen und dem Moralischen ist Ricœurs ganzes Panorama praktischer Subjektivität entfaltet – vom Sprechen über das Handeln und das Sich-Erzählen bis hin zum ethischen Handeln. Abschließend sollen entsprechend unserer Leitfrage die passivischen Komplemente der praktischen Subjektivität explizit gemacht werden, die im gesamten Darstellungsgang beständig aufbrechen. Mit aller Deutlichkeit kommt Ricœur auf das Passivische in der zehnten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* zu sprechen, in der die ontologischen Implikationen seines Diskurses über die praktische Subjektivität aufgezeigt werden, wobei die »Varietät der Passivitätserfahrungen« im Fokus steht, »die auf vielfache Weise mit dem menschlichen Handeln verschlungen sind« (SaA, 383).

61 In dieser Hinsicht ließe sich Ricœurs Begriff der praktischen Weisheit mit dem Gerechtigkeitsbegriff bei Jacques Derrida ins Gespräch bringen, der darauf abzielt, die Spannung von Singularität und Universalität im Konzept der Gerechtigkeit selbst zur Geltung zu bringen. Vgl. J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*, Frankfurt/M. 1991, 46 ff.

Ricœur fasst dabei eine phänomenologische Ontologie ins Auge, in der das, was zunächst phänomenologisch aufgewiesen wurde, auf seinen ontologischen Gehalt hin befragt wird. Veranschlagt wird damit eine Korrelation von Passivität und Andersheit: Was sich auf der phänomenologischen Ebene als Passivitätserfahrung meldet, wird ontologisch als Alteritätsmotiv gedeutet.

Wir haben gesehen, dass Ricœur in *Das Willentliche und das Unwillentliche* die subjektkonstitutive Kraft des Anderen noch methodisch um der Reinheit der eidetischen Beschreibung willen ausgeschlossen hatte. Dagegen erweist sich nunmehr der Ausschluss des Anderen als unmöglich, insofern »die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzukommt [...], sondern [...] zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit gehört« (SaA, 382). Das Andere ist also nicht dem für-sich-seienden Selbst äußerlich; im Gegenteil haben wir es mit einer »Arbeit der Andersheit im Zentrum der Selbstheit« zu tun (SaA, 383), die das Selbst als Selbst einsetzt. Ricœur zeigt dies auf drei Ebenen der Passivität/Andersheit auf: am Leib, am anderen Menschen und am Gewissen.

Zuvor ist deutlich geworden, dass der Leib in Ricœurs Auseinandersetzung mit der Handlungstheorie und der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit eine zentrale Rolle spielt. Jede Initiative ist leiblich zu denken, der Leib macht Handeln allererst möglich. Aber der Leib geht nicht in der Initiative auf, vielmehr haben wir es mit einer »Andersheit des Leibes gegenüber jeder Initiative« zu tun (SaA, 390). Die Aktivität des Handelns vollzieht sich auf dem Rücken einer irreduziblen Passivität. In und an unserer Leiblichkeit leiden wir, sowohl an den Widerständen des Leibes, gegen die wir unsere Anstrengung aufbieten, als auch an den körperlichen Leidenschaften, Befindlichkeiten und Stimmungen. Nicht zuletzt leiden wir im höchsten Maße daran, dass wir leiblich der Gewalt ausgesetzt sind. Dabei ist die erlittene Gewalt ein besonders bedeutsames Phänomen, überlagern sich in ihr doch die Passivität gegenüber dem Leib und die Passivität gegenüber dem Anderen (vgl. SaA, 386 f.).

Die Passivität gegenüber dem Anderen und die Konstitutionskraft der Andersheit für das Selbst bezeugen sich in allen Registern prakti-

scher Subjektivität:⁶² Das Sprechen ist wesentlich Sprachbeziehung – Beziehung, in der Andere dem Subjekt immer schon vorausgehen. Grundphänomen sprachlicher Passivität ist demnach das »Hören auf das empfangene Wort« (SaA, 396). Das Handeln im Allgemeinen ist mein Handeln immer auch kraft der Zuschreibungen anderer, die mich als Urheberin meiner Taten identifizieren und mir Verantwortung zuweisen. Auf der narrativen Ebene sind wir nicht nur je schon in die Geschichten anderer verstrickt, sondern werden auch in der Rezeption der Geschichten anderer mit nie gänzlich antizipierbaren Weltansichten und Handlungsentwürfen konfrontiert, die zu Ressourcen des eigenen Selbstverständnisses werden können. Die gelesenen Fiktionen fungieren gleichsam als Blaupausen für die ›realen‹ Begegnungen mit Anderen. Und schließlich ist kein ethisches Selbstverhältnis möglich ohne die Beziehungen der Fürsorge und der Verantwortlichkeit für und mit Anderen.

Vor dem Hintergrund dieser vierfachen Passivität gegenüber dem Anderen stellt sich die Frage, welcher ontologische Status dem Anderen in Bezug auf das Selbst zukommt. Ricœur schlägt dabei einmal mehr einen Mittelweg ein, wobei diesmal nicht Descartes und Nietzsche, sondern Husserl und Levinas die Rolle der Extrempositionen zukommt. Husserl steht für Ricœur in der Nachfolge von Descartes' Verherrlichung des Ich, insofern die phänomenologische Reduktion auf die Eigenheitssphäre »alles, was die gewöhnliche Erfahrung dem Anderen verdankt, außer Kraft setzt« (SaA, 399). Die Irreduzibilität des Anderen auf die Eigenheitssphäre sowie der Umstand, dass der Andere von sich selbst her Sinn generiert, ohne dass ihm dieser Sinn vom sinngebenden Bewusstsein des Ego verliehen wurde, kann dann allenfalls als negative Komplikation in den Blick kommen. Levinas steht dagegen in gewissem Maße auf der Seite Nietzsches, insofern dessen emphatischer Diskurs der Alterität, so Ricœur, in einer hyperbolischen Weise (vgl. SaA, 399) dem Selbst jede Initiative nimmt, wenn auch mit dem wesentlichen Unterschied, dass das Selbst bei Levinas nicht – wie bei Nietzsche – abgesetzt, sondern durch den Anruf des Anderen allererst als verantwortliches eingesetzt wird.

62 Vgl. zum Begriff der Bezeugung in *Das Selbst als ein Anderer* auch W. J. Froman, *From the Language Dynamic of Hermeneutics to a Philosophy of Action*, in: *Journal Phänomenologie* 21 (2004), 18–24.

Wie Ricœur argumentiert, können Husserls und Levinas' Perspektiven als zwei Seiten einer Dialektik von Selbstheit und Andersheit interpretiert werden. Diese Dialektik besteht im Widerspiel von Epistemischem und Ethischem: Husserls Analyse zeichnet die epistemische Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen nach, in der die Initiative beim Selbst liegt, das sich den Sinn des Anderen intentional zu erschließen sucht (und dabei auf allerlei Widerstände trifft). Dagegen beschreibt Levinas die ethische Relation, in der sich das Subjekt immer schon als passiv vom Anderen herausgefordert und zur Verantwortung aufgerufen findet (vgl. SaA, 409).⁶³

Die letzte Stufe der ontologischen Auslegung von Passivitätserfahrungen ist dem Verhältnis des Selbst zu sich selbst vorbehalten, die Ricœur unter den Titel des Gewissens stellt. Das Gewissen bildet den Kulminationspunkt der Passivitäts- und Alteritätsanalyse, weil es dasjenige Phänomen *par excellence* ist, in dem sich Selbstheit und Andersheit als engstens umschlungen erweisen, was nicht zuletzt in Heideggers Wendung vom Ruf des Gewissens deutlich wird, der »aus mir und doch über mich« kommt.⁶⁴ In der Tat hat Heidegger für Ricœur das »Moment der Andersheit, das das Gewissen auszeichnet, perfekt beschrieben« (SaA, 411), indem er es abseits traditioneller moralischer Lesarten auffasst und die Andersheit, die sich im Gewissensruf meldet, als ein wesentliches Moment der »Konstitution der Selbstheit« (SaA, 411) ausweist: Das Gewissen ruft das Selbst aus der Anonymität des Man zum eigenen Seinkönnen auf. Im Gegensatz zu Heidegger möchte Ricœur das Gewissen allerdings nicht normativ neutral deuten.⁶⁵ Zwar trifft es zu, dass das Gewissensphänomen nicht darin besteht, dem Selbst moralische Verfehlungen vorzuhalten. Es hat jedoch die ethische Bedeutung eines Aufgefordertseins vonseiten des Anderen, wobei nach Ricœur letztlich offenbleiben muss, ob dieses Andere mit dem Anderen (im Sinne des anderen Menschen) gleichzusetzen ist, oder – wie bei

63 Vgl. zur Levinas-Rezeption in *Das Selbst als ein Anderer* auch M. W. Schnell, *Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, München 2001 sowie D. Bradley, *From Text to Non-Action*, in: *Journal Phänomenologie* 21 (2004), 25–32.

64 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 2006, 275.

65 Dabei ließe sich natürlich die Frage stellen, ob nicht Heideggers eigene Gewissensdeutung mit ihrer Authentizitätsempphase ihrerseits bereits (krypto)normativ aufgeladen ist.

Freud – mit »meine[n] Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt« oder gar mit »Gott [...] oder eine[r] Leerstelle« (SaA, 426). Das Gewissen doziert keine moralischen Normen, aber vermittelt dem Selbst, dass es »aufgefordert ist, gut zu leben, mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen« (SaA, 423). In der Unmöglichkeit, sich diesem Aufruf zu entziehen, liegt eine Passivität, die subkutan in jedem Handeln bezeugt wird.

7. Fazit: Vertiefte Passivität

In der Rückschau auf die drei Schlaglichter, die wir hier auf Ricœurs Handlungsdenken geworfen haben, lässt sich eine Vertiefung und Radikalisierung der Art und Weise beobachten, in der Ricœur angesichts der Frage nach dem Handeln den Momenten der Passivität und der Alterität Rechnung zu tragen versucht. Hatte die Willensphänomenologie das Passivische noch primär als Widerstand gegen eine vorgängige Initiative gedacht – und die Thematisierung des Alteritätsmotivs methodisch vertagt – und hatte die Handlungshermeneutik im Mündlichen einen der Entfremdung und Ver-Änderung der Schrift entzogenen Bereich veranschlagt, so ringt Ricœur am Ende von *Das Selbst als ein Anderer* offenbar darum, seine eigene Position von Levinas' Alteritätsdenken zu differenzieren, wie sich an der Gewissensanalyse gezeigt hat, die – nicht anders als Levinas selbst mit seinem Denken der ›Spur‹ des Anderen – davon Abstand nimmt, Alterität mit der Andersheit des anderen Menschen zu identifizieren.⁶⁶

Gegen eine vorschnelle Engführung von Ricœur und Levinas spricht nicht nur Ricœurs anhaltendes Bestreben, das Handlungsvermögen als ursprüngliche Urtatsache auszuweisen, sowie die skizzierte Dialektik von Epistemischem und Ethischem, in der die Ini-

66 Der ›Absender‹ des Gewissensrufs bleibt vielmehr in der Schwebelage zwischen dem anderen Menschen, den Anderen in ihrer Pluralität und dem Göttlichen – eine Reihe, die man womöglich mit den Levinas'schen Begriffen des Nächsten, des Dritten und der Illeität in Verbindung bringen könnte. Vgl. zu Levinas' Spurbegriff auch P. Zeillinger, *Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas*, in: M. Blamauer, W. Fasching, M. Flatscher (Hg.), *Phänomenologische Aufbrüche*, Frankfurt/M. 2005, 161–179.

tiative paritätisch zwischen Selbst und Anderem verteilt ist. Zudem führt Ricœur gegen Levinas die Überlegung ins Treffen, dass sich die alteritätsethisch gedachte »Vorladung zur Verantwortung« gar nicht verstehen lässt, ohne aufseiten des Aufgeforderten zumindest ein latentes »Vermögen der Selbstbezeichnung« (SaA, 409) und Selbstbezeugung vorauszusetzen. Gäbe es diesen, wenn man so will, »fruchtbaren Boden« reflexiven Vermögens aufseiten des Selbst nicht, dann könnte schließlich, so Ricœur, »die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst [...] nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt« (SaA, 426) werden. Auch wenn hier offenbleiben muss, ob in diesen Fragen Ricœur oder Levinas zuzustimmen ist, ist in jedem Fall der hohe Grad an Selbstreflexivität und phänomenologisch-deskriptiver Strenge anzuerkennen, der in Ricœurs Analysen des Handelns zur Geltung kommt. Stellt man zudem sein durchaus rigoroses Bemühen um argumentative Rechtfertigung in Rechnung,⁶⁷ dann findet eine Phänomenologie, die über das Handeln auch in Auseinandersetzung mit anderen Traditionslinien nachdenken möchte, in Ricœur in der Tat einen unverzichtbaren Gewährsmann.⁶⁸

67 Dagegen muss sich Levinas, wie Burkhard Liebsch formuliert, weitgehend auf die Überzeugungskraft des »Pathos einer religiös inspirierten Einrede« verlassen (Liebsch, *Verletztes Leben*, 44).

68 Für hilfreiche Hinweise, Rückfragen und Anmerkungen danken wir Matthias Flatscher und Philipp Schaller. Sergej Seitz' Arbeit an diesem Artikel wurde von der Europäischen Union finanziert (ERC, PREDEF, 101055015). Die geäußerten Ansichten und Meinungen sind jedoch ausschließlich die des Autors und spiegeln nicht unbedingt die der Europäischen Union oder des Europäischen Forschungsrats wider. Weder die Europäische Union noch die Bewilligungsbehörde können für sie verantwortlich gemacht werden.